

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo
secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de
noviembre de 1976.

Departamento de Estudios Socioculturales
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA Y LA CULTURA



IGLESIAS POSTDENOMINACIONALES EN GUADALAJARA: PRODUCCIÓN
DISCURSIVA Y MUSICAL RELIGIOSA.

Proyecto de investigación Coloquio primavera 2019

COLOQUIO PRIMAVERA 2019

Presenta: EDSON FERNANDO GOMES REGO

San Pedro Tlaquepaque, Jalisco.

06 de mayo del 2019.

Resumen

Las iglesias postdenominacionales son una nueva tendencia en el universo de las iglesias protestantes en Latinoamérica, poseen características de iglesias pentecostales, iglesias históricas y se enfocan en grupos de clases sociales medias y altas. La producción simbólica de estas iglesias se manifiesta a través de producciones discursivas y musicales religiosas que poseen la peculiaridad de tener estándares seculares. La producción de sentido de los participantes de los rituales de estas iglesias tiene relación directa con estas producciones con estándares seculares. La religiosidad de estas iglesias caracteriza una Forma Religiosa Sensorial.

1. Resumen
2. Índice
3. Introducción
4. Estado de la cuestión
5. Problema de investigación
7. Pregunta de investigación
8. Objetivos
9. Hipótesis de trabajo
10. Justificación
11. Marco teórico-conceptual
12. Plataforma metodológica
 - 12.1 universo/muestra de estudio
 - 12.2 trabajo exploratorio de campo
 - 12.3 plan de obtención de información
 - 12.4 plan de procesamiento de información
13. Consideraciones éticas
14. Recursos
15. Cronograma de trabajo
16. Referencias (bibliografía)
17. Anexos

4. Introducción

La religiosidad de las personas es una muestra importante de la identidad y cultura de las mismas. En Latinoamérica la religión siempre fue y ha sido algo muy presente e importante cultural y políticos. Muchas religiones tienen lugar en Latinoamérica pero las religiones de matriz cristiana son las más presentes y más influyentes desde el punto de vista de la masificación.

El catolicismo por mucho tiempo tuvo el monopolio religioso latinoamericano . Con el tiempo esta realidad ha cambiado por la búsqueda de los sujetos por encontrar nuevas opciones religiosas que se alejen del tradicionalismo católico y todo lo que la Iglesia Católica Apostólica Romana representa como institución. En esta pluralidad religiosa las iglesias protestantes con sus variadas vertientes y denominaciones surgió como fuerte candidata a ser la gran figura a luchar contra el catolicismo por la preferencia de los sujetos.

Con grandes cambios internos entre las diferentes iglesias protestantes, surgieron iglesias independientes llamadas “postdenominacionales”. Dichas iglesias invirtieron, con *estándares seculares*, en producciones musicales, estrategias de marketing, estrategias empresariales y en presencia en redes sociales. Esta inversión llamó la atención de un numeroso público y creó una tendencia en el campo religioso protestante.

En esta investigación se pretende hablar sobre cómo estas iglesias por medio de la producción discursiva y musical con estándares seculares logran llamar la atención de un público, y cómo por medio de esta producción los participantes de sus rituales construyen sentido a partir del mensaje de la iglesia y su realidad.

5. Estado de la Cuestión

En este apartado se pretende en términos generales presentar el resultado de una indagación sobre lo que se ha estudiado hasta el día de hoy en el campo del fenómeno religioso, enfocándose al estudio de las instituciones religiosas en México. El objetivo es entender el estado en que se encuentra la discusión de este tema en el escenario Latinoamericano y mexicano. Presento aquí los trabajos de mayor relevancia, en America Latina y como caso más específico en México, sobre el estudio del campo religioso.

Antecedentes Estudio del Fenómeno Religioso en México

Me parece adecuado empezar este estado de la cuestión haciendo una breve explicación del estudio del fenómeno religioso en México. Una característica interesante que pude notar en mi investigación para el estado del arte en el trabajo de varios autores es que existe un escaso número de investigaciones dedicadas al fenómeno religioso en México¹. (Chiang. 2012)

Existen muchas explicaciones posibles para el escaso número de investigaciones dedicadas al fenómeno religioso en México. Las causas que me parecieron más coherentes son:

1º La posición del Estado Mexicano de prácticamente ningún apoyo a los centros de investigación que quisieran enfocar sus esfuerzos en el estudio de la religión, durante la mayor parte del siglo XX. (Blancarte. 1992).

2º Los científicos sociales tuvieron en su mayoría una adhesión de cierta relevancia a tesis secularistas que entendían la relación entre urbanización y modernidad con una disminución de la práctica y vivencia religiosa popular, visión que en mi opinión tiene residuos hasta hoy (Blancarte. 1992).

¹ ***“El estudio sobre lo religioso en México: hacia un estado de la cuestión”*** de García Chiang (2012)

3º El tradicionalismo de la cultura mexicana conectado a la Jerarquía de la Iglesia Católica, dicha relación propició un rechazo a la propagación y apoyo de la investigación social para evitar cualquier tipo de cuestionamiento a la institución de la Iglesia católica (Blancarte. 1992).

El poder sociocultural de la Iglesia Católica en la población mexicana dificultó el avance de investigaciones que cuestionaban a esta iglesia o que hablaban de otras iglesias en crecimiento o nuevas opciones de religiosidad. La Iglesia Católica tuvo un poderío incuestionable hasta el siglo XIX en México, hasta que las iglesias protestantes empezaron a ganar fuerza en el comienzo del siglo XX.

Ha existido en México como una corriente académica de estudios sobre la Sociología de la Religión, aunque de manera muy tímida con apenas artículos relacionados al tema, desde los años 30. El primer artículo en la *Revista Mexicana de Sociología* relacionado al fenómeno religioso fue "*Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber*" escrito por René Barragán (1939). 20 años después en 1959, Alain Birou escribió "*Religión e ideal en el pensamiento de Durkheim*" y un año después "*La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades*" de François Houtart(1960). Con base en los trabajos se puede concluir que empezó a aparecer más el estudio de la religión a través de la sociología a finales de los años 70. (Blancarte. 1992. Casillas. 1996)

El estudio de la pluralidad religiosa, de las iglesias y religiones no católicas tuvo en un inicio un tono de prejuicio, al estar relacionado con un escándalo, en 1979, que se generó por una demanda de expulsión del Instituto Lingüístico de Verano.(Casillas. 1996:70)

Lo que sucedió en esa ocasión fue que esta institución era financiada por iglesias evangélicas estadounidenses, en ese entonces se dedicaban a traducir la Biblia a lenguas indígenas. Dicha institución fue acusada de ser instrumento de penetración del gobierno norteamericano en el medio rural mexicano y a

finales de la década de los setenta fue expulsada del país, a pesar de que nunca se comprobaron las acusaciones en su contra.

A partir de los años 80 se comenzaron a publicar de manera más concreta textos relacionados a los estudios del fenómeno religioso. Un punto de referencia para estas publicaciones fue la publicación por la editorial del Fondo de Cultura Económica, una traducción del libro *Sociology of Religion* compilado por Roland Robertson(1980). Este texto contenía artículos de Berger, Durkheim, Geertz, Marx, Lukmann, Troeltsch, Worsley, Weber, Wilson. Chiang (2012) se ubica a esta publicación como uno de los primeros grandes esfuerzos editoriales por difundir exponentes básicos del estudio de lo religioso en México.

En 1987, el Estado mexicano decide apoyar estudios sobre las actividades socio-religiosas de los grupos cristianos no católicos. Los encargados de este proyecto fueron: el Consejo Nacional de Población (CONAFE), el Colegio de la Frontera Norte y el Centro de Investigación y Estudios en Ciencias Sociales (CIESAS). (Chiang. 2012:134-135).

Además de la revisión anterior, fueron consultadas publicaciones de revistas académicas en Latinoamérica que trataran específicamente sobre estudios del fenómeno religioso y en algunos casos revistas de ciencias sociales que publicaron artículos relevantes sobre el estudio del fenómeno religioso.

Se escogieron 2 revistas por país, y fueron observados los números publicados en un período de 5 años, del 2013 al 2017. Los países fueron escogidos por su relevancia geográfica y académica en el contexto latinoamericano.

En esta indagación se recopiló un grupo de 243 artículos sobre religión en América Latina en este espacio de tiempo, por cuestiones de relevancia para la investigación se trabajó con 36 artículos.

Las revistas escogidas son presentadas a continuación:

México

- Revista Académica para el Estudio de las Religiones (Ya no es editada)
- Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales - UNAM

Argentina

- Revista Sociedad y Religión, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales- CONICET.
- Itinerantes. Revista de Historia y Religión, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Brasil

- Revista PLURA, Estudos de Religião, Associação Brasileira de História das Religiões.
- Revista de Estudos da Religião (REVER), PUC São Paulo.

Chile

- Revista Cultura & Religión.
- Revista Latinoamericana de Derecho y Religión.

Inspirándome en las líneas de investigación que Feria Arroyo (2011)² identifica a partir de su estado de la cuestión sobre el estudio del fenómeno religioso en México, presento las líneas de investigación que pude identificar al analizar los trabajos que se han hecho en America Latina sobre el fenómeno religioso.

Las líneas que identifico son:

- A. Relación del Estado y Religión
- B. Instituciones Religiosas y Cambio Social
- C. Nuevos Movimientos Religiosos
- D. Estudio de las Religiones desde la Comunicación

² *Religión y política; Influencia generada por las Organizaciones Religiosas en proporcionar el cambio social; Identidades Religiosas, Conversiones y los Nuevos movimientos religiosos*

A. Las investigaciones en la línea nombrada como “*Relación del Estado y Religión*” proponen una discusión sobre las relaciones entre el fenómeno religioso y los varios aspectos del fenómeno político, incluyendo la economía, el estado y los derechos de los ciudadanos.

En Latinoamérica y México existen varios trabajos que abordan este objeto de investigación desde el punto de vista del estudio del fenómeno religioso y desde puntos de vista de otros campos de las ciencias sociales. Los temas más encontrados en las revistas mexicanas con relación al fenómeno religioso fueron artículos sobre cuestiones relacionadas a Política y Estado. La pluralidad religiosa, el estado laico y sin intervención de grupos religiosos, la relación entre migración y grupos religiosos fueron temas encontrados de manera constante en las publicaciones analizadas.

Como afirmó Max Weber (1983) la religión puede servir para legitimar los sistemas políticos. Uno de los aspectos más estudiados de la historia de la religión es su potencial de manipulación política. En esta línea de investigación se habla de la relación complicada e inestable del estado y la iglesia católica en América Latina. Las alianzas o problemas entre estados dictatoriales y la iglesia católica, sus razones y las relaciones económicas entre la iglesia y el estado. La presencia de la Iglesia Católica en América Latina, más específicamente en México, conlleva una interacción de la jerarquía de la iglesia católica con el Estado. Estas interacciones son diversas en la cultura y en la historia mexicana ya que son: las tendencias doctrinales e ideológicas de la iglesia católica encontrándose con los intereses y tendencias ideológicas del Estado, estas dos partes mezcladas con los procesos sociales vividos por la población.

Algunos de los trabajos encontrados enfocan su investigación en las relaciones entre el Estado y las organizaciones religiosas no católicas o también llamadas “minorías religiosas”. Los líderes evangélicos se han mostrado interesados en presentarse como actores políticos en América Latina. Esta

tendencia de fuerte apropiación del espacio político, con una politización partidaria y construcción de opiniones de sus fieles, en América Latina tiene por los menos 15 años y en países como Brasil, Chile, México y Perú ya es una tendencia bastante fuerte. Esto representa un fenómeno interesante entre las iglesias protestantes pues su búsqueda de participación y poder político se contraponen directamente con los principios que históricamente defendió la reforma protestante de Martín Lutero, de la cual nació el propio Protestantismo. (Bustamante. 2017)

La laicidad de las instituciones políticas es un elemento central en las investigaciones de esta línea. El centro de interés en las investigaciones sobre laicidad es la búsqueda de un enfoque ideológico democrático de libertad e igualdad y una democracia social donde los sujetos no sean influenciados por sus líderes religiosos o sus creencias es el centro de interés en las investigaciones sobre laicidad. La libertad de culto, el uso de los símbolos religiosos en las actividades públicas y la igualdad religiosa es una discusión muy presente y relevante. La mayoría latinoamericana cristiana (católicos, protestantes y evangélicos) muchas veces presenta una fuerza política que disminuye el espacio de otras religiones, sin contar el innegable hegemonía católica hasta hoy vigente en los países latinoamericanos.

B. La segunda línea de investigación que identifiqué se refiere a las Instituciones Religiosas y Cambio Social.

Al hablar sobre el papel de la Iglesia católica como el mayor exponente del cristianismo, de organizaciones religiosas no católicas en procesos de cambio social y sobre la relación de la Iglesia católica y movimientos sociales, el análisis de los investigadores del campo religioso aporta al entendimiento de que sin importar el contexto político-histórico, la iglesia católica y las iglesias no católicas encuentran maneras de constituirse en la voz de las demandas de la población, aunque una institución del tamaño y con la historia de la Iglesia Católica

Apostólica Romana siempre tiene más voz que otras (Víctor Gabriel Muro 92, 94, 95).

Se puede observar una clase de proceso de reestructuración interna de las instituciones religiosas, cambiando la tradicional estrategia político institucional autoritaria por una estrategia pastoral más íntima. Esto aparece como una respuesta a nuevas olas de competición religiosa, de ideologías políticas y de vida en sí misma (Iván Vallier 1970).

Las iglesias protestantes *postdenominacionles*, de las cuales hablaré en esta investigación, son resultado de diferentes procesos de reestructuración interna de las iglesias protestantes. Estas reestructuraciones son una de las razones del nacimiento de estas iglesias sin denominación.

El proceso de cambio social en los grupos protestantes, partiendo de una línea weberiana, se debe a la relación de los grupos protestantes con la modernidad y la democracia (Jean Pierre Bastian 83, 93, 03). Se forman sociedades en las cuales las personas se acercan por motivos personales y reciben enseñanzas basadas en ideas liberales y democráticas, en palabras de Feria Arroyo (2011), “sociedades de pensamiento, integradas a partir de una adhesión individual y voluntaria, y en cuyos espacios se inculcaba una ideología liberal y fomentaban prácticas democráticas”(Arroyo. 2011:18).

Esto es diferente en los movimientos pentecostales pues éstos se alejan de la idea de prácticas democráticas, de ideologías liberales o sociedades de pensamiento. El pentecostalismo se acerca más al catolicismo que al protestantismo reformado, pues tiene ideales más corporativistas, enfoque mayor a las prácticas que al ejercicio del pensamiento y creencias “mágico-religiosas” (Feria Arroyo 2011).

Un fenómeno recurrente en los estudios de esta línea de investigación son las cuestiones de conversión religiosa nombradas anteriormente pero con especial relación con la migración. Redes sociales de inmigrantes han propiciado el surgimiento de nuevas iglesias y los cambios de religión entre lo

inmigrantes que llegan desde Latinoamérica a los Estados Unidos (Hernández, A., & O'Connor, M. I. 2013).

En este contexto de conversión religiosa entra la noción de “*conversión moralizante*”³ es una estrategia para convencer al sujeto que está en prisión de sus errores. El objetivo es llevar a este sujeto los valores de la religión, en este caso valores cristianos en general, y la comprensión de cómo debe de conducir su vida de ese punto en adelante.

Con esto quiero decir que en esta línea de investigación se habla de como las instituciones religiosas poseen propósitos sociales como la recuperación de presos o adictos en algún tipo de drogas y usan esto como estrategia proselitista.

El protestantismo se conoce hasta el día de hoy en Brasil como una religión de los “ex”. Esta visión popular se debe a que la mayoría de los protestantes dejaron algún tipo de actividad para seguir un nuevo estilo de vida, son ex adictos, ex ladrones o ex narcotraficantes; esto pasa por el hecho de que la sociedad en general conoce el trabajo de las iglesias protestantes tratando de ayudar socialmente a sujetos en situaciones de riesgo, vulnerabilidad o hasta criminalidad, pero junto a esto tratan de incorporar estas personas al contexto religioso de sus iglesias.

La promesa de un cambio de status social por medios económicos en iglesias protestantes donde se ha abrazado la doctrina de la prosperidad es enfatizado a todo instante. El objetivo de seguir a esta religión para ser bendecido por Dios y así poder tener dinero y obtener un cambio social es una idea es recurrente entre los fieles de clases bajas y medias. Una de las estrategias de estas iglesias, es el testimonios de personas que dicen haberse enriquecido después de ser fieles a Dios y a los líderes de la iglesia.

³ da Rosa Silva Junior, A. C. (2013). Ressocialização de presos a partir da religião: conversão moral e pluralismo na Associação de Proteção e Assistência aos Condenados (APAC). *Plura: Journal for the Study of Religion / Revista de Estudos de Religião*, 4(2), 71–98.

C. La tercera línea de investigación que identifiqué son los Nuevos Movimientos Religiosos.

La participación de los estudios antropológicos para realizar los primeros acercamientos, los estudios de la identidad religiosa y de la movilidad religiosa han tenido relevancia y espacio en América Latina. En esta línea de investigación se analizan los nuevos tipos de religiosidad que van naciendo. La iglesia católica siempre sirve de contraste por su hegemonía y tradición. En América Latina el pluralismo religioso es relativamente aceptado. Mientras las religiones ramificadas del cristianismo son vistas con normalidad, las religiones que no son ramificaciones de cristianismo no son bien vistas en lo general de las sociedades latinoamericanas. (Da Rosa Silva Junior, A. C. 2013).

La institución religiosa de la iglesia católica y su relación como institución eclesiástica con sus miembros es uno de los temas recurrentes en esta línea. Los miembros tienen una enorme diversidad de entendimientos e identidades aún siendo todos católicos. Esta diversidad muchas veces es la puerta para un cambio religioso, muchas veces los sujetos latinoamericanos son católicos por herencia familiar pero poseen diferentes creencias y no llevan una práctica del catolicismo apegada a los sacramentos, valores y prácticas religiosas del catolicismo. (Renée de la Torre 2006).

El concepto de "*movilidad religiosa*" contempla el cambio de religión de un sujeto. Puede ser por medio de la conversión clásica, la conversión activa (que son personas en constante búsqueda de una verdad religiosa) y la *apostasía* que habla de sujetos que después de experimentar varias religiones no encuentran sentido en ninguna y optan por alejarse de las religiones, sea con ideales de ateísmo o no. (Garma 99,04).

Por la cantidad de artículos encontrados hablando del protestantismo pentecostal y neopentecostal (incluyendo su creciente de fieles) puedo afirmar que las opciones religiosas no católicas más estudiadas en Latinoamérica es el protestantismo pentecostal y neopentecostal. La movilidad religiosa ha sido

fundamental para el aumento de participantes en las reuniones de estas iglesias, las características sensoriales de sus prácticas es un atractivo que llama la atención de los sujetos en búsqueda de un cambio religioso.

Existen diferencias entre protestantes históricos y protestantes pentecostales. Las diferencias son sus estructuras eclesiológicas y su concepto de movilidad religiosa. Los rasgos más comunes e identitarios de los pentecostales son sus prácticas en torno a formas sensoriales, mientras los protestantes históricos se enfocan en prácticas racionales. Los movimientos religiosos pentecostales se han presentado como una respuesta a la modernidad, conquistando espacios en el campo de oferta religiosa y pasando por procesos de re-sacralización del protestantismo. El pentecostalismo es un fenómeno religioso que surge y se consolida en este proceso de modernidad latinoamericana (Bustamante 2017).

El fenómeno juvenil en relación con el religioso muestra un distanciamiento creciente entre los jóvenes con las instancias religiosas convencionales. Actualmente las nuevas formas de religiosidad están demostrando ser más efectivas para comunicarse con los jóvenes. La tendencia es que los jóvenes ya no dicen “*a dónde pertenezco*”, sino, “*dónde me identifico*”. (Ariel Corpus 2014).

D. La cuarta línea de investigación que identifiqué es el Estudio de las Religiones desde la Comunicación.

La Comunicación es usada como una herramienta muy eficiente para comprender y explicar el fenómeno religioso. La religiosidad en los medios de comunicación contemporáneos posee un espacio de intervención de iglesias de distintas denominaciones, sobre todo pentecostales. Estas instituciones religiosas, en América Latina, tienen sus propios programas de radio compitiendo con programas de radio seculares, tienen desde producciones sin características profesionales hasta producciones con estándares seculares, producciones que fácilmente se comparan con producciones seculares. Los

usos de los medios para la transmisión de producciones discursivas y musicales religiosas dirigido a una audiencia específica son constantes en la modernidad (Miguel, G. E. 2017).

El discurso religioso que llama la atención de los sujetos en la modernidad y ha creado una búsqueda por un tipo determinado de experiencias religiosas, son enunciaciones relacionadas con milagros de "sanidad". En las expresiones mediáticas, las características que sustentan la religiosidad popular son potencializadas al obtener un alcance radial asumiendo facetas mediáticas.

Existe una producción cultural y material en el universo religioso. Entre católicos, protestantes, espiritualistas y otras religiones, la producción y distribución de productos por medio de editoras especializadas en este público es una producción de gran escala. Los bienes culturales y materiales del universo religioso en la actualidad van más allá del libro doctrinal. El consumo de objetos como ropas, objetos sacralizados, música y eventos ocupa un lugar destacado en los espacios de producción de bienes simbólicos. (Miguel, G. E. 2013).

La producción musical tiene gran relevancia en el campo religioso de la actualidad. Tal vez los sujetos no entiendan tanto de cuestiones teológicas, pero las letras de las canciones son discursos simplificados y más fáciles de comprender y recordar para los participantes de servicios religiosos, sobre todo protestantes. A partir de la aproximación musicológica por medio de la comunicación se profundiza el estudio y el entendimiento de ciertos fenómenos religiosos. (Cristián Guerra 2016).

Metodología observada en la revisión de literatura y en la construcción del Estado de la Cuestión

Los enfoques metodológicos utilizados en las publicaciones sobre el fenómeno religioso analizadas incluyeron el método etnográfico, entrevistas en profundidad y la observación participante.

Para la reconstrucción de debates alrededor de temas como por ejemplo la igualdad religiosa, se búsqueda hacerlo por medio de varias fuentes de información, por ejemplo: a) noticias sobre la igualdad religiosa en los principales diarios nacionales y la prensa evangélica, y b) entrevistas en profundidad a referentes evangélicos.

En investigaciones sobre nuevos movimientos religiosos se toman como muestra a integrantes de dichos movimientos religiosos ubicados en la localidad específica, determinada por el proyecto de investigación. Así a través de la técnica de la entrevista se búsqueda conocer motivos de la conversión religiosa y aspectos de su identidad cultural. Se analiza la información recabada para, por ejemplo, comprender que en ciertos casos al convertirse a una nueva religión, lo más importante para estos sujetos neófitos⁴ es su identidad religiosa y no su identidad cultural.

La participación de los estudios antropológicos para crear los primeros acercamientos, los estudios de la identidad religiosa y de la movilidad religiosa han tenido bastante relevancia y espacio en América Latina.

La análisis historiográfico, principalmente de fuentes hemerográficas y revisión de literatura sobre los fenómenos religiosos fue también una metodología encontrada.

⁴ neófito, ta.

1. Persona que se ha convertido recientemente a una religión, especialmente la que acaba de ser bautizada.

2. Persona que se ha adherido recientemente a una causa, una ideología, una colectividad, un partido político, etc..

Ejemplo: *el neófito es incapaz de percibir lo que capta un especialista al estudiar los resultados de un análisis o de un experimento*

CONCLUSIONES

Con los estudios previos analizados puedo concluir que el comienzo del estudio del fenómeno religioso en México fue históricamente tardío y por veces sin continuidad pero al mismo tiempo ha mostrado grandes avances en los últimos años.

En la actualidad las discusiones más relevantes han sido la secularización; las nuevas tendencias religiosas en crecimiento y aumento de la oferta religiosa no católica, que vienen acompañadas al mismo tiempo por un alejamiento de los sujetos más jóvenes de las instituciones religiosas tradicionales. Berger (2001) afirmó que uno de los grandes errores de teorías de secularización es afirmar que la modernización lleva “indudablemente” a la pérdida de la vivencia religiosa.

Analizando los abstracts de los artículos encontrados también se pudo encontrar que aproximadamente 40% de los artículos en Latinoamérica en los últimos 5 años tienen una temática sobre el pentecostalismo y un 15% tiene temática relacionada a las prácticas religiosas. El enfoque metodológico preponderante en las investigaciones analizadas fue el cualitativo con el uso de técnicas como: el método etnográfico, las entrevistas en profundidad, la observación participante, la investigación bibliográfica y el análisis historiográfico, como herramientas principales de análisis de la información y del campo.

Conviene apuntar que este trabajo de investigación ha tomado en cuenta tanto la importancia de la institución de la iglesia católica en México y en Latinoamérica como los estudios referentes a iglesias protestantes pentecostales. No obstante, el resultado del estado del arte atestigua que la investigación de los estudios religiosos sobre iglesias postdenominacionales, sobre formas sensoriales religiosas y sobre pentecostalización todavía necesita más aportes. En mi opinión, esta laguna debe ser atendida y su análisis amerita

un trabajo de investigación a largo plazo que presente con más riqueza los detalles de este fenómeno para el crecimiento del conocimiento del protestantismo y sus diferentes formas.

La tendencia de las iglesias protestantes a una cierta pentecostalización queda evidente en la sumatoria de trabajos analizados, lo cual hace parte de la tendencia postdenominacional. La búsqueda en iglesias protestantes, aún en las históricas, de prácticas religiosas en torno a formas sensoriales, es un hecho fundamental para la comprensión del fenómeno de las IPD⁵. El universo de las iglesias protestantes es realmente enorme, lleno de diferencias y peculiaridades, entonces me parece que lo más indicado es denotar esas grandes diferencias entre vertientes investigando, comprendiendo y explicando mejor los nuevos fenómenos.

6. Problema de Investigación

Las IPD representan una nueva forma de protestantismo que propone *nueva forma de organización, oferta religiosa no católica y religiosidad* en México. Enfocándose a una población de clase media, media alta y alta estas iglesias son parte de una tendencia de nuevos grupos sin denominación. Por más que poseen prácticas religiosas pentecostalizadas y características doctrinales de iglesias reformadas no caben en las categorías de iglesias históricas, pentecostales o neopentecostales y no muestran interés por integrarse a la estructura formal de estos tipos de Iglesias. Estas iglesias tienen sin duda un atractivo que llama la atención de un público específico que tiene una demanda por esta clase de experiencia religiosa.

Esta investigación pretende describir y explicar cómo la producción simbólica religiosa en estas iglesias, observada en la producción discursiva y musical religiosa de acuerdo con estándares seculares, genera emociones en los

⁵ Con la abreviación IPD me refiero a las Iglesias Postdenominacionales.

participantes de sus rituales que transmiten un sentido a los participantes y constituye *Formas Religiosas Sensoriales*.

7. Pregunta de Investigación

Se plantea la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo la producción simbólica religiosa de las *Iglesias Postdenominacionales* en el Área Metropolitana de Guadalajara produce sentido en los participantes de sus rituales?

8. Objetivos

El objetivo de esta investigación es explicar cómo la producción simbólica religiosa⁶ produce sentido en los participantes de los rituales de IPD. Con esto se pretende aportar mayor conocimiento al estudio de las IPD desde una perspectiva que se enfoque en *analizar las condiciones y situaciones en que se produce sentido* que conecte el mensaje de las iglesias con la realidad los participantes.

9. Hipótesis de trabajo

La hipótesis con la cual se está trabajando esta investigación es que las IPD producen, por medio de sus *discursos y producción musical religiosa de acuerdo con estándares seculares*, una *construcción de sentido* en los participantes de *sus rituales*.

Existe una producción simbólica religiosa presente en estas iglesias y son observables por medio de:

⁶ Por “producción simbólica” se comprende a la **producción discursiva y musical religiosa** de acuerdo con **estándares seculares**.

- La *producción discursiva religiosa* que se construyen con *estándares seculares* similares a los de un show de “Stand-Up Comedy”⁷.
- La *producción musical religiosa* que se construyen con *estándares seculares* similares a los de un show de Indie Rock⁸.

Por medio de la producción discursiva y musical los participantes conectan el mensaje que la iglesia difunde con su realidad y así crean significados propios para esto.

La religiosidad que se *práctica, reproduce y enseña* en estas iglesias tiene como núcleo aspectos sensoriales y estéticos, esto caracteriza esta religiosidad como una Forma Religiosa Sensorial.

10. Justificación

Para justificar esta investigación me pareció interesante encontrar bases de otros investigadores para ilustrar la relevancia e importancia de esta investigación, en esa búsqueda encontré la siguiente investigación sobre el protestantismo.

El 27 de octubre de 2017, Neha Sahgal, directora de investigación religiosa del Pew Research Center publicó el artículo “500 years after the Reformation, 5 facts about Protestants around the world”⁹ (500 años después de la Reforma,

⁷ Con “Stand-up Comedy” me refiero al estilo de comedia en el que un comediante se presenta frente a una audiencia en vivo, generalmente hablando directamente con ellos. En la comedia stand-up, el comediante suele recitar una sucesión acelerada de historias cómicas, chistes cortos llamados “bits” y frases de una línea, que constituyen lo que normalmente se llama un monólogo, una rutina o un acto.

⁸ Indie Rock es un género de música rock que se originó en los Estados Unidos y el Reino Unido en la década de los 70’s. Originalmente utilizado para describir sellos discográficos independientes, el término se asoció con la música que produjeron y se usó inicialmente de manera intercambiable con rock alternativo.

⁹ <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/10/27/500-years-after-the-reformation-5-facts-about-protestants-around-the-world/> Recuperado el 4 de mayo de 2019.

cinco hechos sobre los protestantes alrededor del mundo), exponiendo una serie de datos cuantitativos sobre la situación actual (2017) del protestantismo en el mundo, quinientos años después de la reforma protestante. En este artículo se muestran 5 puntos, con base en los números del protestantismo global, con informaciones relevantes para esta investigación.

1. El protestantismo a fines del 2010 representaba el 37% de los cristianos en el mundo, los católicos el 50% y los cristianos ortodoxos un 12% por ciento. En Europa Occidental, continente donde nació el protestantismo¹⁰, el decrecimiento de protestantes y el crecimiento de los mismo en otras partes del mundo ha sido tal que nueve de cada diez protestantes viven fuera de Europa en la actualidad de su investigación. En particular en países del hemisferio sur global.
2. En los Estados Unidos, la población protestante adulta pasó de 51% en 2007 a 47% en 2014. Esta disminución es más evidente en iglesias protestantes Históricas que pasaron de 18% en 2007 a 15% en 2014, al mismo tiempo que los adultos los Estados Unidos que no poseen afiliación religiosa pasaron de 16% en 2007 a 23% en 2014.
3. En el caso de Latinoamérica los números muestran un cuadro diferente. En América Latina viven cerca de 40% de los católicos del mundo, aún así el crecimiento del protestantismo ha sido considerable.

3.1. En el 2014 el Centro Pew condujo la investigación *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region* (Religión en Latinoamérica: extensión del cambio en una región históricamente católica), en la que fueron estudiados 19 países, entre ellos México. 9% de los entrevistados respondió que fue formado en una familia protestante y 19% se consideró protestante en ese entonces, lo que muestra que el

¹⁰ Más específicamente en Alemania.

número de conversos fue más del doble que el de los provenientes de un hogar protestante.

3.2.El 84% de los entrevistados dijo haber sido formado en una familia católica, no obstante solo el 69% se consideró católico en ese entonces. La pérdida de sujetos fue de 15%.

3.3.En los resultados de la investigación se concluyó que los protestantes latinoamericanos poseen una mayor noción de compromiso con su religión que los católicos y en general son más conservadores “*en temas como divorcio, aborto, matrimonios entre personas del mismo sexo y normas de género*”.

4. La investigación apuntó que de todas las opciones de iglesias protestantes las iglesias Pentecostales e iglesias con prácticas pentecostales son las que presenta mayor crecimiento.

4.1. En Latinoamérica el pentecostalismo es predominante, 75 a 80% de los protestantes latinoamericanos son de iglesias pentecostales o con prácticas pentecostales.

5. En Europa occidental el fenómeno más interesante es que los sujetos que se declaran católicos y los sujetos que se declaran protestantes son cada vez más similares en cuestiones teológicas. por ejemplo en cuanto a la forma de tener salvación. La investigación del Pew Research Center en 2017 señaló que en 15 países de la Europa occidental la visión prevaleciente en protestantes y católicos sobre la salvación es que para alcanzar la salvación son necesarias buenas obras y fe en Dios.

5.1.Esto quiere decir que, “*menos gente responde que solamente la fe conduce a la salvación (Sola fide, en latín)*”, convicción que fue el centro de la tesis de Martín Lutero contra el catolicismo romano en el siglo XVI.

Los datos de este artículo muestran que el crecimiento del protestantismo en América Latina es un fenómeno que inquieta e interesa a los estudios del fenómeno religioso por presentar una tendencia contraria a la de los países de tradición protestante histórica. Además, es interesante entender y explicar en el caso de las IPD que es lo que tienen de atractivo para que las personas atiendan a sus reuniones y cómo a partir de la producción simbólica de estas iglesias los participantes de sus reuniones producen sentido.

A partir de los hallazgos y conclusiones del estado de la cuestión se puede observar en las discusiones actuales del estudio del fenómeno religioso que el tema de las IPD es actual, relevante y carece de información.

Este tema engloba discusiones sobre secularización, las nuevas tendencias religiosas en crecimiento en Latinoamérica, aumento de la diversidad religiosa, el alejamiento de los sujetos de las instituciones religiosas tradicionales, la modernización y la pentecostalización en las iglesias protestantes.

Esta investigación pretende proveer a la sociedad y al campo de estudio tanto de la comunicación como del fenómeno religioso una información importante sobre la identidad religiosas de las IPD y una comprensión mayor de la importancia de las formas religiosas sensoriales en la experiencia religiosas protestante.

La producción discursiva y musical de estas iglesias produce sentido en los participantes de sus rituales y, de esta manera, enfoca su religiosidad mayoritariamente en cuestiones sensoriales. Esto constituye una forma religiosa sensorial. Es por este motivo que la comprensión de la religiosidad de las IPD y su producción simbólica por medio de la producción discursiva y musical religiosa es de gran relevancia social debido a que se abre la posibilidad de entender y explicar un nuevo tipo de religiosidad, en el contexto de la modernidad, en Latinoamérica.

La autora Renée de la Torre, en su texto sobre “*Comunicación como acto creador de la identidad religiosa*” afirma que para estudiar una religión como sistema cultural se debe buscar las articulaciones que hacen posible que el sentido conecte diferentes niveles de realidad con distintas formas de darle significado. Entre estas articulaciones que De la Torre menciona está “los rituales como dispositivos de motivaciones y emociones de los creyentes” y es aquí donde podemos estudiar a partir de la Comunicación la construcción social de una religiosidad. (De la Torre. 1994:9).

Esta investigación pretende entender la religiosidad de las IPD a partir de cómo la producción discursiva y musical de sus rituales despiertan emociones en los participantes, haciendo posible que el sentido de estas producciones se conecte con la realidad de estos sujetos y cree un significado para ellos. Esta es la importancia de observar este fenómeno a partir de la Comunicación.

11. Marco teórico-conceptual

Práctica social y prácticas religiosas

¿Qué es una práctica religiosa? En este trabajo de investigación, uno de los conceptos clave y que le da dirección a todo el entendimiento de la investigación es el concepto de Práctica Religiosa. Para responder esta indagación, primero necesitamos entender qué es una práctica social ya que se parte del principio que una práctica religiosa es una práctica social.

Las prácticas sociales van desde la manera en la que comemos, con tenedores en vez de con las manos o el acto de leer un libro, hasta cosas más profundas, un ejemplo puede ser una serie de actitudes que se denominan “corrupción”.

Ir a la iglesia y en el ambiente y en el momento del culto hacer acciones como orar, repetir lo que dice el pastor, leer la biblia, arrodillarse, levantar las manos, saltar, cantar, llorar, hablar en las llamadas “lenguas espirituales”, desmayar, orar

por otras personas; en otros momentos fuera del culto, hacer “evangelización” en la calle, hacer comida y dar para personas en situación de riesgo, todo esto hace parte de una práctica social. Las prácticas sociales representan manifestaciones culturales de cierta institución y cultura, las iglesias protestantes no están exentas de esto.

El concepto de práctica social originalmente surgió con Marx en el Materialismo Histórico, la práctica social es esencialmente la vida social, sin misticismos o teorías que puedan maquillar la realidad, es simplemente lo que es, al entender la práctica social de los sujetos, en su opinión podríamos entender mejor el propio sujeto. (Marx, 1845).

La práctica social relaciona lo consciente y lo inconsciente, lo racional y lo irracional, para poner en mismo nivel el poder racional y el poder del sujeto a fin de que dialoguen juntos en la producción de conocimiento. El papel de las Ciencias Sociales aquí debe de ser renunciar a dicotomías conceptuales que cubren los procesos por los cuales los hechos sociales ocurren. El concepto de *habitus*, en esta misma línea de pensamiento, búsqueda superar las dicotomías en las teorías sociales, uniendo las prácticas cotidianas al conocimiento moral de la sociedad. (Bourdieu, 2005).

La consideración de la práctica religiosa como social y la configuración de ésta envuelve aspectos a partir de los cuales se puede abordar estas práctica. Para Kant la pragmática consistía en la ética de la práctica, ésta lleva a definir el foco del nuevo sistema al ver coherencia y el conocimiento con la vida práctica a través de acciones (Nascimento, 2012:1).

En los estudios de lingüística de Émile Benveniste en la publicación de “Problemas de Lingüística Geral (PLG)” afirma que:

“Es en la práctica social, como en el ejercicio de la lengua, en

*esta relación de comunicación interhumana, donde habrán de ser descubiertos los rasgos comunes de su funcionamiento [de la relación lengua-sociedad], pues el hombre continua siendo –y cada vez mas—un objeto a ser descubierto (...)*¹¹
(Benveniste, 1999:106).

Giddens(1995) en *La constitución de la sociedad* presenta la teoría de la estructuración como oposición al *estructural-funcionalismo* de Parsons, donde la estructura está sobre cualquier tipo de acción que el sujeto pueda hacer. En palabras de Giddens:

“(...) Si las sociologías de la comprensión se fundan, por así decir, en un imperialismo del sujeto, el funcionalismo y el estructuralismo proponen un imperialismo del objeto social. Una de mis principales ambiciones cuando formulo la teoría de la estructuración es poner fin a esas dos ambiciones imperiales (...)” (Giddens, 1995: 40).

La teoría de la estructuración explica cómo las prácticas sociales son producidas y reproducidas, ya que para esta teoría las *prácticas sociales son acciones ordenadas y que se repiten en el tiempo y espacio*, los “actores sociales” recrean por medio de los mismos medios por los que se expresan y que los configuran como actores. Giddens consideró que se debe de estudiar e investigar las prácticas sociales ordenadas en tiempo y espacio.

¹¹ “É na prática social, como no exercício da língua, nesta relação de comunicação inter-humana, onde haverão de ser descobertos os traços comuns do seu funcionamento [da relação língua-sociedade], pois o homem continua sendo –e cada vez mais—um objeto a ser descoberto(...)”

Giddens le da énfasis al estudio de la vida cotidiana, una herramienta muy utilizada en el campo de la Comunicación, la idea es entender la conciencia práctica de los sujetos que actúan en estas determinadas prácticas sociales, entender los motivos y sentidos que estos sujetos le dan a estas prácticas. Las prácticas de la vida cotidiana pasan por un proceso de rutinización cuando se repiten varias veces y el sujeto deja de tener conciencia de estas prácticas y su relación con el sentido y la motivación, así se da lo que Giddens llama de recursividad.

Giddens en *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico* habló de la teoría de la estructuración y con esto hace un análisis de la manera en la que los sujetos, a través de sus prácticas sociales, producen y reproducen la sociedad. La estructura, que no está situada en tiempo y espacio, tiene a las prácticas sociales como la manera de existir, siempre en la medida en que se siga actualizando orientando la conducta de los agentes humanos (Giddens. 2001). Es evidente que la persistencia de ciertas prácticas sociales están directamente relacionada con su institucionalización que se puede observar en los sujetos que son miembros de instituciones en el caso de las iglesias protestantes postdenominacionales.

La existencia de una iglesia por ejemplo, se produce en la medida en que las prácticas sociales se van reproduciendo en el tiempo y espacio, luego se van rutinizando y siempre recreando con el auxilio de recursos diversos como los roles de cada sujeto en la comunidad de la iglesia y el constante control moral sobre los sujetos de los propios pares y no solamente de las autoridades eclesiásticas.

Práctica Religiosa

Debemos también entender que la religión hace parte importante del pasado de nuestras culturas y también es una columna del presente cultural que

modifica o mantiene rasgos culturales o de poder en la sociedad. Las religiones están sujetas a las variables de su época. Así como la religión trata de cambiar al ser humano por diversos motivos o razones, ella también es cambiada por el ser humano con sus variables e influencias externas.

Las prácticas religiosas son identificadas como experiencias religiosas colectivas, ritos y cultos por Durkheim. En esta visión esto permiten crear una cohesión en comunidad de creyentes alrededor de dichas prácticas que trascienden a los actores, lo cual explica la diferencia entre una religión y una creencia mística o de magia, pues sólo una religión tiene las herramientas necesarias para crear una comunidad de creyentes comprometidos con la propia comunidad.(Durkheim.1912)¹²

En la religión, las acciones y prácticas cotidianas observables son los conjuntos de ritos, rituales y acciones que llevan un sentido dado por los sujetos o por la institución. Estas acciones siempre dependen del conjunto de interacciones entre los miembros de la comunidad dado que no se puede ser de una iglesia protestante siendo una persona sola, son interacciones que vinculan el fenómeno religioso a la vida cotidiana de los sujetos que profesan esa creencia.

Los creyentes de iglesias pentecostales adoptan prácticas en su vida cotidiana, como dejar de beber alcohol o consumir otro tipo de drogas, la unión de las parejas de manera legal y la responsabilidad de los esposos en la manutención de sus familias.(Muñoz Vega. 2010)¹³. El cumplimiento de las normas y valores de la religión es vital para los protestantes. La música cristiana refuerza las prácticas y creencias que los fieles deben cumplir, sirve también como una especie de apoyo en la vida cotidiana. (Garma, 2008).

¹² **Durkheim**, en *“Las formas elementales de la vida religiosa”*(1912)

¹³ **Muñoz Vega**, en *“Más allá del espíritu: Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales”* (2010)

Esto refuerza la hipótesis de que la producción musical de las iglesias protestantes es un aspecto central en la distribución del mensaje que quieren transmitir. Es la mediación ideal ya que viene acompañada de un ritmo y una melodía agradable. En el caso de las IPD es explícito pues la secularización presente en la iglesia llevó a la producción musical a estándares seculares.

Las prácticas religiosas protestantes son muy variadas, en esta investigación dividiremos las prácticas como SENSORIALES y RACIONALES.

El uso de estos “dones de lenguas”, llamados de “glosolalia” por autores como Garma, son elementos que separan y distinguen a los pentecostales entre otras denominaciones, religiones y entre los propios pares con el sujeto que posee o no dicho don. Los sujetos que poseen este don tienden a ser vistos como más espirituales, santos o cercanos al Espíritu Santo que los demás. (Garma. 2004).

Las prácticas como la curación por la fe, exorcismo y ceremonias con ciertas clases de trance, también son características sensoriales y utilizadas diariamente en cultos pentecostales. Una característica notable en la diferenciación entre las prácticas pentecostales y las de otras religiones con ciertos tipos de trance es que para los pentecostales el espíritu al que reciben es el Espíritu Santo, mientras que los espiritualistas de otras religiones reciben todo tipo de espíritus.

Los espiritualistas, por ejemplo, no utilizan la *glosolalia* en sus rituales, confirmando que es una práctica religiosa característica pentecostal protestante.

El combate al alcoholismo, el combate a la violencia intrafamiliar y el apoyo a los migrantes en situaciones de riesgo económico o social, también son prácticas religiosas sostenidas por protestantes. Dichas prácticas poseen características que las engloban dentro de la categoría sensorial.(Ortiz. 1990; Garma. 2004)

Las prácticas religiosas protestantes racionales son las prácticas que se caracterizan por ejercitar el intelecto de los creyentes. Lo que se denominará como práctica racional en esta investigación son prácticas como la lectura y estudio de la Biblia, la oración, asiduidad a la escuela dominical, el estudio teológico y la reflexión al oír la predicación.

El concepto de prácticas religiosas que se propone en este trabajo luego de analizar varias definiciones diferentes es que las prácticas religiosas son materializaciones de las creencias de los miembros de iglesias protestantes. Son maneras con las cuales las personas viven en su vida cotidiana su religiosidad.

Producción Simbólica

En esta investigación la producción simbólica se plantea primeramente con el concepto de *capital simbólico* de Pierre Bourdieu. Este concepto consiste en propiedades “*impalpables, inefables y cuasi-carismáticas*” que son inherentes a la naturaleza misma del ser humano.(Mena-Méndez, D., Fernández-Arner, E., & Ferrán-Fernández, Y. 2017).

Ejemplos claros de capital simbólico en contextos religiosos son la reputación, el prestigio, el talento, el *don* y la honestidad. Bourdieu explica que el capital simbólico “*no es más que el capital económico o cultural en cuanto conocido y reconocido*”.(Bourdieu. 1987:13-19).

Lo *simbólico*, es usado como una categoría conceptual de análisis en el campo de la Comunicación y posee relevancia en la construcción teórica de la comunicación. Para Luckmann la Comunicación es una acción social que utiliza signos de diferentes maneras.(Luckmann. 1996).

El concepto de universo simbólico es central en la propuesta de Berger y Luckmann. Lo simbólico en su visión es la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales. Lo simbólico en esta visión se construye mediante *objetivaciones sociales* y aporta al orden para la conexión subjetiva de la experiencia cotidiana. (García, M. R. 2015).

Sobre el concepto de *interaccionismo simbólico* Blumer afirma que “*La comunicación es simbólica, ya que nos comunicamos por medio del lenguaje y otros símbolos; es más, al comunicarnos creamos o producimos símbolos significativos*” (Blumer, 1969, p. 12).

Thompson explica lo simbólico, como:

“La concepción descriptiva de la cultura se refiere al conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas característicos de una sociedad particular o de un periodo histórico. La concepción simbólica desplaza el enfoque hacia un interés por el simbolismo: de acuerdo con ella, los fenómenos culturales son simbólicos, y el estudio de la cultura se interesa esencialmente por la interpretación de los símbolos y de la acción simbólica” (Thompson, 1993, p. 184).

La producción simbólica permite que una persona produzca y relacione sentido acerca de la realidad y de sí mismo. Esto sucede de acuerdo con la relación hecha por el sujeto con los mensajes que le son transmitidos, sus recursos simbólicos y referencias previas. A través de la producción simbólica se puede obtener una muestra empírica confiable de procesos de transformación de identidad. (Rego, M. V. 2008).

La *producción simbólica* representa las prácticas sociales en las cuales los mensajes se transmiten por distintas vías dejando una significación en la sociedad. En el caso de las IPD la producción simbólica ocupa un lugar de relevancia en la transmisión de su mensaje. En los rituales de estas iglesias se comparten el mensaje por medio de signos y símbolos que son, por su vez, mediados por *producciones discursivas y musicales con estándares seculares*

que tienen la capacidad de construir sentido colectivo que trascienda la identidad individual de un contexto en un periodo socio-histórico concreto.(Mena-Méndez, D., Fernández-Arner, E., & Ferrán-Fernández, Y. 2017).

La producción simbólica es un detonante en la reproducción de la comunidad religiosa de estas iglesias. La producción simbólica posee capacidad de subjetivación y socialización¹⁴: *“las prácticas culturales son las principales detentadoras del encargo social de producir comunidad y vida propia, de alimentar los procesos de subjetivación y socialización, y es en ello donde reposa y se articula todo el potencial de su creciente valor simbólico”* (Brea, 2009, p. 13).

En conclusión, la *producción simbólica* en esta investigación se entiende por las prácticas donde circula la información y el contenido simbólico que las IPD pretenden transmitir a los participantes de sus rituales. Estos participantes por su parte producen con esta producción simbólica sentido y significación de estos fenómenos.

Esta investigación observa este fenómeno a partir de la Comunicación pues la comunicación es un proceso de producción y mediación de conocimientos o información, lo cual permite entender la producción y reproducción de las estructuras sociales y de sentido en el contexto de estas iglesias.

Formas Sensoriales Religiosas

Para hablar de las Formas Sensoriales Religiosas, primero me gustaría hacer una contextualización argumentativa y conceptual a través de la autora B. Meyer (2018) que afirma que la experiencia de pentecostés es parte fundamental y central en el cristianismo ya que es el punto que marca la

¹⁴ (Mena-Méndez, D., Fernández-Arner, E., & Ferrán-Fernández, Y. 2017).

sustitución de Jesús Cristo por el Espíritu Santo. El Pentecostalismo que surgió aproximadamente hace 100 años, propuso una nueva forma de religiosidad y relación con Dios.

Meyer explica al pentecostalismo a través de la estética de persuasión y el concepto de formas sensoriales para denotar la gran importancia que tienen las sensaciones en el pentecostalismo. Cuando el pentecostalismo enfatiza las sensaciones corporales de los sujetos como prueba que define si éstos tuvieron la presencia y el poder del Espíritu Santo, transforma al cuerpo del sujeto en un definidor tanto de la verdad cuanto de la identidad. Existe una popularidad de las experiencias y sensaciones de lo sobrenatural en las comunidades religiosas, por más que el propio Weber fuera a tomar estas experiencias como cuestiones de “religiosidades mágicas.

Meyer(2018) denota cómo en el campo de los estudios religiosos las iglesias pentecostales se han transformado en asuntos centrales para el estudio del Cristianismo. Meyer afirma que el Pentecostalismo proporciona, en la visión de Ruth Marshall, el *“arquetipo contemporáneo del Cristianismo como una ‘comunidad sin una institución’, mas una comunidad de un nuevo tipo, propia de las formas de conexión difusas, individualizadas y no isomórficas de nuestro mundo globalizado”*(Marshall. 2009:208), que lo que quiere decir es que las iglesias pentecostales poseen la lógica de funcionamiento de redes globales para aproximar sus adeptos de todo el mundo a través de un “mensaje transponible” y “prácticas portátiles” (Csordas, 2004, p. 4-5).

La presencia del Espíritu Santo en el cuerpo del creyente hace del cuerpo del mismo, en la visión de Meyer, un receptáculo del poder divino. Las experiencias afloran emociones y esa es una de las características más prominentes de las iglesias pentecostales, su apelación sensorial. Dicha experiencia de la presencia divina en el cuerpo humano, en la visión de Meyer, necesita una cierta estética religiosa específica. No es algo que simplemente

sucede de la nada mientras el sujeto está en su trabajo o haciendo otras actividades, en general esto parte de una serie de acontecimientos y de la suma de varios factores diferentes.

Meyer hace una crítica hacia la visión limitada del Pentecostalismo a través del Protestantismo. La autora entiende que la visión protestante concede cierto privilegio a la visión específica de que el Protestantismo es una religión racional, intelectual, que rechaza cuestiones místicas y mágicas, una religión que por ser tan racional ya trascendió la estancia del cuerpo y la necesidad de cuestiones de naturaleza sensorial.

Con esto, el protestantismo rechaza el valor de lo que la autora llama de “materialidad” como por ejemplo el cuerpo. Otra crítica interesante que Meyer hace es una crítica a la separación entre la estética y el protestantismo, y el rechazo de Weber a las formas.

En “*La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*”, Max Weber explicó cómo el Protestantismo Calvinista, promovió el sistema económico del capitalismo (Weber, 1920)¹⁵. Por más que Meyer aplauda el trabajo del clásico Weber, la autora declara que su argumento central es que la dimensión sensorial del Pentecostalismo la lleva a hacer una revisión crítica de la división de Weber de las experiencias religiosas que son:

- **Religiosidad Mágica**, que consiste en la atribución de poder a las prácticas religiosas, rituales, etc...
- **Religiones de Salvación**, que consisten en cuestiones racionales, que dispensan rituales religiosos.

Esta distinción entre religiosidades queda explícita en el texto “*Rechazos Religiosos del Mundo y Sus Direcciones*” donde Weber(1948, p.341) habla sobre

¹⁵ WEBER, M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated and edited by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner’s Sons, 1920.

estética y la relación entre la religiosidad mágica y el arte. Weber entiende que la relación entre religión y arte es una relación de lo más antigua de la religión, donde la religiosidad estaba limitada a ser entendida por medio de bailes, construcciones y diversas materialidades que auxiliaran a que los sujetos entendieran esto como algo real; esta es la religiosidad mágica para Weber, una religiosidad estereotipada, e inferior racional e intelectualmente hablando a comparación de la religiosidad de las religiones de salvación, donde se valorizan los lazos entre adeptos de la comunidad antes que la familia, la fé en lo que no se ve antes que el placer de lo terreno.

Para Weber la religiosidad que promueve un distanciamiento de lo secular (en lo secular se incluye el arte y la estética) es superior a la que no lo promueve, Meyer menciona la siguiente cita de Weber para argumentar esta idea:

“El arte como soporte de medios mágicos es, para la ética religiosa de la fraternidad, así como para el rigorismo apriorístico, no sólo depreciada, como se pone directamente en sospechas. Por un lado, la sublimación de la ética religiosa y la búsqueda de la salvación y, por otro lado, el desdoblamiento de la legalidad del propio arte tienden ya en sí a la conformación de una relación de tensión progresiva. Toda la religiosidad de redención sublimada tiene en vista solamente el sentido, y no la forma, de las cosas y acciones relevantes para la salvación. Ella desprecia la forma como siendo algo muy fortuito, de la criatura, carente de sentido” (Weber, 1948, p. 341).

Meyer afirma que Weber por una parte sugiere que el arte es una clase de blasfemia en potencia, pero entiende que la relación entre arte y religión podría ser “restaurada” cuando dice: *“Cuanto más desearon ser religiones de masa universalistas y fueron, por lo tanto, dirigidas a la propaganda emocional y a los llamados de masa, más sistemáticos se convirtieron en sus alianzas con el arte.”* (Weber, 1948, p. 343). Para llegar a niveles globales las religiones tiene que

sacrificar la racionalidad religiosa y unirse más con el arte, esta es la idea principal de Weber en esta afirmación.

El deseo de masificación del cristianismo viene desde sus orígenes, el protestantismo y el pentecostalismo no se alejó de este deseo, con lo cual me parece explícito la razón de por qué la presencia del arte en estas religiones.

Ahora, para Meyer el Pentecostalismo va en contra de la idea de Weber. Para argumentar este punto de vista se remete al trabajo de Bernice Martin que afirmó sobre el Pentecostalismo que este:

“Es obviamente una religión de salvación, es notoria y potentemente una ética de la fraternidad, y así era de esperar que asuma una postura anti-arte. Por otro lado, la caracterización de Weber de los elementos de eficacia "mágica" tradicionalmente mediada a través de las prácticas estéticas que se utilizan de música, gestos y danzas también posee una aplicación persuasiva en las prácticas litúrgicas pentecostales y en las performances carismáticas, a pesar del papel atribuido por Weber a las arquitecturas sagradas y a los artefactos ser menos obvio en el caso Pentecostal. Además, el Pentecostalismo, descendiente del Metodismo y su tradición del ‘corazón calentado’, claramente encaja en la caracterización de Weber de una religión universalista dirigida al llamamiento a las masas, que utiliza

medios estéticos como vehículos de 'propaganda emocional'
” (Martin. 2006, p. 141)¹⁶.

Al analizar el Pentecostalismo a través de esta perspectiva y compararlo con el modelo weberiano, queda claro que el Pentecostalismo, con todas sus complejidades, simplemente no encaja de forma total en el modelo de Weber. Martin (2006: 143).

Sobre el uso de tecnologías de comunicación y la música por el Pentecostalismo Martin dice que el "*estilo de adoración en el que los Dones del Espíritu se manifiestan a través de la glosolalia, la profecía, la curación y de otros carismas*"... "*son, indiscutiblemente, modos estéticos de la acción humana, ya que poseen forma así como contenido y mensaje, de los cuales son inextricables.*" (Meyer, Verrips, 2008, p.22-24)¹⁷.

Meyer presenta la noción de forma/religiosidad sensorial con la cual es posible comprender la experiencia pentecostal de la presencia del Espíritu Santo. Meyer argumenta a través de Immanuel Kant que el arte es el dominio de lo estético¹⁸. Habla de algunas de las semejanzas del arte y de la religión como el potencial de aflorar experiencias, sensaciones y emociones. Otra carta de argumentación

¹⁶ É obviamente uma religião de salvação, é notória e potentemente uma ética da fraternidade, e assim era de se esperar que assumia uma postura anti-arte. Por outro lado, a caracterização de Weber dos elementos de eficácia "mágica" tradicionalmente mediada através das práticas estéticas que se utilizam de música, gestual e danças também possui uma aplicação persuasiva nas práticas litúrgicas pentecostais e nas performances carismáticas, apesar do papel atribuído por Weber às arquiteturas sagradas e aos artefatos ser menos óbvio no caso Pentecostal. Além disso, o Pentecostalismo, descendente do Metodismo e sua tradição do *coração aquecido*, claramente se encaixa na caracterização de Weber de uma religião universalista direcionada ao apelo às massas, que utiliza mídias estéticas como veículos de "propaganda emocional".

Encontrado en - Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 13-45 ago./dez. 2018

¹⁷ MEYER, Birgit; VERRIPS, Jojada. Aesthetics. In: MORGAN, David (Org.). Key Words in Religion, Media and Culture. Basingstoke: Routledge, 2008.

¹⁸ KANT, Immanuel. Kritik der Urteilkraft. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

de Meyer es el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher (apud Hoenderdaal, 1948, p. 81)¹⁹ que consideró el arte y la religión como “dos almas amigas”(pág. 26), pero aún así veía el esteticismo todavía muy asociado al catolicismo y esto como un riesgo de que se adorara al arte sacra y a la iglesias institucional en vez de a Dios.

Meyer afirma que “*las formas religiosas cargan una estética de persuasión específica, a través de la cual una presencia divina transcendental debe ser percibida como real y poderosa*”(pág. 27).

En pocas palabras lo que quiere decir Meyer es que en el estudio da religión, sobre todo de la religión protestante, la forma recibe poca atención y es vista como una distracción. Este desprecio por la forma y la estética está directamente asociado a la idea weberiana de que las religiones de salvación son más elevadas intelectualmente al dejar la estética y la forma hacia atrás pues eso las aleja de lo sensorial y sentimental y acercaría a lo racional y “puro”, esta idea weberiana elimina la posibilidad de una crítica de la estética y de las maneras como las formas religiosas poseen apelación²⁰ y persuasión.

Las formas religiosas sensoriales poseen este poder de persuadir a los adeptos a que permanezcan en determinadas comunidades. Las producciones discursivas y musicales religiosas generan experiencias que causan este efecto persuasivo en los miembros.

La crítica que Meyer señala es que la visión de Weber de que la estética y el arte son usadas para servir como “*propaganda emocional y llamamiento a las masas*” frena el avance de la comprensión de este fenómeno. Lleva a la estética

¹⁹ HOENDERDAAL, Gerrit Jan. Religieuze existentie en aesthetische aanschouwing: een studie over het misverstand omtrent het aesthetische element in Schleier- machers wezensbepaling der religie. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1948.

²⁰Apelar : Recurrir a una persona o a una cosa para resolver un asunto.

al campo de los sentimientos irracionales y cuestionables, por esto Meyer hace la invitación a que se analice la religión como propiciadora de estética.

La conclusión a la que llego aquí es que las Formas Religiosas Sensoriales son religiosidades que no tienen las prácticas sensoriales solamente como algo externo, sino que el núcleo de su religiosidad es sensorial. La religiosidad en las Formas Religiosas Sensoriales es lo sensorial.

Forma Sensorial

Meyer explica que su concepto de *forma sensorial* surgió de la necesidad de abordar la forma y la estética religiosa de una manera que no sea desvalorizando las mismas y de la investigación de la autora sobre el pentecostalismo en Gana. Meyer pudo observar cómo lo físico y lo espiritual están directa e intrínsecamente relacionados en la religiosidad pentecostal.

Para construir el concepto de *forma sensorial*, Meyer se basó en la comprensión de la religión como una *práctica de mediación* entre los humanos y una divinidad.

La cuestión de la *mediación* intuye que existe una separación o distanciamiento entre los dos puntos, por eso la necesidad de una mediación, en este caso por medio de las *formas sensoriales*. La autora entiende la cuestión de la *forma* en este concepto como un dispositivo necesario para expresar la doctrina, las creencias, lo dicho racional de las religiones de salvación de Weber.

En palabras de la misma autora las formas sensoriales son:

- “...*modos autorizados de organizar e invocar acceso a lo transcendental que construyen el contenido (creencias, doctrinas, conjunto de símbolos) y las normas religiosas. Esas formas poseen un papel central en la modulación de los practicantes como sujetos religiosos,*

envolviéndolos en practicas particulares de culto y estándares de sentimiento. En consecuencia, formas sensoriales son parte de una estética religiosa específica, a la cual comanda un compromiso sensorial de los seres humanos entre sí y con lo divino, generando sensibilidades específicas.” (Meyer. 2018:29-30).

Las formas sensoriales no son sólo trivialidades e distracciones, las formas sensoriales demuestran lo que ya fue internalizado por los sujetos. No existe una adoración hacia los dones del Espíritu Santo, por lo contrario, los dones son la manera de demostrar y externalizar la adoración de estos sujetos hacia su Dios.

Las formas sensoriales pueden ser falseadas, es cierto, pero el conocimiento, la intelectualidad y la “santidad” moral también pueden ser falseadas. Los dones del Espíritu Santo no vienen, en las prácticas protestantes, apenas con el deseo de experimentar pero sí como resultado de una relación con esta persona que es el Espíritu Santo, en la representación de la trinidad.

Meyer explica las razones por las cuales existe una tendencia de búsqueda por formas sensoriales en a público cristiano protestante, la autora afirma que:

- *“El deseo de una conexión directa y portátil con el poder de Dios a través del Espíritu Santo es lo que hizo, y aún hace, que muchas personas migren a iglesias pentecostales/carismáticas y se vuelvan re-nacidas. Aunque, en principio, todos los re-nacidos sean aptos y calificados a incorporarlo, los pastores carismáticos son canales prioritarios del poder divino.”* (MEYER, 2018, pág 32).

Este entendimiento de Meyer apoya mi hipótesis que los sujetos se sienten atraídos por las prácticas sensoriales de una manera más intensa o simplemente

con mayor número de personas que a prácticas religiosas que no envuelvan cuestiones sensoriales.

Meyer encierra la explicación de este concepto cuando dice que:

- “*Analizar las prácticas de culto individuales y colectivas como formas sensoriales nos permite evidenciar los dispositivos y acciones concretas – la estructura da repetición autorizada – de las cuales depende la manifestación del Espíritu Santo en creyentes re-nacidos*” (Meyer. 2018:34).

Uno de los puntos que Meyer clarifica en mi mente y que me parece muy interesante es que por más que *las formas sensoriales proporcionan experiencias sentidas individualmente*, estas sensaciones religiosas *son producidas socialmente*. Por eso las formas sensoriales posibilitan e inducen la reproducción de experiencias específicas e *individuales*, pero al mismo tiempo partiendo de una *comunidad*

Esta investigación es un primer acercamiento al tema de las iglesias protestantes postdenominacionales y las formas sensoriales religiosas.

Iglesias Postdenominacionales

En el excelente texto sobre *Cristianismo Postdenominacional* Donald E. Miller habla, desde 1998, de los cambios en el estilo de adoración y en la estructura organizativa que transformaría, como ahora podemos ver, la forma en que se experimenta el cristianismo en la actualidad.

Desde 1998 Miller preveía como el estilo del cristianismo histórico/tradicional de himnos de siglos atrás, acompañado de una liturgia lenta y rutinaria sumado al peso burocrático de una institución social se estaba muriendo gradualmente.

En lugar de esta clase de iglesia, donde se incluyen tanto Históricas como Pentecostales, surgieron iglesias con nuevos paradigmas, elementos estilísticos y formas de organización más apropiados a la cultura posmoderna. Esta reforma, apunta Miller(1998), a diferencia de la reforma protestante liderada por Martín Lutero hace 502 años, desafía el medio a través del cual se articula el mensaje del cristianismo y no la doctrina en sí.

Apropiándose de las formas culturales contemporáneas, las IPD crearon un nuevo género de música de adoración; un nuevo estilo de organización del cristianismo institucional y una democratización del acceso a lo sagrado radicalizando el sacerdocio de todos los creyentes.

Miller observó esta tendencia dentro del cristianismo estadounidense en 1998 y la ilustra en su texto al describir la investigación sobre tres movimientos religiosos: *Calvary Chapel*, *Vineyard Christian Fellowship* y *Hope Chapel*, que surgieron desde mediados de la década de 1960 y en 1998 sumaban colectivamente más de mil congregaciones.

Desde el cristianismo primitivo, hasta hoy en día dentro del cristianismo y luego del protestantismo hay personas que se oponen al *status quo* doctrinal. Sujetos que comparten esta postura en contra de la gran corriente denominacionalista (con todas sus opciones y variedades) suelen apenas definirse como “*cristianos(as)*”. Por mucho que se pueda conocer de estos sujetos como “lobos solitarios” del protestantismo, a esta investigación le interesan las iglesias no denominacionales, comunidades que se organizaron para ser una oferta diferente en el menú religioso cristiano, alejándose de los tradicionalismos denominacionales.

Dichas congregaciones, de sujetos que buscan una opción religiosa cristiana alejada de las estructuras denominacionales y doctrinarias tradicionales, no poseen liturgia muy bien establecida o tradiciones teológicas particulares. Se

parecen a otras instituciones (denominacionales) por algunas cuestiones administrativas o teológicas (normalmente neo-pentecostal). Dicho parecido puede ser tanto involuntario, como debido a que comparten de una red comunicativa entre ellas, en cuyo caso se denominan congregaciones «postdenominacionales».

Según David Fitch muchos líderes jóvenes de iglesias locales están dispuestos a deshacerse de la tradición o denominación de la iglesia en la que crecieron, cuando se encuentran en desacuerdo con una vieja opinión que se resiste al cambio. Quieren empezar algo nuevo sin restricciones.²¹

Gianni Vattimo llamó a este fenómeno "*la tiranía de lo nuevo*", un fenómeno que la modernidad trajo consigo, del cual no se puede huir. Mantener el diálogo dentro de una denominación es un ejercicio que, en la opinión de Fitch, es muy valioso para los líderes desde el punto de vista teológico y cristiano.

Para Fitch es un error el que los sujetos de estas iglesias depositen su confianza, y en mi opinión, su lealtad y compromiso en la imagen de un pastor superestrella, o cómo diría Weber con mucho *carisma*, autónomo como la única autoridad que necesitan.

El argumento de Fitch y de los líderes contrarios a los movimientos postdenominacionalistas es que la denominación, representando la tradición, es necesaria como una historia de interpretación de las escrituras. Viendo desde esta perspectiva la asociación de la iglesia emergente con el postdenominacionalismo puede ser prematura.

Se concluye que las IPD son una tendencia y un grupo de iglesias que no posee ningún tipo de relación con otras denominaciones. Son iglesias independientes con prácticas racionales y sensoriales. Presentan un alto nivel

²¹ Fitch, D. (2006). Emergent Church and Post-denominationalism. *Missio Alliance*. Recuperado de <https://www.missioalliance.org/emergent-church-and-post-denominationalism> .

de secularización y centralidad en la producción musical con estándares seculares.

Iglesia

La sociología siempre se interesó por entender el fenómeno religioso, en el desarrollo de la “sociología de la religión”. El desarrollo de la sociología de la religión está asociado al origen mismo como menciona Beltrán Cely(2007)²² contando con los aportes de los 3 pilares de la sociología: Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber.

En el pensamiento Marxista las religiones son vistas como ideologías, sería un conjunto de preposiciones elaboradas, en la sociedad, con el fin de hacer aparentar los intereses de la clase dominante con el interés colectivo, así construyen una hegemonía de la clase. Es por esto que se le atribuye a Marx la oración “religión como opio del pueblo”.

Durkheim desde 1897 con “El suicidio” habló de la variedad de creencias existentes y de cómo esto conlleva una variedad de identidades religiosas, lo cual puede ayudar a tener una mayor y más profunda comprensión de los mecanismos de acción e integración humana en la sociedad. Inclusive Durkheim realiza una comparación entre los sujetos pertenecientes a una comunidad católica o protestante y su grado de cohesión social o de individualismo.

“Sin embargo, el gran aporte de Durkheim a la sociología de la religión lo encontramos en Las formas elementales de la vida religiosa (1912), trabajo que implica de por sí una distinción entre dos formas de organización religiosa: “las formas elementales –propias de sociedades donde prima la estructura comunitaria, es decir, “la solidaridad mecánica” y “las formas complejas” –desarrolladas en sociedades con una amplia división

²² Beltrán Cely, W. M. (2007). La sociología de la Religión: Una revisión del Estado del arte.

del trabajo, donde prima la “solidaridad orgánica”–.(Cely. 2007:77).

Los descubrimientos que Weber tuvo en sus estudios comparados sobre religión muestran conclusiones bastante relevantes para la comprensión del fenómeno religioso. En *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”* (1992) Weber hace una presentación de cómo la doctrina calvinista de la religión protestante tuvo efectos que ayudaron el desarrollo del espíritu del capitalismo. Beltrán Cely (2007) afirmó que con la tesis principal de *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”* Weber logró:

“problematizar la hipótesis propuesta previamente por Marx, según la cual la religión es un aparato ideológico que colabora en el sostenimiento de las estructuras sociales tradicionales, mostrando que los sistemas religiosos pueden representar también un papel vital en los procesos de cambio social, tal y como se da en el caso de la ética protestante y su influjo en el desarrollo del capitalismo.” (Cely. 2007:79).

De acuerdo con el pensamiento weberiano, Clifford Geertz definió a la religión como:

“...un sistema de símbolos que actúa para establecer en los hombres ciertos estados de ánimo y ciertas formas de motivación, muy poderosas, penetrantes y duraderas, mediante la formulación de concepciones de un orden general de existencia, y revistiendo esas concepciones de tal aura de facilidad que los estados de ánimo y las motivaciones se presentan como singularmente realistas” (Geertz, 2001: 89).

Existe un sentido común que relaciona el concepto de “iglesia” con la idea de un edificio que representa una institución. En esta investigación se trata el concepto de “iglesia” de acuerdo con su significado epistemológico y también su

significado bíblico visto que se está hablando de prácticas religiosas de iglesias protestantes, iglesias tales que parten del principio de que el norte direccionador de toda su creencia está en los escritos del conjunto de libros que conocemos como "Biblia".

El concepto iglesia, en el sitio web de la Real Academia Española se encuentra como "Del lat. tardío *ecclesiā*, y este del gr. *ἐκκλησία* *ekklēsia*; propiamente 'asamblea'."

En la reflexión de Aron, Weber pretende

"demostrar que las conductas de los hombres en las diversas sociedades sólo son inteligibles en el marco de una concepción general que estos hombres se hacen de su existencia; los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de esas visiones de mundo, hay que comprenderlas para comprender el comportamiento de los individuos y de los grupos, particularmente su comportamiento económico" (Aron. 1967: 529-530).

Bourdieu propone que una auténtica interpretación de Weber –a quien critica su excesiva importancia al carisma como fuerza creadora olvidando las condiciones sociales de la existencia de agentes religiosos– implica una ruptura fundamental: se debe subordinar el análisis de la lógica de las interacciones –que pueden establecerse entre agentes directamente en presencia– y, en particular, las estrategias que ellos se oponen, a la construcción de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones que ellos ocupan en el campo religioso, estructura que determina la forma que pueden tomar sus interacciones y la representación que pueden tener de ella. (Bourdieu 1971a, 5).

Para Bourdieu el campo religioso se construye alrededor de un cierto interés que está vinculado a la *“necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social”* (Bourdieu 1971b, 313).

Suarez (2006) entiende que en la visión de Bourdieu los laicos que están de alguna manera involucrados en el campo religioso, esperan que los agentes eclesiásticos *“satisfagan su interés realizando acciones y prácticas –mágicas o religiosas– “a fin de que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra”* (Bourdieu 1971a, 5).” (Suarez 2006). Siguiendo el pensamiento de Suarez sobre la visión de Bourdieu, este interés religioso (por soluciones mágicas), tiene relación con la demanda propiamente ideológica: la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de una existencia humana, y dándole los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarles justificaciones de existir como existen: es decir, en una posición social determinada (Bourdieu 1971a, 9).

Los miembros de una iglesia, en la visión de Bourdieu son sometidos o educados a aprender y actuar con un habitus religioso entendido como *“principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobre natural”* (Bourdieu 1971b, 319). Suarez (2006) detecta con precisión que lo que realmente está en disputa en el campo religioso es la producción y reproducción del habitus y el monopolio de los bienes de salvación:

La competencia por el poder religioso debe su especificidad [...] al hecho de que se pone en juego el monopolio del ejercicio legítimo de poder modificar durable y profundamente la práctica y la visión de mundo de los laicos, imponiéndoles e inculcándoles un habitus religioso

particular, es decir, una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento conforme a los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia. (Bourdieu 1971a, 11).

Nuevamente con el apoyo de Suarez, es evidente cómo Bourdieu entiende que la religión posee una cierta función ideológica que búsqueda *“la práctica y política de hacer absoluto lo relativo y de la legitimación de lo arbitrario”* (Bourdieu 1971b, 310), y de forma directa o indirecta corre por un poder de *“imposición (disimulada) de principios de estructuración de percepción y de pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social”* (Bourdieu 1971b, 300).

Con esta revisión sé concluye que el sentido de ser y permanecer como una comunidad en las iglesias protestantes es uno de sus principios fundamentales. En estas iglesias la idea de ser un “cuerpo” con varios “miembros” es central y constantemente reforzada por las producciones musicales y discursivas.

Religión

La religión es un "conjunto de discursos y prácticas, referentes a seres anteriores o superiores al ambiente natural y social, en relación a los cuales los fieles desarrollan una relación de dependencia y obligación “²³ según Otto Maduro (2009), esto demuestra cómo las prácticas religiosas son no solo parte importante, sino esencial, de la religión.

²³ Otto, M. (2009). Religión y exclusión/marginación*. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey. *Revista Cultura & Religión*, Vol 3, Iss 1, Pp 1-18 (2009), (1), 1.

Garma entiende cómo religión:

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

En este mismo sentido Garma entiende lo sobrenatural relacionado a la religión como a la *“relación de una colectividad de creyentes con seres o fuerzas a las cuales se otorgan atributos transcendentales considerados como sagrados”* (Garma. 2004).

En esta investigación se usará el mismo entendimiento y definición que usa Garma para religión. Escojo esta definición porque primeramente me parece una definición muy acertada del concepto, no tengo interés en formular una definición para el concepto pero si usar una definición que sea útil para mi investigación y porque retoma el punto de vista de aportadores de este campo con los cuales me siento cómodo para dialogar que son Emile Durkheim (1982) y Clifford Geertz (1988).

Secularización

Para entender el concepto de Secularización, las ideas de Weber, Durkheim y Gramsci son indispensables.

Weber ve este concepto como *el desencantamiento del mundo*, el defendía la existencia de una tendencia hacia la pérdida de creencias en lo

trascendental, sobrenatural, actos milagrosos y mágicos y en los seres divinos causantes de estos “hechos”. El supuesto desencantamiento del mundo se encontraba en la visión weberiana relacionado a la existencia de una tendencia hacia al racionalismo. Entonces básicamente la idea de Weber era que con el tiempo y la llegada eminente de la modernidad las personas se alejarían de creencias místicas y se acercarían al racionalismo y a creencias que él llamaba como de “salvación” así alejándose de las creencias mágicas y con necesidades más sensoriales.

Durkheim por otro lado se preocupó en analizar y comprender cómo el pensamiento religioso encontraría límites para su alcance de creencias mágicas y sobrenaturales al encontrarse con el avance del conocimiento científico.

Pensadores marxistas como el conocido Gramsci consideraban como inevitable, necesario y buena la desaparición de la religión ya que este acontecimiento acabaría con el papel nocivo que en su entendimiento tienen las religiones y los líderes religiosos

En pocas palabras lo que Garma (2004) dice sobre la secularización es que es un concepto que tiene varias tendencias y está sujeto a muchas variables que hacen difícil la labor de encontrar una única definición para este concepto.

Para trabajar en esta investigación, usaré la definición de los investigadores Geertz, Douglas y Turner que señalaron que la secularización de la cultura está conformada por *símbolos que comunican elementos de significación* a las personas que la comparten, entienden y viven en ella. Esto pasa en la religión ya que *es un sistema de construcción del sentido* y el manejo de los símbolos. En la religiosidad protestante postdenominacional la secularización es evidente si comparada con las iglesias históricas tradicionales. Se comunica a través de símbolos y elementos de significación un mensaje a los participantes de los cultos, y estos le dan un sentido a este mensaje.

Liderazgo Religioso

Las instituciones religiosas requieren de dirigentes para regular la distribución de los bienes de salvación como bien lo dijo anteriormente Max Weber(1983). El líder religioso, en el caso de esta investigación el pastor, como un sujeto que *“desempeña un papel destacado como el actor que participa, desempeña y conduce a los rituales y actos religiosos”*²⁴.

Es necesario para este líder poseer conocimiento profundo de los temas relacionados a su creencia, conocimientos que van más allá de los de un creyente común y corriente, con alguna preparación previa diferente al de los demás para ser visto como *“especialista”* alguien apto para distribuir conocimientos de la creencia que se profesa (Lewis. 1986; Morris. 1995).

A esto agrego que en iglesias Históricas esto implica que el líder religioso debe de haber ido a un seminario a estudiar Teología(si tiene una maestría o un doctorado o títulos que muestren más profundidad en los estudio es más bien visto aún), en iglesias Pentecostales implica que el líder religioso debe de haber ido a un seminario a estudiar Teología pero también debe de tener lo que llaman *“unción”*. En las iglesias Neo-Pentecostales este concepto es todavía más importante y necesario. Si un líder no posee preparación académica pero tiene unción, poco importa su falta de preparación en estudios pues la unción garantiza que será un vinculo lo sagrado y lo mundano, un vincula entre Dios y los fieles creyentes. Proporcionará experiencias de formas sensoriales religiosas por medio de sus dones espirituales.

Un vincula entre lo sagrado y lo mundano, un vincula entre Dios y los fieles creyentes

Para hablar de líderes religiosos Garma se regresa al clásico indispensable para este tema, Max Weber. Weber divide los líderes religiosos en

²⁴ Garma 2004:145

magos/brujos, profetas y sacerdotes. Garma señala dos conceptos que Weber trabajó y que son indispensables y de carácter fundamental para mi investigación, habla sobre el concepto de carisma y sobre la institucionalización.

Así señala Weber:

- *Debe entenderse por "carisma" la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro— o como enviados del dios, o como ejemplar y en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder... pues lo que importa es cómo se valora "por los dominados" carismáticos, por los "adeptos" (Weber, 1983:193).*

- Sobre el líder BRUJO/MAGO
 - El brujo es el líder tiene un poder especial (o *carisma*) que logra hacer con el que las divinidades atiendan a sus deseos particulares, tiene la “unción” especial que lo lleva a orar y que las cosas sucedan. Los líderes neopentecostales entran en esta categoría, por cuestiones de total similitud en su teología y práctica religiosa que depende de lo sensorial y sobrenatural, un culto neopentecostal no se caracteriza como tal sin un momento de uso o al menos de mención a dones espirituales o declaraciones positivas de que por medio de la fé Dios hará lo que el sujeto está determinando.
 - El brujo actúa de manera individual, a ejemplo de esto están las iglesias neopentecostales fundadas apenas por la “revelación” de Dios a un sujeto, un fenómeno muy conocido en Brasil en las comunidades pobres donde

existen más de 1 iglesia protestante diferente por calle, comparten a grandes rasgos la misma teología, los mismos rituales y reglas, pero la cúpula de líderes es diferente. En las IPD que esta investigación estudia, se observará este tipo de características, ¿cuál es la razón de ser una iglesia protestante más en Guadalajara? ¿cuál es la diferencia de estas iglesias a comparación de otras?

- El brujo es históricamente el más antiguo de los tipos de líderes religiosos. Este es un líder que mediante medios “mágicos” y sobrenaturales (angeles y demonios, hechizos, mala suerte y buena suerte, etc...) logra convencer a los sujetos a hacer lo que indica. El brujo actúa, principalmente, cuando alguien va a su encuentro.
- Sobre el líder PROFETA
 - La figura del profeta en la tradición bíblica está siempre relacionado con algún sujeto utilizado por Jehová para decirle a su pueblo cosas que ellos necesitan pero muchas veces no quieren oír también para llevar buenas noticias. Para Weber el profeta esta directamente relacionado con la práctica de la profecía. La profecía en la visión de Weber es más que un ejercicio intelectual o de discurso, lo más importante en ella para él es el rompimiento para con el *status quo*²⁵. Para explicar esto Weber señala 2 prácticas fundamentales: la profecía *ética* y la *ejemplar*.
 - La profecía ética: Se trata de un sujeto como Moisés o Juan Bautista que sirve como instrumento de una divinidad que le manda anunciar su voluntad, junto con una cierta norma de conducta moral.
 - La profecía ejemplar: Se trata de un sujeto que por medio de su ejemplo señala el camino a la salvación con su propia vida.

²⁵ “Prophecy is by no means an intellectual exercise in metaphysical or theological speculation [...]. But the essential criterion of prophecy is whether or not the message is a call to break with an established order” (op. cit., p. 35).

- Las 2 opciones de prácticas proféticas hacen críticas a las formas ya establecidas de relaciones sociales y muestran algo nuevo o una opción no observada por los demás. Un ejemplo que me parece interesante para el profeta en la visión de Weber es el Reverendo Martin Luther King Jr por toda su historia como un real militante contra en *status quo* de su época.
- El profeta en las palabras de Weber es “*puro portador personal de carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino*”²⁶, y no interesa el hecho de que lo que anuncie venga a renovar viejos preceptos o que funde nuevos, él tiene un mensaje y lo va a entregar. El profeta tiene su lado de semejanzas con el brujo y su lado de semejanzas con el sacerdote. El profeta depende de su carisma así como el brujo de sus dones espirituales, pero no tiene un interés económico o de atención como el mago, el profeta lleva la profecía a uno o mil, el mago quiere cuanta más gente posible para su público. Por otro lado el profeta no esta “sindicalizado” como el sacerdote y su mensaje tiene más similitud con la del sacerdote que con la del mago pues por más que sea muy emotivo así como el mago, lo que dice no es apenas una revelación pero tiene un contenido de cuño doctrinario con base normalmente en la biblia, en el caso de esta investigación.
- El brujo así como el profeta depende de su “*carisma*”, de su “*unción*”, y en el momento en el que deja de hacer milagros y maravillar o en el caso del profeta deja decir lo que va a pasar o mostrar una conexión especial con Dios, los adeptos lo empiezan a dejar pues no encuentran más los atractivos que los hicieron.

- Sobre el líder SACERDOTE

²⁶ Weber, Max Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva, México, Fondo de Cultura Económica, 1984; Capítulo V: “Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)”, pág. 356

- Weber comprende la función y actuación del sacerdote como diferente a la del brujo. El sacerdote, al que yo relaciono a iglesias Históricas, pertenece a una corporación religiosa, y posee un cierto compromiso casi partidario²⁷o gremista con la misma. El carisma del sacerdote es institucional, proviene de la institución/corporación de pastores que él representa (con la cual tiene vínculos como funcionario que recibe sueldo). Este tipo de líder se encuentra en las iglesias históricas (bautistas, presbiterianos, metodistas etc...) pero también en iglesias Pentecostales de tradición como la Asamblea de Dios. Los sacerdotes son funcionarios religiosos profesionales.
- *“La clase sacerdotal sistematiza el contenido de la profecía o de las tradiciones sagradas en el sentido de una articulación y adaptación casuístico-racional a los modos de pensar y de vivir de su propia capa y de los laicos dominados por ella”²⁸.*
- Una diferencia importante entre el sacerdote y las demás opciones es que no existe una dependencia tan grande del carisma personal, es como si un funcionario tuviera que ser simpático para que le pagaran, simplemente eso no existe. La cuestión intelectual, una ética de conducta religiosa específica, más el cumplimiento de sus deberes como funcionario es la fórmula perfecta para el éxito de un sacerdote. Los sacerdotes además de enseñar doctrina se encargan de delimitar lo que es profano y lo que es sagrado.

²⁷ “It is the hierarchical office that confers legitimate authority upon the priest as a member of a corporate enterprise of salvation” (op. cit., p. 47).

²⁸ Weber, Max Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva, México, Fondo de Cultura Económica, 1984; Capítulo V: “Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)”, pág. 370.

Iglesias Protestantes

Las iglesias protestantes son un grupo complejo que posee varias características diferentes pero al mismo tiempo estas están mezcladas en sus aspectos en común que mantiene estas iglesias como Protestantes.

Esta investigación parte del supuesto de que existen algunos grupos de comunidades protestantes, las Iglesias Históricas(que cómo su propio nombre dice son iglesias con más tradición histórica que vienen de la época de la Reforma Protestante), las Iglesias Pentecostales y las Iglesias Neopentecostales que aquí serán trabajadas junto al grupo de las Pentecostales por su mayor afinidad y semejanza (son comunidades más nuevas de 100 años o menos). Las IPD no están en estos grupo por el hecho de que no pertenecen a ninguna denominación pero son un grupo relativamente nuevo e independiente entre las iglesias protestantes.

Como mencionó Mora Muro (2013)²⁹ y De La Torre y Gutiérrez en “Creencias, prácticas y valores: un seguimiento longitudinal en reseñas Guadalajara 1996-2006”, llaman la atención los datos estadísticos sobre la transformación de las creencias religiosas, prácticas y valores en la ciudad de Guadalajara. Los autores presentan análisis profundos a las mutaciones que se dan al interior de cada creencia sin que por esto se dé un rompimiento institucional. Por eso con mucha claridad Mora Muro (2013) afirma que “es notable que en la actualidad no podemos hablar de religiones homogéneas, sino de construcciones individuales, de religiones híbridas o ‘a la carta’ ”.

Una de las grandes características de la religión cristiana es que durante los años pasó por diferentes separaciones, lo que llevó a grandes cambios no solamente en la vida de los cristianos sino en el mundo entero. Existen tres

²⁹ Mora Muro, J. I. (2013). Pluralización religiosa de América Latina. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, 34(133), 273–279.

grandes ramas que surgieron de estas separaciones, son el Catolicismo Romano, la Iglesia ortodoxa y el Protestantismo.

Históricamente hablando la primera gran separación fue en el año de 1054 D.C. cuando la “Iglesia Oriental” y la “Iglesia Occidental” se separaron debido a algunas divergencias doctrinales como el celibato para los sacerdotes, el purgatorio, las imágenes, el Espíritu Santo, entre otros; y divergencias políticas que incluían el Imperio Bizantino y el Sacro Imperio Romano.

En 31 de octubre de 1517, el ahora muy conocido monje y profesor alemán Martín Lutero publicó el “*Cuestionamiento al poder y eficacia de las indulgencias*” fueron 95 tesis que consistían en serias críticas a la Iglesia Católica Romana. Algunos de los puntos principales de las críticas que Lutero hizo fueron el sistema de indulgencias (consistían en conseguir el perdón de los pecados por medio del dinero y/o algún tipo de penitencia), su visión de que la fe está por encima de las buenas obras, la avaricia y acumulación de riqueza del clero, entre otros.

El término “protestantismo” viene de la idea de que hubo un “protesto” en las acciones de Martín Lutero contra la Iglesia Católica Romana en el siglo XVI. La base de toda la creencia de los protestantes en teoría es la Biblia (del Cannon protestante, tiene similitudes con la biblia católica pero excluye algunos libros), es ahí donde se encuentra su doctrina. Otra característica del protestantismo es que la autoridad de obispos, del papa y de la tradición católica romana no son reconocidas.

El protestantismo ve a la figura de Jesús Cristo como el único intercesor entre los humanos y Dios, y visto que creen que Jesús y Dios son la misma persona (incluyendo al Espíritu Santo) entienden que la relación con Dios puede y debe ser directa. Por lo anterior las figuras de la Virgen María o los Santos no son tomadas en cuenta más allá de figuras importantes en la historia del cristianismo de las cuales se puede aprender pero no para pedir favores y ofrecer algún tipo de devoción.

Retomando la noción histórica de que el cristianismo pasó por diferentes separaciones a lo largo de su historia, el protestantismo ha seguido ese patrón dando lugar a varias iglesias diferentes, las más antiguas y que fueron formadas con una distancia de tiempo menor con relación a la publicación de las tesis de Martín Lutero, se les llama Iglesias Protestantes Históricas. Estas iglesias son la Luterana, Calvinista, Presbiteriana, Anglicana, Bautista, Metodista y Congregacional. Más adelante surgieron las llamadas Iglesias Pentecostales y más recientemente las Neo-Pentecostales.

El pentecostalismo nació en los Estados Unidos, entre las clases económicamente menos favorecidas de la Iglesia Metodista, una de las características del pentecostalismo, hasta la fecha, es su popularidad entre los sujetos de clases sociales más “bajas”. El pentecostalismo se centra en una religiosidad de experimentación del Espíritu Santo, sostiene que estas experiencias dicen más que la doctrina, que la biblia y que la propia realidad material (Martin, 1990; Garma, 2004; Fortuny, 2005). Mariano(1996) señala cómo estas iglesias, al llegar a países latinoamericanos, mostraron una fuerte diferencia con la iglesia católica sobre todo por el uso de los “dones espirituales” y por su radical búsqueda de separación y rechazo a las cosas que se consideran “profanas”.

Los pentecostales son un grupo reconocidamente conservador y los neo-pentecostales (también conocidos como evangélicos en algunos países) son un grupo más liberal en aspectos como la presencia de un cierto “misticismo y sincretismo religioso” con elementos que vienen del judaísmo hasta a religiones de matriz africana. Ejemplos de esto pueden ser las escobas ungidas, pulseras, aceites y aguas consagradas en Jerusalém que son utilizados como protección contra el “mal”, son conservadores en otros aspectos, por ejemplo en cuestiones de vestimenta, la visión literal de lo que está escrito en la biblia, rechazo al consumo cultural no protestante (considerado profano), rechazo a la ideología de género, al aborto, y las relaciones sexuales antes del matrimonio.

Un ejemplo mencionado por la doctora Cristina Gutiérrez es la utilización de la influencia de la cultura popular, en concreto de la música en el neopentecostalismo. Los pentecostales por mucho tiempo se negaron a usar instrumentos como batería, bajo y guitarra eléctrica. Se limitaban a cantar los cánticos conocidos como “himnos” que son antiguos y tienen ritmos y melodías muy parecidos y convencionales. Los neopentecostales invirtieron en la música, en los conocidos “artistas gospel” y sus resultados hicieron que los pentecostales los siguieran, pero la gran diferencia es que el uso de la música en cultos neopentecostales es constante. La importancia y el tiempo que se le da al momento de “alabanza” es similar o quizás mayor que el de la “predicación”.

En México el pentecostalismo fue fundado por dos mujeres: Romanita Valenzuela, en Chihuahua, en 1912, y María Riviera, en Sonora, en 1926, según explica Carlos Garma, investigador de la UNAM-Iztapalapa en el libro “Atlas de la Diversidad en México”.

En la historia reciente de México los protestantes han tenido un papel destacado en algunas cuestiones que van más allá del crecimiento a lo largo de los años y el arrebató de devotos católicos para su creencia, cuestiones como el activismo y la participación política, presencia en actividades a favor de justicia social y seguridad.

Las iglesias Históricas llegaron a México aproximadamente a finales del siglo XIX y tuvieron un papel activo en el movimiento constitucionalista mexicano. Las instituciones protestantes colaboraron con los gobiernos mexicanos después de la revolución mexicana y hasta el día de hoy mantienen una fuerte y constante presencia en el sur de México, traduciendo la Biblia a algunas lenguas indígenas y realizando actividades “misioneras”(paráfrasis pendiente de buscar la cita).

Las iglesias pentecostales y neo-pentecostales no fueron realmente las primeras en llegar al sur, pero han sido las que han logrado el mayor éxito allá. Las

poblaciones de más pobres se identifican con su discurso, que muchas veces enaltece al pobre dándole un sentido dentro de la institución y también prometiendo “bendiciones”, favores divinos y un cambio de vida instantáneo.

Algunas características del neopentecostalismo son que en vez de alejarse de lo “profano” del mundo, como el pentecostalismo clásico, se adueña del mundo y sus riquezas pues considera que es su herencia, tiene una activa participación en la política y utiliza intensamente los medios de comunicación, sobre todo los más modernos.

En la visión de Garma (2004) las características más notables de la iglesia pentecostal son:

- Enfatizan el peligro del contacto con otras religiones como los espiritualistas.
 - Se consideran y son considerados por prácticamente toda la comunidad protestante como tal.
 - Tiene gran enfoque en los dones y en la “presencia” del Espíritu Santo durante los servicios.
 - Tienen una cercanía con iglesias evangélicas o neopentecostales.
- Garma (2004) enfatiza como a nivel de líderes (pastores y clérigos altos involucrados en organizaciones eclesiales) se van nutriendo sentimientos de unión en congresos o reuniones donde se unen iglesias de diferentes denominaciones pentecostales y neopentecostales, lo cual me parece algo más político que teológico o de sentido de comunidad visto que el propio Garma explica después de esto como es “...*interesante notar que la aceptación de otras iglesias protestantes en reuniones "fraternales" no quiere decir que no se pueda intentar convertir en algún momento a un creyente de una iglesia "hermana" a la propia agrupación. Todo creyente es libre de acudir al grupo que más le satisfaga*”.

- Usos de recursos sensoriales. (Meyer. 2018).

Inspirándome en Garma (2004) propongo analizar las características más notables de las iglesias históricas y postdenominacionales:

- Iglesias Históricas
 - Noción de Corporación.
 - Atención a la Teología Reformada.
 - Formación académica de los líderes como requisito para ejercer el cargo.
 - Base democrática como principio fundamental.
 - Evitan y no recurren al uso de los dones espirituales.
- Iglesias Postdenominacionales
 - Noción de lealtad al liderazgo y discipulado.
 - Atención a la Producción Cultural con estándares seculares.
 - Teología Reformada mezclada con teología de la prosperidad y cuestiones de afirmaciones positivas.
 - Uso de los dones espirituales.

Pentecostalización

En las congregaciones de denominaciones históricas hay una tendencia que actualmente creció bastante y sigue creciendo que es “...*la influencia creciente de prácticas y creencias pentecostales*”³⁰, él le llama a este fenómeno *pentecostalización*.

³⁰ (Garma 2004:254)

“Existen creyentes de estas iglesias que desean sentir los dones del Espíritu Santo en sus propias iglesias, y pueden también intentar hablar en lenguas o esperar milagros o profecías. También hay personas que fueron creyentes pentecostales anteriormente o que provienen de familias que lo fueron y que podrían sentirse inclinados a regresar a sus prácticas anteriores. Debido al alto grado de movilidad que existe entre las distintas congregaciones, templos e iglesias, es difícil imaginar cómo se podría poner límites a la pentecostalización de las iglesias históricas.” (Garma 2004:255).

En las afirmaciones de GARMA(2004) encuentro la base de fundamentación para mi hipótesis de que las formas sensoriales religiosas son efectivamente el gran atractivo que atrae a los sujetos a estas iglesias.

Mientras Garma habla de pentecostalismo, yo me enfoco en las formas sensoriales religiosas porque es ahí donde entran las IPD, donde es ofrecida un producción musical y discursiva con estándares seculares, esto también se puede encontrar en ciertas iglesias neopentecostales.

Las IPD se encuentran en el discurso de Garma cuando el explica cómo la pentecostalización dio lugar a la aparición de nuevas iglesias.

“Algunos ex líderes de iglesias denominacionales han fundado nuevas asociaciones religiosas que combinan elementos tanto de la tradición protestante histórica como de la pentecostal, diciendo que ellos simplemente son cristianos y punto.” (Garma 2004:255).

Estas iglesias fundadas por ex-lideres de iglesias denominaciones, las cuales mezclan la tradición reformada con la pentescotal son las iglesias a las cuales me refiero cuando digo: POSTDENOMINACIONALES.

Movilidad Religiosa

En este texto bastante reciente de Garma (2018), el autor habla sobre un tema básico y de grande relevancia para el estudio del campo religioso, la conversión. En el texto Garma presenta diferentes usos del concepto de conversión en las ciencias sociales. Uno de los giros más importantes de texto es la definición que Garma hace sobre la cuestión desde del concepto de “movilidad religiosa”.

La “movilidad religiosa” comprende la conversión, la búsqueda espiritual, la apostasía, la relación entre diferentes credos y la afiliación a cierto credo por motivos familiares.

Con movilidad religiosa quiero hablar sobre los cambios de religión de los sujetos en la sociedad latinoamericana. Las iglesias protestantes se presentan como una opción de religiosidad no católica. Las iglesias protestantes postdenominacionales se presentan como una religiosidad no católica y una religiosidad protestante no tradicional.

El concepto de conversión es esencial para entender la movilidad religiosa pues es el momento clave en el cual el sujeto deja sus creencias y estilo de vida anterior pasando a adaptar su vida a este nuevo estilo con nuevas reglas y creencias.

Garma (2018) comienza su texto haciendo una revisión de cómo se ha estudiado el tema del cambio de una religión a otra por parte de los sujetos en una sociedad. Lo cual es de sumo interés para mi pues las las iglesias protestantes post-denominacionales representan en una ciudad de cultura católica como Guadalajara una oferta de una opción religiosa diferente a la convencional, y de acuerdo con Jean Baptiste Say (1767-1832), ‘clásico’ francés con enorme importancia en la política económica del siglo XX, y su “Ley de Say”, “toda oferta crea su propia demanda”.

Conversión

Garma (2018) afirma que para los sujetos que pasan por el proceso de conversión, ese acontecimiento representa un cambio en sus vidas, un cambio que enfoca su “nueva vida” hacia Dios, y que conlleva el abandono de las prácticas de vida pasada. Garma propone el concepto de “movilidad religiosa” para designar las formas de cambio de adscripción religiosa diversas, sumado al cambio de vida drástico de los sujetos por motivos de haber adquirido una nueva fe.

Garma (2018) apunta los usos que se han dado al concepto de conversión en las ciencias sociales:

En antropología, el concepto de conversión se ha vinculado al estudio de los movimientos del milenarismo y mesianismo, visto con un enfoque llamado de “modelo de la privación”, por entender que los conversos son sujetos pertenecientes a sectores sociales en situación de alguna carencia. Vittorio Lanternari (1951 y 1974) consideró que la conversión religiosa tiene relación con el contexto del colonialismo y dominación de los pueblos del Tercer Mundo. Pereira de Queiroz (1980), al analizar los mesianismos en Pernambuco, Brasil, argumentaba que la conversión religiosa tenía una relación de causalidad con la pobreza y la desorganización, algo muy común en países latinoamericanos. Garma conecta las ideas de Pereira de Queiroz(1980) con las ideas de Max Weber (1974), en trabajos sobre la religión de los pobres, Engels (1971) sobre las guerras de campesinos en Alemania, donde la crisis política llevó a movimientos religiosos de algunos sujetos, también menciona a Hobsbawm (1974) y su utilización de las ideas de Engels para hablar sobre la conversión de los obreros ingleses a la iglesia metodista de Inglaterra. Lewis (1971) también es mencionado por sus estudios en este sentido sobre los cultos de posesión/ recepción de espíritus, que en su opinión así como el imaginario de seres

“*extraordinarios y poderosos*”, tenía más éxito con sectores marginados de la sociedad, cómo, en ese entonces, las mujeres y pobres.

Glazier (1986) se opuso a este enfoque de “modelo de la privación” por comprender que es un modelo que queda corto para explicar el concepto de conversión visto que apenas explica algunas situaciones aisladas de conversiones. Garma explica que Glazier se basa en ejemplos encontrados en el Caribe de conversiones de individuos de clase media que no se encontraban en situación de carencia.

Este hecho es muy importante para esta investigación porque una de las características encontradas en las observaciones previas de campo para esta investigación en IPD es que el público de estas iglesias no es solamente un grupo de clase media, sino también de clase alta.

Cashmore (1983) con sus estudios sobre los Rastafaris jamaquinos en Inglaterra, también es otra base para ir contra el enfoque de “modelo de la privación” pues encontró lo mismo que Glazier (1986). Garrison (1976) y Hine (1976) destacaron en sus estudios sobre pentecostalismo en Puerto Rico, que varios sujeto que pasaron por el proceso de conversión al protestantismo pentecostal poseían prestigio en la comunidad y no estaban en situación de riesgo económico-social.

Marzal (1989 y 1998) señaló la importancia de la creación de nuevos modelos de explicación para más de una situación de conversión religiosa que tome en cuenta no apenas variables generales o socioculturales pero también variables individuales.

Berger y Luckman (1968), entienden el cambio religioso como una forma de resocialización del individuo frente a una crisis profunda donde se reinterpreta su sentido de la vida y lugar en el mundo.

Para Robert Bellah (1970) la conversión es una nueva concepción de la realidad, una reestructuración simbólica de la conciencia, que puede (y en muchos casos lo hace, como en culturas latinoamericanas como la de esta investigación) cambiar los valores que los padres han inculcado.

Lindholm (1980) también destacó que la conversión cambia la relación de la persona con su entorno, pero lo considera un hecho negativo, ya que el nuevo adepto sólo logra regresar a estados de dependencia en sus relaciones con líderes religiosos y dirigentes carismáticos.

El interés de esta investigación por la conversión se encuentran en la relevancia de este concepto para la comprensión del cambio social causado por el cambio de religión de las personas.

12. Plataforma metodológica

“Una ciencia social dedicada al estudio empírico de la realidad social debe sistemáticamente tener en cuenta la construcción intersubjetiva de la realidad que investiga” (Luckmann, 1996, p.165).

Universo/muestra de estudio

El término “protestantismo” viene de la idea de que hubo un “protesto” en las acciones de Martín Lutero contra la Iglesia Católica Romana en el siglo XVI.

El protestantismo pasó por diferentes separaciones a lo largo de su historia dando lugar a varias denominaciones diferentes. Las más antiguas y que fueron formadas con una distancia de tiempo menor con relación a la publicación de las tesis de Martín Lutero, se les llama Iglesias Protestantes Históricas. Estas iglesias son la Luterana, Calvinista, Presbiteriana, Anglicana, Bautista, Metodista y Congregacional. Más adelante en los Estados Unidos, entre las clases

económicamente menos favorecidas de la Iglesia Metodista, surgieron las llamadas Iglesias Pentecostales y más recientemente las Neo-Pentecostales.

Las iglesias Históricas llegaron a México aproximadamente a finales del siglo XIX y tuvieron un papel activo en el movimiento constitucionalista mexicano. Las instituciones protestantes colaboraron con los gobiernos mexicanos después de la revolución mexicana y hasta el día de hoy mantienen una fuerte y constante presencia en el sur de México. En México el pentecostalismo fue fundado por dos mujeres: Romanita Valenzuela, en Chihuahua, en 1912, y María Riviera, en Sonora, en 1926.³¹

En la área metropolitana de Guadalajara, corazón del estado de Jalisco, cuarto estado más católico de México, en el 2010 existían 472 templos católicos y 449 no católicos³². En los resultados de la investigación de Cristina Gutiérrez Zúñiga retratada en el libro “Guadalajara, una ciudad de muchos dioses”, se presenta un cuadro de gran diversidad religiosa a través del registro de la proliferación de lugares de culto no católicos. La tendencia poblacional de Guadalajara es predominantemente católica. No obstante existían en el 2010 un grupo de 114 denominaciones no católicas diferentes en Guadalajara.

Las iglesias pentecostales tenían 28 denominaciones diferentes en el 2010. Las denominaciones principales son la Asamblea de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y las Sociedades Cristianas. Dos de cada 10 lugares de culto no católico son protestantes, la denominación con el mayor número de lugares es la Bautista.

Mientras no habían grandes opciones de religiosidad el catolicismo fue un gran monopolio de la experiencia religiosa, pero con la aparición de nuevas

³¹ Gutiérrez Zúñiga, C., De la Torre, R. y Castro, C. (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. Cartografía religiosa de Guadalajara. Guadalajara: El Colegio de Jalisco-ciesas. 251 pp.

³² <https://www.informador.mx/Jalisco/Religiones-compiten-por-la-ciudad-20100409-0230.html>
Recuperado el 06 de Mayo del 2019

opciones religiosas la demanda por esta oferta ha crecido de manera constante en el tiempo. Los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) apuntan que de acuerdo con el último censo de población (2010) el porcentaje de católicos en México disminuyó de 88% a 82.9%, y mientras proporción de disminuye, el porcentaje de los que se declaran simpatizantes de otras religiones aumenta.

En ese mismo censo, 8.3 millones de mexicanos dijeron que eran parte de algún grupo protestante o evangélico; 2.5 millones de algún otro grupo y otros 1.5 millones que se declararon Testigos de Jehová. En esta investigación no se abordan otras religiones, sin embargo en México también existen, según el INEGI (2010): 67 mil 500 judíos, 3 mil 760 musulmanes, sin contar religiones de origen asiático y espiritualistas.

El número de sujetos que se declaran ateos también crece mientras el catolicismo (el dueño del gran monopolio de la religión por tantos años) va perdiendo adeptos, el porcentaje de la población atea es 4.6% según el INEGI(2010).³³

La segmentación para esta investigación es una segmentación sociocultural. Los sujetos que están en la segmentación de este muestra son sujetos que tienen una creencia y religiosidad similar, una religiosidad muy específica ya que se habla de una religiosidad de iglesias protestantes postdenominacionales.

Estas IPD se encuentran en crecimiento en Guadalajara, son iglesias protestantes independientes pero con varias características semejantes entre ellas. Por lo menos hasta ahora en mayo del 2019 pude encontrar 10 IPD en Guadalajara de las cuales se destaca la iglesia Más Vida y la iglesia The House. La iglesia Más Vida es vista, junto a su líder y pastor André Spyker se presentan

³³ <https://www.animalpolitico.com/2016/02/el-numero-de-catolicos-en-mexico-va-a-la-baja-aumentan-los-ateos-y-de-otras-religiones/>
Retirado en el 05 de abril del 2019.

como un ejemplo en el discurso de las otras iglesias postdenominacionales, no solamente en Guadalajara como en otros estados de México.

Voy a trabajar diferentes niveles, el primero será enfocado a los pastores o figuras de autoridad en iglesia y el otro nivel será enfocado en los participantes de los cultos de las IPD.

Trabajo exploratorio de campo

El trabajo exploratorio de campo fue la observación de un culto de la iglesia Más Vida³⁴ en su congregación localizada en la avenida Chapultepec.

El local de encuentro de la iglesia es en un auditorio que no fue hecho para ser una iglesia, antes de eso ya fue usado para diferentes tipos de eventos. Los colores del lugar eran oscuros, tenía un aspecto muy elegante, moderno y similar a un teatro de alto poder adquisitivo.

Pude observar ciertos conceptos que he trabajado hasta ahora como indicios de secularización en la organización y presentación del culto; pentecostalización en las prácticas religiosas de los participantes lideradas por las autoridades eclesiásticas presentes; producción simbólica en la predicación y en el momento de la alabanza, estos ambos momentos del culto con grande influencia secular the shows de artistas profesionales.

Los principales hallazgos fueron:

³⁴ La Iglesia Más Vida es una iglesia que tuvo inicio en Morelia, antes fue conocida como “Vida Abundante” liderada por el el Pastor Juan Spyker. Desde del 2005 es liderada por el hijo de Juan Spyker, el pastor Andrés Spyker y su esposa Kelly Spyker.

Más Vida cuenta con varios campus en la actualidad, el principal se ubica en la ciudad de Morelia y es conocido como Más Vida Cumbres; en Abril de 2013 se abrió el Campus en Guadalajara y una semana después, el Campus Madero que está al poniente de la ciudad de Morelia. La Iglesia también tiene un campus en la ciudad de Toluca y el 27 de septiembre de 2015 se llevó a cabo el lanzamiento oficial del Campus Ciudad de México; además Más Vida cuenta con varias iglesias misioneras en España: Málaga (1999), Tarifa (1996), Algeciras (2011) y también en Marruecos (1991). La visión de Andrés, así como de su padre,, es que haya un campus en cada ciudad de la República Mexicana.

Informaciones obtenidas el 04 de Mayo del 2019 en el sitio web oficial de Más Vida.
<https://masvida.org>

- La necesidad de darle más atención a la predicación y al análisis de discurso de la misma.
- El constante uso de la música, el trance y diversas experiencias físicas y emocionales que anteceden a los mensajes de producción de sentido más directo con narrativas como las predicaciones o los avisos de cuestiones de apoyo financiero o participación de la comunidad religiosa.

Los problemas encontrados fueron básicamente sólo la constante necesidad de una reflexividad de mi papel como investigador pero al mismo tiempo entender mis historia como cristiano protestante y sujeto que ya estuvo involucrado de manera profunda en instituciones religiosas protestantes.

La valoración general de la metodología propuesta es que es la más adecuada pero que puede ser complementada por un análisis de discurso de algunas predicaciones que felizmente están disponibles en cuentas de YouTube de la iglesia Más Vida. Habrá que ver si la iglesia The House tiene las mismas facilidades.

La cuestión aquí es buscar entender el tipo de discursos, los discursos de la iglesia como institución (y a través de quien lo hacen público), cómo fueron producidos estos discursos. Por otro lado se busca entender cómo los fieles, participantes en las actividades de culto construyen sentido y qué sentido construyen a partir de esos discursos.

Para darle respuesta a estas interrogantes las entrevistas serán la herramienta que se usará.

Plan de obtención de información

El enfoque metodológico de esta investigación será cualitativo, me pareció que este sería el enfoque *más adecuado* para analizar y explicar el sentido que los participantes de los cultos de las IPD le dan a las producciones discursivas y musicales de estas iglesias.

Los enfoques cuantitativo y mixto se consideraron limitados para los objetivos de esta investigación. Podrían hacer aportes cuantitativos interesantes en cuestiones como el número de participantes, número de cultos y cantidad de sujetos de determinada edad o clase social.

Los resultados de análisis que se esperan de esta investigación son una explicación de cómo funciona la iglesia, sus producciones de mensaje sea a través de discurso o a través de música y la creación de sentido de los participantes de sus rituales.

La investigación cualitativa pretende acercarse al mundo simbólico y entender los fenómenos sociales desde adentro de ellos mismos. Las perspectivas de investigación en el campo de la investigación cualitativa poseen tres posiciones básicas que son la tradición del interaccionismo simbólico(significados subjetivos y atribuciones individuales de sentido), la etnometodología(rutina y vida cotidiana) y las posiciones estructuralismo o psicoanalíticas(procesos de inconsciente psicológico social). (Flick. 2007).

El interaccionismo simbólico parte de 3 premisas básicas:

1. Las personas actúan con respecto a las cosas de acuerdo con los significados que éstas tienen para ellos;
2. El *significado de las cosas* proviene de la *interacción social* que las personas tienen con unas con las otras;
3. Estos significados tienen un *proceso de interpretación* que es usado por la propia persona al encontrarse con las cosas y este proceso genera cambios.

Sobre el concepto de *interaccionismo simbólico* Blumer afirma que “*La comunicación es simbólica, ya que nos comunicamos por medio del lenguaje y otros símbolos; es más, al comunicarnos creamos o producimos símbolos significativos*” (Blumer, 1969, p. 12).

Los estudios etnometodológicos tienen interés en actividades del cotidiano y en su proceso. Parten de las premisas de que la interacción surge

ordenadamente y que el contexto es la plataforma de interacción. El interés de estos estudios se enfoca en cómo se da la interacción y cómo se organiza.

En la investigación cualitativa se asume que los sistemas culturales de significado muestran de alguna manera la perspectiva de la realidad, tanto subjetiva cuanto socialmente hablando.

Técnicas

Las técnicas que se usarán en esta investigación serán:

- Observación
- Entrevista (Breve y a Profundidad)
- Análisis de Discurso

La técnica de observación estará enfocada en la *producción discursiva y musical* en los cultos de las IPD. El objetivo es conseguir el conocimiento del campo por medio de una asimilación en el campo observado. También se hará uso de la observación de segunda mano por medio de vídeos de los cultos (de los cuales exista disponibilidad en internet y sean los mismo cultos a los que se asistieron en el trabajo de campo).

Esta técnica permite que el investigador descubra y haga un análisis de cómo funcionan las cosas en el campo que se está estudiando. La observación pone en evidencias prácticas accesibles solamente por medio de observación. Siendo más específico la técnica usada será la Observación No Participante pues considero que para entender más del fenómeno a estudiar la participación no traerá más información pero posiblemente distracciones.

La limitación de la observación es la interpretación del material de muchas maneras diferentes con la influencia del investigador, consciente de esto buscaré estar siempre atento a mi papel como investigador. (Flick 2007)

Las categorías que se utilizarán para el análisis de lo observado serán: *experiencias guiadas, experiencias espontáneas, gozo, llanto, reflexividad y dones espirituales.*

Las entrevistas son uno de las principales técnicas de recolección de información en la investigación cualitativa. Existen formas de las más variadas de hacer entrevistas con objetivos y principios diferentes. (Steinar Kvale. 2011).

La entrevista tiene ventajas prácticas para esta investigación ya que se planea hacer 2 tipos de entrevista:

1. Entrevista breve: 3 preguntas cortas a 3 sujetos al final del culto.
2. Entrevista a profundidad: Una entrevista con el objetivo de obtener informaciones profundas sobre el sentido que el sujeto le da a las experiencias que vive en la iglesia.

Después del recogimiento de datos, se realizará una transcripción de la entrevista seguida de un análisis minucioso de los datos. Los datos obtenidos demandan formas específicas de realización del análisis cualitativo. Se pretenden por medio de estas entrevistas obtener narraciones reflexivas sobre las experiencias de los participantes de los cultos de las IPD. (Ibañez, 1994, en Berger y Luckmann, 1991).

El muestreo de esta investigación es un muestreo a saturación pues todavía no se sabe si el número de entrevistas y observaciones propuestos sean los necesarios para alcanzar un punto de saturación.

El análisis de discurso es la técnica que me permitirá entender y explicar el mensaje que las iglesias pasan por medio de sus producciones discursivas. Esta técnica opera como una técnica que podría aplicarse, a los discursos resultados de las entrevistas, a los discursos de los pastores en las predicaciones y en los discurso

Se considera útil analizar los discursos para obtener una comprensión del objeto de estudio y más adelante de la significación del mensaje pasado por la mediación de las producciones discursivas y musicales. La dicotomía entre

mente y mundo se reemplaza por la dualidad entre discurso y mundo. (Ibáñez. 2003).

El lenguaje es más que una forma de expresar ideas, es un aspecto de la construcción de la realidad social. El lenguaje es informativo, interpretativo y creativo. Esto quiere decir que las ideas no son la detentoras del conocimiento, sino los enunciados que llevan ideas. (Santander. 2011).

En esta perspectiva se entiende que la producción de discurso es una forma de producción ideológica. Analizar el discurso de una iglesia es analizar de forma profunda la ideología que esta iglesia pasa a los participantes de sus cultos.

Plan de procesamiento de información

Para conseguir la información necesaria para entender y explicar la religiosidad de estas iglesias serán efectuadas 3 observaciones en cada iglesia, partiendo del principio que me tardaré 2 meses en hacerlo pues serán 3 domingos en cada iglesia. Los domingos en que vaya a hacer las observaciones, haré entrevistas con cada uno o dos de los participante del ritual de aquel domingo. Para complementar la información queda a como criterio a re-pensar el hacer entrevistas con el liderazgo de la iglesia para tener información sobre de donde surgió la iglesia, la historia religiosa del fundador de la iglesia, la decisión de formar una iglesia sin denominación, las razones de esto y el papel de la producción discursiva y musical en los rituales de esta iglesia.

El análisis de discurso de las predicaciones y letras de canciones se realizará en los 2 meses que se este observando los cultos, lo cual me lleva a concluir que el trabajo de campo podrá ser efectuado en 2 meses.

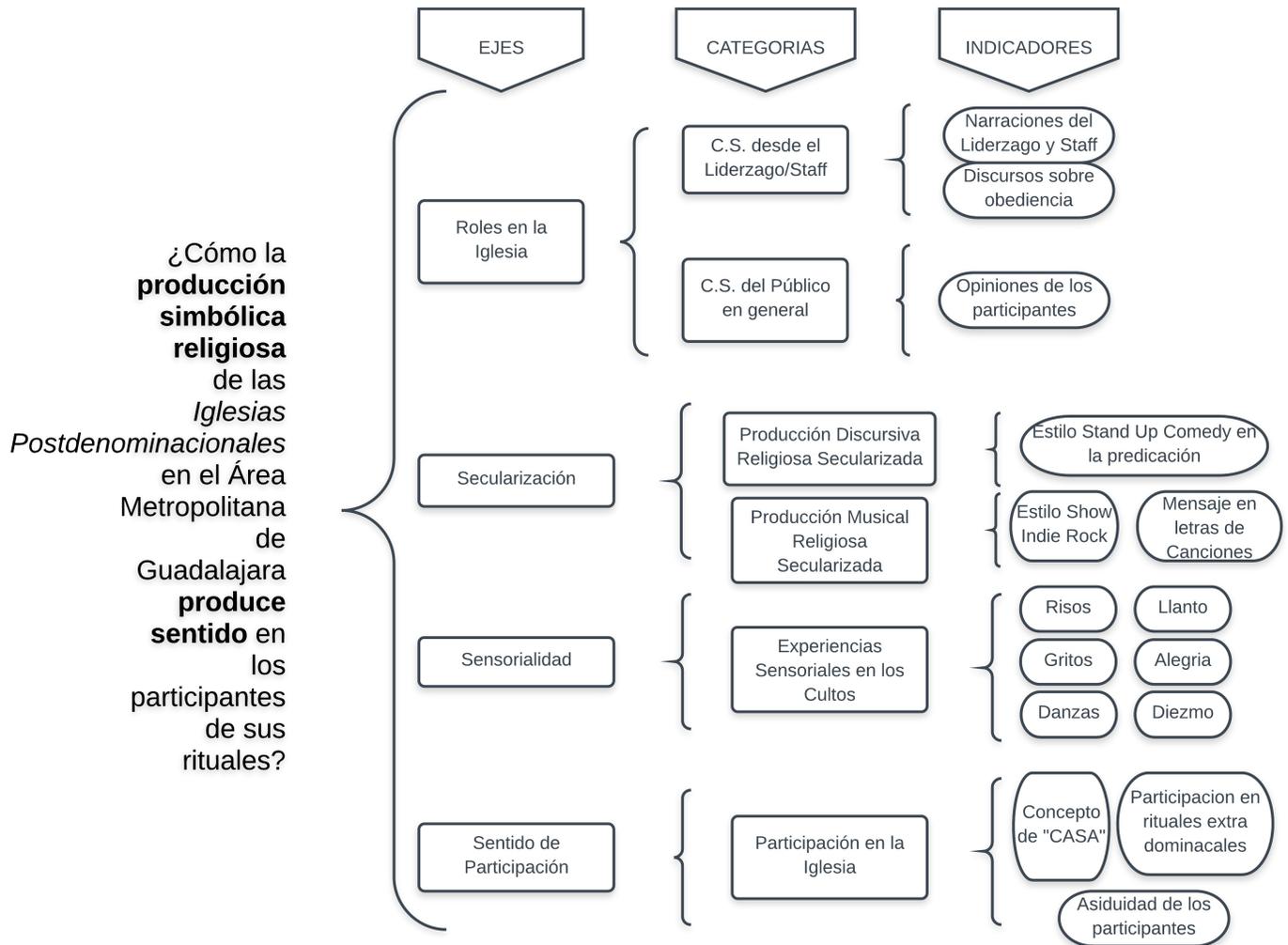
Por medio de estas técnicas de investigación se buscará analizar, comprender y explicar la producción discursiva y musical religiosa en iglesias protestantes postdenominacionales en el Área Metropolitana de Guadalajara. Así

se buscará entender la relación entre la experiencias que la producción discursiva y musical de las IPD causa en los participantes diferentes denominaciones protestantes con las clases sociales más altas y más pobres.

Esta investigación se realizará en 2 IPD en el Área Metropolitana de Guadalajara, “The House” y “Más Vida Guadalajara”. Se realizará un diario de campo para tener un control de los acontecimientos y analizar los sucesos.

La entrevista (breve y a profundidad) será una herramienta importante en esta investigación. La observación de la producción discursiva y musical en los cultos puede traer información relevante del mensaje que la iglesia pasa a los participantes, pero las entrevistas traerán la información de la experiencia de los sujetos. Los participantes reciben el mensaje, lo conectan con su realidad y le dan significado.

Ejes-Categorías-Indicadores



13. Consideraciones éticas

A partir de esta investigación los participantes de rituales de iglesias protestantes, más específicamente de IPD, tendrán más herramientas de reflexión para analizar su religiosidad.

Los estudios del fenómeno religioso también serán beneficiados al tener más información sobre un tema poco trabajado y de gran relevancia en el contexto latinoamericano.

El *status quo* puede verse afectado a partir de esta investigación a medida de que la reflexión de los participantes de estos rituales entiendan el núcleo de su religiosidad y por medio de esta reflexión tengan mayor conciencia de las razones y motivaciones de sus acciones y decisiones.

Para concluir este apartado me gustaría posicionarme como autor de esta investigación que las identidades de todos los informantes serán guardadas y cuidadas por el anonimato.

Existen 2 cuestiones que todavía no he decidido:

1. Si el nombre de las iglesias también será anónimo.
2. Si se usará o no el anonimato en el caso de lograr hacer entrevistas con los principales líderes de las iglesias.

14. Recursos

Los recursos que se utilizará en esta investigación están divididos en las siguientes categorías de recursos: *Materiales*, *Humanos* y de *Tiempo*.

En la categoría de recursos *Materiales* se agrupan los siguientes recursos: transporte de ida y vuelta a las iglesias y a las entrevistas a profundidad, una computadora con software que permita trabajar informaciones de investigaciones cualitativas, un vuelo de ida y vuelta a Morelia y un Celular con herramientas de audio y video.

En la categoría de recursos *Humanos* se agrupan los siguientes recursos: los informantes de tipo 1 (Entrevista Corta), los informantes de tipo 2 (Entrevista a Profundidad) y el Investigador.

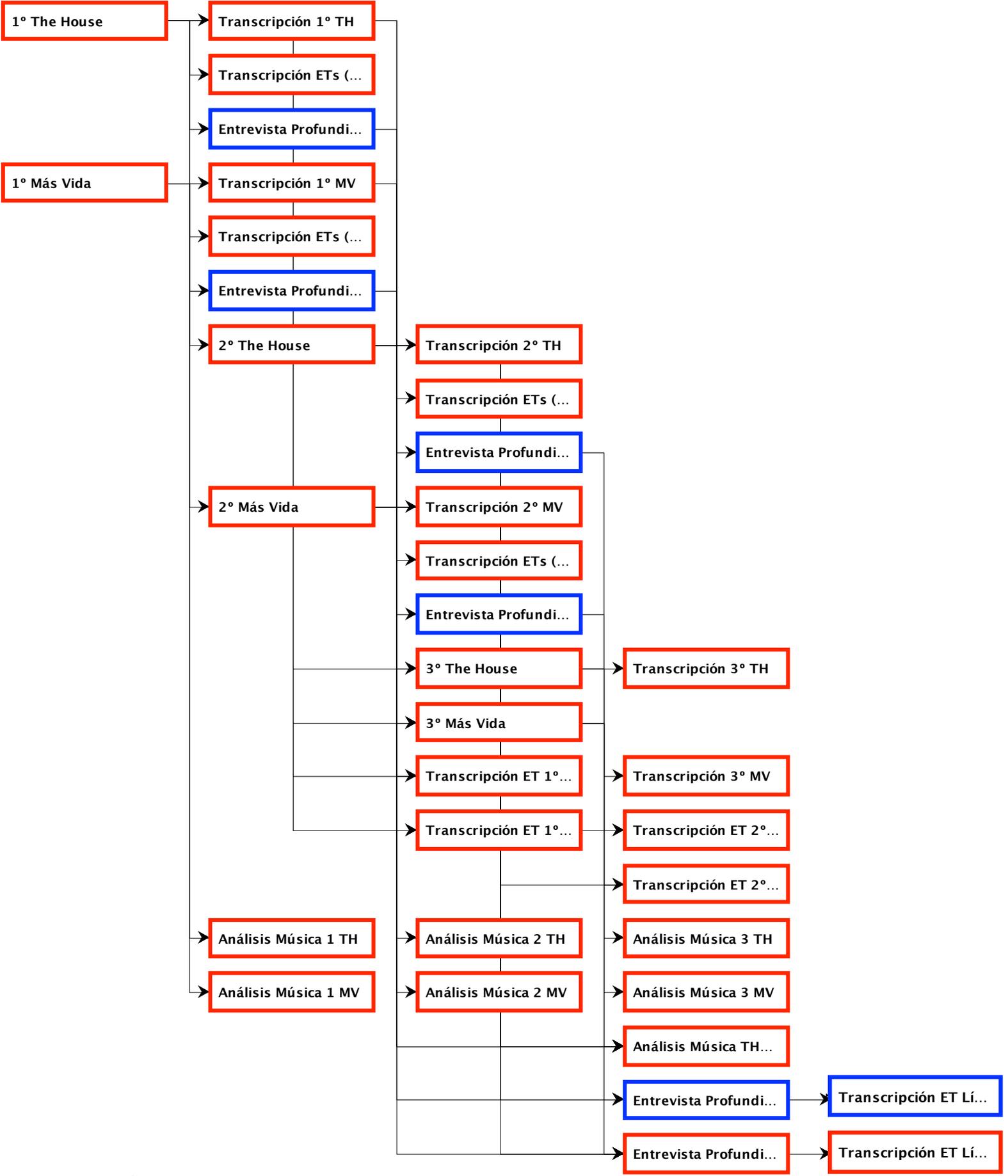
En la categoría de recursos *Tiempo* se agrupan los siguientes recursos: las horas de trabajo de Investigador (para realizar actividades como transcripción, entrevistas, análisis y lectura y escritura de textos), las horas de los informantes dedicadas a las entrevistas, el tiempo de locomoción del investigador y de los informantes para llegar a los lugares propuestos y el tiempo de regreso.

15. Cronograma de trabajo

		Nombre	Duración	Inicio	Terminado	Predecesores	Actividades
1		1o The House	1 day	19/05/19 8:00	20/05/19 17:00		Observación de Culto y Entrevistas Cortas
7		Transcripción 1o TH	3 days	21/05/19 8:00	23/05/19 17:00	1	Transcripción de notas Observación de Culto
28		Transcripción ETs (corta) 1o TH	1 day	22/05/19 8:00	22/05/19 17:00	1	Transcripción de Entrevista Corta
13		Entrevista Profundidad 1o TH	1 day	23/05/19 14:00	24/05/19 14:00	1	Entrevista a Profundidad
2		1o Más Vida	1 day	26/05/19 8:00	27/05/19 17:00		Observación de Culto y Entrevistas Cortas
8		Transcripción 1o MV	3 days	28/05/19 8:00	30/05/19 17:00	2	Transcripción de notas Observación de Culto
29		Transcripción ETs (corta) 1o MV	1 day	29/05/19 8:00	29/05/19 17:00	2	Transcripción de Entrevista
14		Entrevista Profundidad 1o MV	1 day	30/05/19 14:00	31/05/19 14:00	2	Entrevista a Profundidad
3		2o The House	2 days	2/06/19 8:00	3/06/19 17:00	1	Observación de Culto y Entrevistas Cortas
9		Transcripción 2o TH	3 days	4/06/19 8:00	6/06/19 17:00	3	Transcripción de notas Observación de Culto
30		Transcripción ETs (corta) 2o TH	1 day	5/06/19 8:00	5/06/19 17:00	3	Transcripción de Entrevista Corta
15		Entrevista Profundidad 2o TH	1 day	6/06/19 8:00	6/06/19 17:00	3	Entrevista a Profundidad
4		2o Más Vida	2 days	9/06/19 8:00	10/06/19 17:00	2	Observación de Culto

10		Transcripción 2o MV	3 days	11/06/19 8:00	13/06/19 17:00	4	Transcripción de notas Observación de Culto
31		Transcripción ETs (corta) 2o MV	1 day	12/06/19 8:00	12/06/19 17:00	4	Transcripción de Entrevista Corta
16		Entrevista Profundidad 2o MV	1 day	13/06/19 8:00	13/06/19 17:00	4	Entrevista a Profundidad
5		3o The House	3 days	16/06/19 8:00	18/06/19 17:00	1;3	Observación de Culto
11		Transcripción 3o TH	3 days	19/06/19 8:00	21/06/19 17:00	5	Transcripción de notas Observación de Culto
6		3o Más Vida	2 days	23/06/19 8:00	25/06/19 17:00	2;4	Observación de Culto
24		Transcripción ET 1o TH	2 days	25/06/19 8:00	26/06/19 17:00	1;13	Transcripción de Entrevista a Profu.
12		Transcripción 3o MV	3 days	26/06/19 8:00	28/06/19 17:00	6	Transcripción de notas Observación de Culto
25		Transcripción ET 1o MV	2 days	27/06/19 8:00	28/06/19 17:00	2;14	Transcripción de Entrevista a Profu.
26		Transcripción ET 2o TH	2 days	29/06/19 8:00	2/07/19 17:00	3;15	Transcripción de Entrevista a Profu.
27		Transcripción ET 2o MV	2 days	1/07/19 8:00	2/07/19 17:00	4;16	Transcripción de Entrevista a Profu.
17		Análisis Música 1 TH	2 days	5/08/19 8:00	6/08/19 17:00	1	Analizar Letra de Canciones
18		Análisis Música 2 TH	2 days	7/08/19 8:00	8/08/19 17:00	3	Analizar Letra de Canciones
19		Análisis Música 3 TH	2 days	9/08/19 8:00	12/08/19 17:00	5	Analizar Letra de Canciones
20		Análisis Música 1 MV	2 days	12/08/19 8:00	13/08/19 17:00	2	Analizar Letra de Canciones

21	 Análisis Música 2 MV	2 days	14/08/19 8:00	15/08/19 17:00	4	Analizar Letra de Canciones
22	 Análisis Música 3 MV	2 days	16/08/19 8:00	19/08/19 17:00	6	Analizar Letra de Canciones
23	 Análisis Música TH & MV	2 days	20/08/19 8:00	21/08/19 17:00	1;2;3;4 ;5;6	Analizar Letra de Canciones
33	 Entrevista Profundidad Líder MV	3 days	31/08/19 8:00	4/09/19 17:00	2;4;6	Entrevista a Profundidad
35	Transcripción ET Líder MV	2 days?	5/09/19 8:00	6/09/19 17:00	33	Transcripción de Entrevista a Profu.
32	 Entrevista Profundidad Líder TH	1 day	24/08/20 8:00	24/08/20 17:00	1;3;5	Entrevista a Profundidad



16. Referencias (bibliografía)

Beltrán Cely, W. M. (2007). *La sociología de la Religión: Una revisión del Estado del arte*.

Benveniste, E. (1989). *O aparelho formal da enunciação*. Problemas de Linguística General II. São Paulo: Pontes, p. 81-90.

_____. (1999). *Problemas de Linguística General II*. Trad. Juan Almela. 15a edición. México DF: Siglo XXI Editores, 1999.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. (1993). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bertaux, D. (1999). *El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades*. Propositiones 29. Centro Nacional de Investigación (CNRS), Francia.

Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*, Nueva Jersey: Prentice Hall.

Bourdieu, P, Chamboredon, J. C., Passeron, J. C. (1975). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (1987). *Capital simbólico y clases sociales*. L'Arc, 72, 13-19. [Traducción de E. Tenti publicada por el Departamento de Sociología-UBA, 1987].

Bourdieu, P. (2000). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial

Bourdieu, P. (2008). *Homo Academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*.

Buenos Aires: Siglo XXI.

Brea, José L. (2009). *Transformaciones de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural electrónico*. Revista Telos, 56 Segunda Época. Recuperada el 23 de enero de 2015. Disponible en: <http://telos.fundaciontelefonica.com/telos/img/logo.gif>

Castells, M. (2009) *Comunicación y Poder*. Alianza Editorial. Madrid.

Csordas, T. (2004). *Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion*. Current Anthropology, Chicago, v. 45, n. 2, p.163-184. [Tradução:CSORDAS,Thomas.AssímtotadoInefável: Corporeidade, Alteridade e Teoria da Religião. Debates do NER, Porto Alegre, v. 1, n. 29, p. 15-60, 2016.]

De la Torre Castellanos, R. (1994).“*Comunicación como acto creador de la identidad religiosa. Estudio de caso en La Luz del Mundo.*” ITESO.

[Definición de la palabra “Iglesia”]. Recuperado de <https://dle.rae.es/?id=KvQIZU1> (12 de febrero del 2019).

Durkheim, E. (1897). El suicidio. Madrid: Akal editor.

Durkheim, E. (1982). Las formas elementales de la vida religiosa, Madrid: Akal editor.

El pentecostalismo en Colombia: prácticas religiosas, liderazgo y participación política. (2010). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología, Centro de Estudios Sociales-CES, Grupo de Estudios Sociales de la Religión. 344 p.

Engels, F. (1971). *Las guerras campesinas en Alemania*, México, Grijalbo.

Espinoza García, L. D. (1995). “*Anthony Giddens La constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración*”, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Editorial Morata. España.

Giddens, A. (2001). *Algunas escuelas de teoría social y filosofía*. En: Las nuevas

García, M. R. (2015). Construcción de la realidad, Comunicación y vida cotidiana - Una aproximación a la obra de Thomas Luckmann / Reality construction, Communication and daily life - An approach to Thomas Lukmann work / Construção da realidade, Comunicação e vida cotidiana - Uma aproximação com a obra de Thomas Luckmann. *Intercom: Revista Brasileira de Ciências Da Comunicação*, (2), 19.

Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el espíritu : pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.

——— (2011). Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada. *Revista Del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 9(36), 79–92.

——— (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis / Conversion and religious mobility, proposal for analysis. *Cultura y Representaciones Sociales*, (24), 97.

Glazier, S. (1986). "Prophecy and Ectasy, religion and politics in the Caribbean" en Jeffrey Hadden y Anson Shupe, editors, *Prophetic Religions and Politics, religion and the political order*, New York, Paragon House.

——— (1991). *Marchin the Pilgrims Home. A study of the Spiritual Bap- tists of Trinidead*, Wisconsin, Sheffield Publishing.

Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

Giordano, P. (2011). Del mago a la doctrina: buscando los orígenes del proceso de racionalización. *Question*, 1(30).

Gutiérrez Zúñiga, C., Torre, R., Castro, C., Cruz Solís, H., González, E., & Jiménez Huerta, E. (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. Zapopan, Jalisco, México: El Colegio de Jalisco.

Hobsbawm, E. (1974). *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel.

Hoenderdaal, G. (1948). *Religieuze existentie en aesthetische aanschouwing: een studie over het misverstand omtrent het aesthetische element in Schleiermachers wezensbepaling der religie*. Arnhem: Van Loghum Slaterus.

Ibáñez, T. (2003). El giro lingüístico. En: *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: Editorial UOC, pp. 21-42.

Kant, I. (2001). *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian,

Kvale, S. (2011). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. Editorial Morata. España. Capítulo 4: Planificación de un estudio de entrevistas. (pp.59-78).

Lanternari, V. (1961). *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral.

Lewis, I.M. (1971). *Ecstatic Religion*, London, Penguin Books.

Lindholm, C. (1990). *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, México, Gedisa.

Luckmann, T. (1996). *Nueva sociología del conocimiento*. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, n.74, p.163-172. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Marshall, R. (2009). *Political Spiritualities: the Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.

Martin, B. (2006). *The Aesthetics of Latin American Pentecostalism: The Sociology of Religion and the Problem of Taste*. In: ARWECK, E.; KEENAN, W. J.

F. (Org.). *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*. Farnham: Ashgate Publishing.

Marzal, M.(1989), *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

——— (1998). “Conversión y Resistencia de Católicos Populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos”, en Elio Masferrer, compilador, *Sectas o iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés.

Marx, K. (1969). *La cuestión judía*, Buenos Aires: Ediciones Coyoacan.

Marx, K. (1976). *La ideología alemana*, Buenos Aires: Librería Homo sapiens.

Marx, K. *Teses sobre Feuerbach*. Disponible en: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm> . Recuperado en: 07/02/2019.

Mazariegos, Hilda María Cristina (2016). “La Recomposición del Campo Religioso y la Conversión” en Martínez Gómez, Luis Jesús y Genaro Zalpa Ramírez (compiladores). *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*, México, Colegio de la Frontera Norte / Editorial Juan Pablos.

Mena-Méndez, D., Fernández-Arner, E., & Ferrán-Fernández, Y. (2017). Acercamiento a las mediaciones en la producción simbólica pública de Las Villas en la medianía del siglo XX / Aproximação às mediações na produção simbólica pública de Las Villas em meados do século XX / Approach to mediations in the public symbolic production of Las Villas in the Mid-20th Century. *Anagramas - Rumbos y Sentidos de La Comunicación-*, (31), 39.

Meyer, B.; Verrips, J. (2008) *Aesthetics*. In: MORGAN, David (Org.). *Key Words in Religion, Media and Culture*. Basingstoke: Routledge.

Meyer, B.(2018). Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 13-45, ago./dez. 2018 <http://hdl.handle.net/10183/188850>

Miller, D. E. (1998). Postdenominational Christianity in the Twenty-First Century. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 558, 196-210.

Montero, P. (2016). “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu / “Public Religions” or religions in the Public Sphere? A criticism on Pierre Bourdieu concept of religious field. *Religião & Sociedade*, (1), 128.

Montalvo, T. L. (2016). El número de católicos en México va a la baja; aumentan los ateos y de otras religiones. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2016/02/el-numero-de-catolicos-en-mexico-va-a-la-baja-aumentan-los-ateos-y-de-otras-religiones/> .

Muñoz Vega, Alicia. (2010). Más allá del espíritu: Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales. *LiminaR*, 8(2), 213-218.

Nascimento, E. (2018).Pragmatismo: uma filosofia da ação. *Redescricões*, 3(1). Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescricoes/article/view/15278>

Nascimento, P. (2009). O protestantismo brasileiro em debate à luz de Max Weber e Paul Tillich. *Psicologia & Religião*. Recuperado de <http://psiqueereligiao.blogspot.com/2009/03/entre-magicos-sacertodes-e-profetas.html> .

Navarro Smith, A. (2017). *Usos del registro audiovisual en investigación social*. Anuario CONEICC, pp 134.

Pereira de Queiroz, María Isaura (1978). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI.

Reglas del método sociológico. Amorrortu. (pp.39-42).

Rego, M. V. (2008). Procesos de transformación en la producción simbólica y su relación con la complejización psíquica en el tratamiento psicopedagógico grupal. *Anuario de investigaciones*, 15.

Rubio Toledo, M. A., & Herrera Campos, M. G. (2018). El estulto contemporáneo y el papel del diseño como posibilidad estratégica de bienestar social desde la producción simbólica. *Kepes*, 15(18), 197–216.

Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso / Why and how to do Discourse Analysis. *Cinta de Moebio*, (41), 207.

Suárez, H. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII (108), 19-27.

Tenti Fanfani, Emilio (2001). Teoría de la estructuración y usos sociológicos de Giddens. *Sociedad*, 17/18, 17-35.

Thompson, J. (1993). *Ideología y cultura moderna*. México: Editorial Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Una ciudad donde habitan muchos dioses: cartografía religiosa de Guadalajara. (2011). Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco.

Weber, M. (1920). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated and edited by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

——— (1948). "*Religious rejections of the world and their directions*" from Weber, Max, Gerth, H.H. and Mills, C. Wright (eds., trans.), *From Max Weber : essays in sociology* pp.323-359, ANTHROPOLOGY D 10 WEB: Routledge

——— (1983). *Economía y sociedad*, México, F.C.E.

——— (1992). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.

Worsley, P. (1980). *Al son de la trompeta final: un estudio de los cultos cargo en Melanesia*, Madrid, Siglo XXI.

17. Anexos