

## Secularización y protestantismo revolucionario

### La representación de la disidencia religiosa como proyecto historiográfico en Jean-Pierre Bastian

#### *Secularization and Revolutionary Protestantism*

#### *The Representation of Religious Dissent as a Historiographical Project in Jean-Pierre Bastian*

**Ramiro JAIMES MARTÍNEZ**

<https://orcid.org/0000-0002-1225-4599>

Universidad Autónoma de Baja California (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

[rjaimes@uabc.edu.mx](mailto:rjaimes@uabc.edu.mx)

#### Resumen

Desde un enfoque de historia social, el objetivo del artículo es analizar la representación del protestantismo como sujeto histórico en la historiografía de las décadas de 1980 y 1990, tomando el caso de Jean-Pierre Bastian. El argumento que guía esta reflexión es que el historiador suizo construyó una representación general y homogénea sobre un protestantismo de corte liberal, clasemediero y democrático, con base en tres referentes. En primer lugar, el trabajo de Deborah Baldwin, del cual Bastian adaptó la tesis de la disidencia religiosa como fundamento de la disidencia política. En segundo lugar, impulsando una interpretación similar sobre la obra del historiador inglés Eric Hobsbawm. En tercer lugar, sostengo que la teoría de la secularización basada en la dicotomía tradición-modernidad fue el modelo de este proyecto historiográfico, que compaginó el estigma antipentecostal del protestantismo denominacional estadounidense y mexicano con los aportes de científicos sociales como David Martin y David Stoll, con lo cual reforzó la imagen de un protestantismo liberal, democrático y modernizador. Otra alternativa es considerarlo como una expresión de la ruptura del régimen de cristiandad, que inició un proceso de diferenciación de las iglesias entre tendencias clericalizadas y otras principalmente laicas, abiertas a nuevas propuestas de lucha social.

**Palabras clave:** historia social; historia de la religión; cambio religioso; secularización; protestantismo.

#### Abstract

*From the perspective of social history, this essay aims to analyze the representation of Protestantism as a historical subject in the historiography of the 1980s and 1990s, taking the case of Jean-Pierre Bastian. The leading argument is that Bastian built a homogeneous representation of a liberal, middle-class, and democratic Protestantism, based on three referents. First, the work of Deborah Baldwin, from which Bastian adapted the thesis of religious dissent as a foundation for political dissent. Secondly, by promoting a similar interpretation of the work of the English historian Eric Hobsbawm. Finally, I assert that the theory of secularization based on the*

Recepción: 15 de febrero de 2024 | Aceptación: 22 de agosto de 2024



© 2025 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

*tradition-modernity dichotomy throughout was the model for this historiographical project, that combines the anti-Pentecostal stigma of American and Mexican denominational Protestantism with contributions of social scientists such as David Martin and David Stoll, thus reinforcing the portrayal of a liberal, democratic, and modernizing Protestantism. Another alternative is to consider it as an expression of breakdown throughout Christendom regime, which had prompted a distinction between clericalized tendencies throughout the Church, and predominantly secular ones, subject to new proposals for social struggle.*

**Keywords:** *social history; history of religion; religious change; secularization; Protestantism.*

## *Introducción*

El objetivo del presente ensayo es analizar la representación del protestantismo como sujeto histórico, tomando como ejemplo el trabajo de Jean-Pierre Bastian y el concepto de *secularización* que apoyó dicha representación. En los primeros dos apartados, se hace un recuento sobre los aportes de Bastian a la historia del protestantismo en México, considerando también los trabajos de algunos historiadores estadounidenses entre las décadas de 1970 a 1990. Esta etapa no solamente marcó el interés de la historiografía profesional por el protestantismo mexicano, sino que también se difundieron algunas de las obras con mayor influencia en el tema, como la de Bastian y Deborah Baldwin, que visualizaron este fenómeno como un conjunto. Es decir, los trabajos de dichos autores se realizaron con el propósito expreso de estudiar el protestantismo como un sujeto histórico homogéneo, pasando por alto sus diferencias y enfatizando sus vínculos con el liberalismo.

En los últimos dos apartados, se propone analizar la forma como el proyecto historiográfico de Bastian concibió el modelo teórico de la secularización y cómo este enfoque fue relegado por la historiografía que estaba más interesada en las trayectorias denominacionales. Me refiero, en forma general, tanto a la generación de Bastian, como a la que ha producido a partir de la década de 2000. Con respecto a esta última, no obstante la diversidad de sus miradas y de utilizar un bagaje multidisciplinario, queda la impresión de que las nuevas generaciones de historiadores se han preocupado más por consolidar sus respectivas escuelas historiográficas, las migajas según François Dosse, que en retomar el debate por la secularización y el cambio religioso. En general, se considera dichos temas como coto exclusivo de otras disciplinas, a pesar de haber sido desarrollados por Bastian. Finalmente, puede decirse que todavía no se ha realizado un balance profundo sobre los clásicos, especialmente sobre Bastian. Es evidente que ésta es una tarea

fundamental para la consolidación de la historia del protestantismo en México y para actualizar el diálogo con las ciencias sociales.

### *Bastian y la perspectiva generalizadora sobre el protestantismo*

La mayoría de los historiadores que hemos tocado el tema sobre el protestantismo en México obligadamente hacemos referencia, en mayor o menor medida, a la obra de Jean-Pierre Bastian. Puede considerarse como un punto de inflexión en la historiografía del protestantismo mexicano; es decir que, a partir de la publicación de su tesis de doctorado en 1989, *Los disidentes* y la difusión de sus trabajos como *Protestantismo y sociedad en México* (1983) y *Protestantismos y modernidad latinoamericana* (1994), el protestantismo se estableció formalmente como sujeto de estudio en la historia mexicana.<sup>1</sup> La tesis en dos tomos lleva por título “Las sociedades protestantes en México, 1872-1911, un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista”, defendida en el Colegio de México en 1987.

Sin duda Bastian podría considerarse como uno de los pioneros en el análisis del protestantismo mexicano como línea historiográfica, pues evidentemente a partir de sus trabajos el protestantismo mexicano apareció en el radar de la historia mexicana, pues antes de él éste era prácticamente inexistente en la academia, aunque, de hecho, aparte de algunas referencias tangenciales de otros autores, en participaciones de Bastian en congresos, conferencias y libros colectivos, el tema se ha mantenido en esa condición, con excepción de otros autores y momentos puntuales.

Tal situación podría explicarse parcialmente debido a un doble estigma: el primero, su pertenencia al ámbito de la religión, verdadero tabú para la historiografía mexicana, género reservado para sacerdotes o historiadores confesionales y solamente transgredido por extranjeros como Robert Ricard, Jean Meyer y el propio Bastian.<sup>2</sup> El segundo es la condición del

<sup>1</sup> Estas tres obras tienen aproximadamente 960 citas hasta 2024 (Google Académico). Pero si se quiere tener una idea del impacto de *Los disidentes* en las más recientes generaciones de investigadores sobre el protestantismo, recomiendo revisar la tesis de Rosana Flores Wence, “Historiar al historiador. Un análisis historiográfico de *Los disidentes* de Jean-Pierre Bastian” (tesis de licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2023).

<sup>2</sup> José A. Moreno, “Devoción y cultura católica en la arquidiócesis de México, 1880-1920” (tesis de doctorado, El Colegio de México, 2010), 10, <https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10004954>.

protestantismo como religión minoritaria, “extraña” a la cultura y costumbres mexicanas y asociado al imperialismo estadounidense. Los historiadores profesionales de renombre de la generación anterior hicieron menciones mucho más escuetas sobre los protestantes, en las que se enfatizó su condición minoritaria y marginal, ajena a la cultura religiosa de la población y su catolicismo “vigoroso”, que no hubiera encontrado acomodo en la sociedad si no fuera por la fuerza de la élite liberal.<sup>3</sup> Posiblemente algunos de los factores que le permitieron a la obra de Bastian esa visibilidad momentánea fueron su nacionalidad suiza y haber realizado su doctorado en El Colegio de México, uno de los centros principales de la historia profesional. Por último, debe considerarse que el mismo autor decidió ampliar sus líneas y disciplinas de investigación, enfocándose en la sociología de la religión para analizar el cambio religioso latinoamericano, en el contexto de lo que en ese momento se llamó “el regreso de lo religioso”.<sup>4</sup>

Con respecto a la obra histórica de Bastian, es evidente que desde el título de su disertación doctoral se puede apreciar su tesis principal: el proyecto educativo y proselitista del protestantismo en México convirtió a sus iglesias en espacios de disidencia religiosa y política, y a sus pastores y creyentes en opositores al régimen de Díaz. No obstante, sería injusto dejar la impresión de que nuestro autor era una voz en el desierto, pues por las mismas fechas fue publicado el libro de Deborah Baldwin.<sup>5</sup> Es importante

<sup>3</sup> Luis González, “El liberalismo triunfante”, en *Historia general de México*, 2 t., coord. de Daniel Cosío Villegas (México: El Colegio de México, 1988), t. 2, 916 y 922. A primera vista parecen tener razón, los protestantes simplemente no pudieron atraer a más de 1% de la población. No obstante, han sido los espacios de producción de una variedad de religiosidades, principalmente voluntarias, autosostenidas, tan naturalizadas como los catolicismos. En ese sentido, el protestantismo fue la expresión social de sectores minoritarios, tal vez no exclusivamente de disidentes, pero sí productora de formas de institucionalización y práctica de un cristianismo voluntarista que todavía no ha encontrado su techo en la sociedad mexicana, “esencialmente” católica.

<sup>4</sup> Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997).

<sup>5</sup> La tesis doctoral de Baldwin, defendida en 1979, “Variation with in the Vanguard, Protestants and the Mexican Revolution”, y publicada en 1990, fue ampliamente citada por Bastian en *Los disidentes: Deborah Baldwin, Protestants and the Mexican Revolution* (Chicago: University of Illinois Press, 1990). De hecho, fue el único trabajo al que reconoce una visión “contextual y crítica” del protestantismo en la sociedad mexicana. Esto se entiende porque la autora construye el argumento que Bastian desarrollaría en sus trabajos: los protestantes constituyeron una vanguardia ideológica liberal de clase media que participó en los movimientos revolucionarios. Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989), 21.

agregar que el protestantismo mexicano ya había sido tratado por otros historiadores estadounidenses como Marvin Penton, Marianne Elizabeth McKechnie y Karl M. Schmitt, por mencionar algunos que revisó el historiador suizo.<sup>6</sup> En general, Bastian y dichos autores tuvieron en común su interés por explicar el papel que desempeñaron las iglesias y los creyentes protestantes en el cambio social mexicano durante el Porfiriato y la Revolución.

Además de los autores estadounidenses, otro antecedente que reconoce Bastian son las referencias al protestantismo mexicano por parte de historiadores de otras parcelas, menciones en su mayoría de carácter tangencial. Es el caso de Alan Knight, Jean Meyer, Raymond Buve y François-Xavier Guerra. Si bien Knight no presentó un argumento sobre la participación protestante en la revolución similar a Bastian o Baldwin, sí llegó a percatarse de que ésta existió. No obstante, el historiador inglés no dejó la impresión de que esta actitud fuera exclusiva de los protestantes, sino que señala casos de sacerdotes católicos que apoyaron la resistencia de los pueblos, especialmente en el norte de México. En este sentido, al explicar la participación de los intelectuales locales en la radicalización o condena en los levantamientos campesinos, Knight cuenta a los pastores protestantes y a los curas de pueblos como ejemplos de esta doble agenda.<sup>7</sup> Buve solamente mencionó el interés de algunos protestantes por las cuestiones sociales,<sup>8</sup> mientras Guerra señaló al protestantismo como uno de los indicadores del cambio social de una sociedad tradicional hacia la incipiente modernidad, aunque enfatiza su carácter marginal.<sup>9</sup> No obstante, si bien todos ellos registraron la participación protestante en la revolución, no replicaron la tesis de Baldwin y Bastian.

<sup>6</sup> Marianne McKechnie, "The Mexican Revolution and the National Presbyterian Church of Mexico, 1910-1940" (tesis de doctorado, The American University of Washington, 1970); Marvin Penton, "Mexico's Reformation. A History of Mexican Protestantism from Its Inception to the Present" (tesis de doctorado, State University of Iowa, 1965); Karl Schmitt, "American Protestant Missionaries and the Díaz Regime in Mexico. 1876-1911", *Journal of Church and State*, núm. 2 (marzo 1983).

<sup>7</sup> Alan Knight, "Intellectuals in the Mexican Revolution", en *Los intelectuales y el poder en México*, ed. de Roderic A. Camp, Charles A. Hale y Josefina Zoraida Vázquez (México: El Colegio de México; Los Ángeles: University of California, 1981), 157-160.

<sup>8</sup> Raymond Buve, "Protesta de obreros y campesinos durante el Porfiriato. Unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central", *Boletín de Estudios Latinoamericanos*, núm. 13 (diciembre 1972): 4.

<sup>9</sup> François-Xavier Guerra, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 vols. (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), vol. 1, 227.

En suma, los historiadores profesionales solamente mencionaron la relación entre protestantes y disidencia política. Por otra parte, ¿qué podríamos decir de aquellos disidentes con otra religión o sin ella?, es decir, católicos en las filas liberales del siglo XIX, o en las revolucionarias en el siglo XX, como fue el caso de Francisco J. Múgica, antiguo seminarista y después uno de los constituyentes más anticlericales, o el mismo Madero, practicante de la espiritualidad ignaciana y el espiritismo. En otras palabras, sería reduccionista sostener que el liberalismo y el progresismo social solamente podían asociarse con el protestantismo.

En ese sentido, desde el surgimiento del catolicismo social, México vivió un proceso de reorganización de la iglesia católica, una nueva fase de posicionamiento sociopolítico y la formación de sectores laicos militantes. Dicho proceso transcurrió de la mano de nuevas devociones, como el Sagrado Corazón de Jesús y de una corriente social que prohió la formación de asociaciones de diversa índole, sindicatos, ligas, prensa y un partido católico, que incluso ganó las gubernaturas de Jalisco y Zacatecas entre 1911 y 1914.<sup>10</sup>

En este contexto, es posible analizar los alcances de la propuesta de Bastian sobre el protestantismo, al que concebía no solamente como el formador de agentes sociales de la modernización en México, sino como activos disidentes políticos antiporfiristas, tanto individual como colectivamente.

### *Los fundamentos de la tesis de la disidencia*

En este apartado se revisarán los argumentos del autor para sostener la tesis de la relación entre la disidencia religiosa y política. Para ello, Bastian echó mano de dos enfoques principales. En primer lugar, asumió una perspectiva general del protestantismo en México, obviando las diferencias denominacionales y enfatizando su tendencia liberal. El segundo fue resaltar las trayectorias de vida de pastores y creyentes protestantes pertenecientes a grupos opositores a Díaz y Huerta, a los que presentó como representantes típicos de sus respectivas denominaciones.

<sup>10</sup> Patricio Herrera, “El primer fruto de las libertades conquistadas. Catolicismo social y aprendizaje político en tiempos de revolución, Zamora (1909-1913)”, *Relaciones*, núm. 137 (diciembre 2014): 137, <https://doi.org/10.24901/rehs.v35i137.154>; Alan Knight, *La revolución mexicana. Del Porfiriato al régimen constitucional*, 2 t. (México: Grijalbo, 1996), t. 1, 66, 464-466.

En cuanto al primer enfoque, Bastian dedicó un apartado de *Los disidentes* para justificarlo. El autor se planteó una disyuntiva: por una parte, considerar a las cinco principales denominaciones estadounidenses como representativas del resto de las iglesias y, por lo tanto, con una forma homogénea de organización y de inserción en la sociedad mexicana o, por el contrario, como modalidades diferentes, debido a sus distintas formas de organización, creencias y prácticas. Después de describir al sistema episcopal (metodistas) y sinodal (presbiterianos) como las dos principales formas de gobierno, Bastian se decanta por la primera opción. Concluye que en la práctica estas diferencias no fueron significativas en la expansión misionera, aunque no explica con mayor detalle los argumentos para tal decisión. De hecho, tal elección fue de las primeras críticas hechas a dicho enfoque.<sup>11</sup>

Sin embargo, al operar de esta manera, nuestro autor dejó de lado otros aspectos que pudieran ser centrales en el funcionamiento de las misiones protestantes y sus relaciones con los grupos sociales susceptibles de aceptar su propaganda. De la misma forma, Bastian obvió otros aspectos relevantes de su funcionamiento e ideología, tales como las particularidades doctrinales, la preparación de los misioneros y el pastorado mexicano, sus elecciones de ubicación y equipamiento, la oferta educativa y otros servicios a la comunidad y, por supuesto, su apoyo al régimen porfirista. Posiblemente, con respecto a la forma de gobierno, hubiera resultado más significativa la comparación entre el sistema más centralizado, el metodismo episcopal, con el bautista congregacional, que se distinguía por la mayor autonomía relativa de sus iglesias locales. En primer lugar, porque entre metodistas y bautistas existieron debates públicos, tanto de carácter doctrinal, como litúrgico y proselitista.<sup>12</sup> En segundo lugar, porque la suerte de ambas denominaciones resultó contrastante después de la Constitución de 1917 y la etapa armada de la revolución.

Mientras las metodistas fueron de las denominaciones más numerosas del protestantismo mexicano durante el Porfiriato, según Bastian, las

<sup>11</sup> Barry Carr, "Jean-Pierre Bastian, Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911", *Journal of Latin American Studies* 23, núm. 2 (mayo 1991): 456, <https://doi.org/10.1017/S0022216X00014218>.

<sup>12</sup> El semanario metodista respondió a una crítica aparecida en *El Atalaya Bautista*, en la que se condenaba la similitud del rito metodista de recepción de un catecúmeno al término de su periodo de prueba con los celebrados por los católicos. Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México, A. R., "Notas y comentarios", *El Abogado Cristiano* 34, núm. 22 (2 de junio de 1910), 338.

denominaciones e iglesias independientes bautistas parecen no haber sufrido una crisis de crecimiento similar a la del metodismo después de la década de 1920 y durante la segunda mitad del siglo xx. De acuerdo con las actas conferenciales consultadas por Bastian, los metodistas multiplicaron su número inicial de 1876 (516 miembros) aproximadamente doce veces hasta 1910 (6283). Pero con base en el mismo tipo de fuentes, según Baqueiro, entre 1910 y 1949 (8790) crecieron 28%.<sup>13</sup> Es decir, que el crecimiento de la denominación fue desacelerando en forma notable hasta finales de la década de 1950, cuando se detuvo casi por completo.<sup>14</sup>

Bastian afirma algo similar para el aspecto doctrinal, que tampoco analiza con detalle y solamente se limita a fundamentar la homogeneidad protestante con base en la práctica conversionista. Aunque reconoce las diferencias entre las tradiciones teológicas del arminianismo metodista y el calvinismo presbiteriano, afirma que ambas posturas se habían “reconciliado” por la experiencia de los avivamientos de la religión estadounidense. Según este autor, en la práctica, no había diferencias entre las denominaciones con respecto a las normas morales y sus objetivos conversionistas.<sup>15</sup> Por supuesto, puede señalarse lo que inició como un argumento sobre la comunidad de posturas teológicas terminó en otro diferente sobre la moral cristiana, que incluso podría encontrar coincidencias con el catolicismo.

El caso es que las diferencias doctrinales resultaron elementos de distinción objetivos entre las denominaciones, e incluso al interior de ellas, que llegaron a generar conflictos profundos. Tal es el caso en un debate entre el editorialista de *El Abogado Cristiano Ilustrado* con un bautista, quien argumentaba que solamente los creyentes de dicha denominación podrían salvarse. La editorial dejó constancia de que algunos bautistas apoyaban la postura “antisectaria” del semanario metodista, pero reconocían que ese tipo de opiniones eran características de los bautistas del sur estadounidense.<sup>16</sup> Las diferencias doctrinales entre las distintas denominaciones, con respecto a cuestiones como el bautismo infantil o el servicio a los muertos,

<sup>13</sup> Bastian, *Los disidentes...*, 73; Oscar Baqueiro, *La Conferencia Anual Fronteriza. Síntesis histórica* (México: Iglesia Metodista de México, Dirección de Literatura y Comunicaciones, 1990), 21-27.

<sup>14</sup> Rubén Rivera, *El itinerario del viento* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1993), 18, 44-45.

<sup>15</sup> Bastian, *Los disidentes*, 13-14.

<sup>16</sup> Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México, A. R., “Notas editoriales a la altura del suelo”, *El Abogado Cristiano* 35, núm. 25 (22 de junio de 1911), 386.



continuaron como una constante en la prensa protestante antes y después de la etapa armada de la revolución.<sup>17</sup>

Con respecto al metodismo en Gran Bretaña descrito por Hobsbawm en sus trabajos, las diferencias doctrinales y sociales entre los creyentes y sus liderazgos también se reflejaron en tendencias religiosas y políticas divergentes, específicamente hacia la adopción de posturas radicales o conservadoras con respecto a los movimientos obreros. Para las denominaciones del protestantismo mexicano puede pensarse algo similar durante la primera mitad del siglo xx, especialmente en lo referente al apoyo o crítica hacia el régimen porfirista, por una parte, y al movimiento antirreleccionista y la presidencia de Madero, por la otra. Debido a que precisamente es el segundo enfoque en la tesis de Bastian, sólo apuntaremos que queda la impresión de que estos puntos sobre las diferencias y coincidencias de las denominaciones parecen haber sido desestimados por nuestro autor. Puede decirse que se abstuvo de realizar un análisis a profundidad, a pesar de que el mismo Hobsbawm documentó ese tipo de distinciones y que, efectivamente, ocasionaron efectos diferenciales en el desempeño de las denominaciones y en la relación de los nuevos actores religiosos con la incipiente sociedad industrial.

La elección del metodismo británico y estadounidense como modelo ejemplar del protestantismo como escuela de disidencia política fue parte fundamental del argumento de Bastian. Pero no solamente fue un caso que él quiso representar como paralelo al metodismo mexicano, sino que se extendía a la base teórica que apoyaba dicha argumentación. Las teorías de la modernidad y la secularización, en boga en Europa y Estados Unidos, asumieron que la modernidad sólo tenía una versión y un camino que todas las sociedades debían adoptar si buscaban ingresar a ella. Berger, Martin, Wilson, Stoll presentaban sus versiones sobre la secularización como un requisito *sine qua non* para acceder al progreso y la modernidad.

El segundo enfoque en defensa de la tesis de la disidencia religiosa, como fundamento de la política, fue generalizar para todo el protestantismo las trayectorias políticas de pastores y creyentes como opositores a Díaz y, en consecuencia, su participación en grupos revolucionarios maderistas, zapatistas y constitucionalistas. En este sentido, la experiencia

<sup>17</sup> Leticia Mendoza García, "Bautistas y presbiterianos en la política religiosa de Francisco J. Múgica y Sidronio Sánchez Pineda, 1920-1924", *Historia Mexicana* 67, núm. 3 (267) (enero-marzo 2018): 1201, <https://doi.org/10.24201/hm.v67i3.3527>.

de protestantes como José Rumbia, los hermanos Zenteno, Gonzalo Báez Camargo, José Trinidad Ruiz, Aarón Sáenz y muchos más fueron presentadas por Bastian y Baldwin como las pruebas vivientes de la disidencia política propiciada por el proyecto religioso y educativo de las denominaciones protestantes.

Como apoyo para la tesis de la disidencia religiosa-política, Bastian apunta que el metodismo, como el resto de las denominaciones protestantes, fue bien recibido por la naciente clase obrera mexicana de la década de 1870, de la misma forma como ocurrió en Inglaterra.<sup>18</sup> Para tal afirmación se apoya en Eric Hobsbawm. Sin embargo, Bastian no explica a profundidad el argumento de dicho autor, quien señala que antes de 1849, tanto el metodismo wesleyano como el calvinista eran de los más conservadores en la dimensión política, caso contrario de los congregacionalistas, bautistas y presbiterianos unitaristas. De hecho, muchos grupos escindidos del metodismo de John Wesley, como *kilhamitas*, *cristianos de la Biblia* y *metodistas primitivos*, explícitamente afirmaban que una de las razones para separarse del tronco wesleyano era su conservadurismo político e inacción social. En este mismo sentido, este autor afirma que gran parte de la agitación obrera entre 1793 y 1850 ocurrió en zonas donde el metodismo de Wesley era marginal. La explicación de Hobsbawm es que en la primera mitad del siglo XIX este metodismo era una minoría incapaz de ejercer una influencia significativa, aproximadamente 1.5% de la población total.<sup>19</sup>

Por otra parte, resulta paradójico, que el historiador inglés partiera de la pregunta opuesta a la de Bastian, pues se cuestiona si el metodismo fue más un inhibidor de la revolución y agitación obrera en Inglaterra. Para la primera mitad del siglo XIX responde que no lo fue, pero tampoco que hubiera sido lo contrario, pues anota que en las zonas donde tenía una presencia mayor (entre 5 y 15%) entre 1830 y 1851, la agitación (incluso entre los obreros metodistas) podía atribuirse a la presencia del cartismo violento y al ludismo.<sup>20</sup> Hobsbawm concluye que el metodismo progresaba paralelamente al radicalismo político, disminuyendo en el mismo sentido, y explica que esto pudo deberse a dos causas: 1) Los obreros se hicieron metodistas como una reacción hacia los movimientos radicales. 2) Los obreros se volvieron metodistas y radicales por las mismas razones que el resto

<sup>18</sup> Bastian, *Los disidentes...*, 63.

<sup>19</sup> Eric Hobsbawm, *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, trad. de Ricardo Pochtar (Barcelona: Crítica, 1979), 42.

<sup>20</sup> Hobsbawm, *Trabajadores...*, 43-44.

de la sociedad, a pesar del conservadurismo de los pastores. Reconoce que ambas pueden ser válidas, aunque se inclina por la segunda, precisamente por la brecha entre los laicos y sus dirigentes. Por lo tanto, además de que el metodismo había formado una estructura eclesial autoritaria y burocrática, que como denominación disminuyó su eficacia revolucionaria, laicos y pastores optaron por la disidencia política a contrapelo de las posturas públicas de su denominación.<sup>21</sup>

Algunos consideran que Bastian encontraría el apoyo para su interpretación generalizadora sobre la tesis de la disidencia religiosa-política en una obra anterior de Hobsbawm, que no citó en su texto: *Rebeldes primitivos*, publicada en 1959. Pero existen dos objeciones: 1) Hobsbawm afirma que, aunque las “sectas obreras” apoyaron movimientos moderados, en general se resistieron a los movimientos radicales “aunque siguieran generando revolucionarios individuales”.<sup>22</sup>

En ese sentido, el caso británico muestra que la acción individual no necesariamente fue impulsada por la denominación. De hecho, lo que demuestra Hobsbawm es que usualmente siguen una diversidad de tendencias: por un lado, una clerical, mucho más fácil de identificar, y por la otra, diferentes opciones de los laicos. La única excepción a dicha ruptura fue una secta, los “metodistas primitivos”, que Hobsbawm llama “secta obrera”, precisamente porque no había distinción entre los hombres y las mujeres que se reunían a leer la Biblia y entonar himnos con los que participaban en las movilizaciones laborales. Pero probablemente los “primitivos” no pueden considerarse metodistas en estricto sentido, porque rompieron con la corriente wesleyana mayoritaria después de las guerras napoleónicas. Para el historiador inglés, la razón principal por la que los metodistas primitivos pudieron convertirse en una expresión de la disidencia sindical fue porque no tuvieron una dirigencia clericalizada, sino que sus predicadores eran laicos de pequeñas congregaciones rurales y de un sector social que transitaba hacia una sociedad industrializada. Es por esa razón que el sindicato adoptó muchos elementos de ese metodismo predominantemente laico, donde era usual que el dirigente sindical fuera al mismo tiempo predicador seglar.<sup>23</sup>

El complejo, y a veces contradictorio, panorama analizado por Hobsbawm en Gran Bretaña aconseja tomar con cuidado el tipo de generaliza-

<sup>21</sup> Hobsbawm, *Trabajadores...*, 38-39, 42, 47-48.

<sup>22</sup> Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (Barcelona: Ariel, 1983), 19.

<sup>23</sup> Hobsbawm, *Rebeldes...*, 204, 211-212, 225.

ciones que Bastian y Baldwin hicieron sobre el protestantismo mexicano. De hecho, al interior de los movimientos metodistas en Inglaterra hubo diferentes posturas en el espectro político, principalmente entre liderazgos y laicos, por lo que se antoja extraordinario que una situación similar no hubiera ocurrido en México. Podría pensarse que la misma ruptura entre la jerarquía denominacional con ciertos sectores de laicos y pastores, señalada por Hobsbawm en Inglaterra, bien pudo ocurrir en las denominaciones del Porfiriato. Por lo tanto, cualquier postura que asuma la homogeneidad del protestantismo mexicano, por más marginal que éste hubiera sido en el campo religioso dominado por el catolicismo, sería una apuesta arriesgada.

En este sentido, es precisamente esa ruptura entre dirigencia y laicos la que Bastian no logró captar en *Los disidentes*, lo que explicaría el carácter de la participación de los protestantes en la revolución. Ese es el argumento de autores como Rubén Ruiz, Ricardo Nava, Ramiro Jaimes y Leticia Mendoza.<sup>24</sup> Para esta última autora, la actitud de la prensa protestante, específicamente la presbiteriana, fue acomodaticia de acuerdo con el gobernante en turno. De hecho, el mismo Bastian pudo llegar a la misma conclusión, pues antes de su tesis de doctorado mencionó que el caso del pastor José Rumbia, uno de los líderes en la huelga de la industria textil de Río Blanco en 1906, se salía de la norma metodista. Incluso retoma parcialmente el argumento de Hobsbawm al afirmar que el caso de la congregación de Río Blanco sería el de transición entre una comunidad ocupada en labores rurales a otra empleada en la industria, así como una asamblea metodista sin división tajante entre su pastorado y los laicos.<sup>25</sup>

Sin la revisión anterior puede resultar hasta cierto punto “natural” adoptar la visión de Bastian, especialmente porque los mismos órganos de difu-

<sup>24</sup> Rubén Ruiz, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1992), 106; Ricardo Nava, “La revolución maderista vista desde las publicaciones periódicas de la Iglesia Metodista Episcopal en México durante 1911”, *Oikodomein*, núm. 8 (octubre 2001); Ramiro Jaimes, “El metodismo ante la Revolución. *El Abogado Cristiano* y el levantamiento maderista”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 43 (junio 2012): 69-103. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2012.43.32066>; Leticia Mendoza García, “Del Porfiriato a la revolución maderista. Una mirada a través de las páginas de *El Faro*, 1885-1913”, en *La prensa en el Porfiriato. Procesos políticos en Michoacán, diplomacia y actores sociales en México*, coord. de María Rodríguez y Claudia González (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016), 63-93.

<sup>25</sup> Jean-Pierre Bastian, “Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato”, *Historia Mexicana* 33, núm. 1 (129) (julio-septiembre 1983): 58.

sión protestantes se representaban a sí mismos como una vanguardia moderna, contrapuesta a una iglesia católica representante del fanatismo. Precisamente para 1910, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal, proporciona una serie de ejemplos. Es el caso de un editorialista que narra lo sucedido en Roma a uno de los miembros más importantes de esta denominación, el exvicepresidente de Estados Unidos, Charles Warren Fairbanks, a quien supuestamente Pío X había accedido a recibirlo con la condición de no visitar el templo metodista en Roma. Por supuesto, la convicción del exfuncionario pudo más que “el espíritu intransigente, fanático y brutal del papado”.<sup>26</sup> Por otra parte, el misionero José Thacker en Mazatlán reportaba que los perseguidores y hostiles católicos eran “fanáticos”. En contraparte, los metodistas se veían a sí mismos como tolerantes en una campaña contra el error, por medio de la educación y la no violencia.<sup>27</sup>

Por último, si bien podría decirse que, así como los protestantes tuvieron el suficiente capital cultural para disentir políticamente, también encontraron obstáculos para convertirse colectivamente en opositores a Porfirio Díaz. Factores internos a sus denominaciones, como el pacifismo y sumisión al gobierno civil (consagrado en la *Disciplina* metodista), y externos, como el estigma social-religioso característico de la sociedad mexicana mayoritariamente católica, evitaron que se volcaran como denominación a la revuelta. Hobsbawm apunta para el caso inglés que “el metodismo tenía tantas posibilidades de evitar que una gran cantidad de sus miembros se inclinase a la rebelión, como las que tenía el arzobispo de Canterbury”.<sup>28</sup> Posiblemente lo mismo podría decirse de los metodistas y protestantes mexicanos durante la revolución.

### *La secularización y el protestantismo como modelos de modernidad religiosa*

Durante la década de 1990, Bastian comenzó a explorar modelos heurísticos de la sociología y la antropología de la religión para analizar el cambio

<sup>26</sup> “Un protestante de convicciones”, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, Notas y Comentarios, 3 de marzo de 1910, 2.

<sup>27</sup> José Thacker, “El metodismo en Mazatlán”, *El Abogado Cristiano*, 3 de febrero de 1910, 69.

<sup>28</sup> Hobsbawm, *Trabajadores...*, 44.

religioso latinoamericano. Con eso en mente, nuestro autor retomó las propuestas de David Martin y David Stoll que veían en el auge pentecostal el motor de la modernidad religiosa en América Latina.<sup>29</sup> La base del argumento era que el pentecostalismo constituía el movimiento religioso que había roto el monopolio de la iglesia, con “I” mayúscula, sobre una de las regiones más católicas del mundo y que probablemente se trataba, o bien un indicador de la modernización o acaso una de sus vías para sacar del “subdesarrollo” a las naciones al sur del río Bravo.<sup>30</sup> Dicha condición se había considerado congénita o predeterminada providencialmente desde el siglo XIX por los imperialismos anglosajones, y los que se consideraban sus herederos, autoproclamados como Primer Mundo. David Stoll fue el más osado, al sugerir que la región podría estar viviendo su Reforma Protestante que, al igual que en la Europa del siglo XVI, auguraba la modernización prometida desde el siglo XIX. No obstante, se cuidó mucho de expresarlo tajantemente. A pesar de sostener que los evangélicos tenían más conflictos con la Teología de la Liberación que coincidencias, su esperanza era que ambas corrientes pudieran llegar a la convergencia o que los evangélicos tomarán una ruta progresista.<sup>31</sup> En ese momento, los datos censales en Brasil, Chile y Centroamérica hacían pensar en un imparable maremoto pentecostal, y las primeras explicaciones de muchos de los sociólogos y antropólogos estadounidenses extrapolaron sus narrativas modernizadoras al campo religioso.

Precisamente en esa coyuntura comenzaba a formarse el Nuevo Paradigma en los estudios religiosos de Estados Unidos y muchos de sus impulsores utilizaban los modelos del mercado para retar el predominio de las teorías de la secularización.<sup>32</sup> Según Stoll, el éxito de los evangélicos “rena-

<sup>29</sup> Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 7.

<sup>30</sup> Una idea del panamericanismo que posibilitó la misión protestante desde el siglo XIX. Así como el imperio español encontró una justificación evangelizadora en la construcción del “indio” y del “Nuevo Mundo”, las denominaciones protestantes la usaron para su nueva cruzada civilizatoria. Jean Meyer, *Historia de los cristianismos en América Latina. Siglos XIX y XX* (México: Vuelta, 1989), 280-281, 297.

<sup>31</sup> David Stoll, ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico (Buenos Aires: Nódulo, 2002), 10-11. Una de las actuales tendencias evangélicas, alineada con movimientos antiderechos, muestra la inconsistencia de este enfoque.

<sup>32</sup> Stephen Warner, “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”, *The American Journal of Sociology* 98, núm. 5 (marzo 1993): 1045-1051, <https://doi.org/10.1086/230139>.

cidos” no debería ser tan sorprendente puesto que América Latina era un “continente católico atrapado” en un mundo crecientemente protestante y globalizado.<sup>33</sup> Cabría especular sobre los significados subyacentes de esta frase con ribetes imperialistas, pero Stoll citaba a Bastian, que a su vez utilizaba las palabras de Enrique González Pedrero.<sup>34</sup> De hecho, Bastian sigue a David Martin cuando considera aparentemente inevitable el nuevo “diluvio” conversionista del norte protestante contra el sur católico, por medio del mecanismo de un contagio hegemónico.<sup>35</sup> Cabe anotar, que Stoll compartía con Bastian la tesis de los protestantismos liberales como aliados de los movimientos revolucionarios contra las oligarquías terratenientes latinoamericanas.<sup>36</sup>

Puede decirse que tanto para los citados científicos sociales angloparlantes, como para los intelectuales mexicanos como Octavio Paz, agrupados en la revista *Vuelta*, el paradigma modernizador de la globalización neoliberal del “fin de la historia”, necesariamente, implicaba un proceso de secularización desigual pero convergente e inevitable. Es decir, una secularización latinoamericana que llegaba con varios siglos de retraso con respecto de su modelo ideal, el cual pensaban indisoluble de la Reforma Protestante europea, pero ineludible si se quería acceder a la modernidad tardía globalizada. Para ambos grupos, ya fuera de manera implícita o explícita, la modernización individualista estaba representada por los protestantes, mientras que la tradición corporativista, por el catolicismo.<sup>37</sup>

Por otra parte, la tesis del sociólogo y del antropólogo anglosajones podría considerarse una nueva forma de generalización sobre el protestantismo. Pero a contrapelo del Bastian de la década de 1980, ni Martin ni Stoll consideraban que el pentecostalismo fuera una oferta diferente del protestantismo denominacional. Lo que ellos asumieron es que no existía

<sup>33</sup> David Stoll, “Introduction”, en *Rethinking Protestantism in Latin America*, ed. de Virginia Garrard y David Stoll (Filadelfia: Temple University Press, 1993), 1.

<sup>34</sup> Enrique González, “Reflexiones barrocas”, *Vuelta*, núm. 162 (mayo 1990): 23.

<sup>35</sup> Jean-Pierre Bastian, “Les protestantismes latino-américains. Un objet à interroger et à construire”, *Social Compass*, núm. 3 (septiembre 1992): 345, <https://doi.org/10.1177/003776892039003002>; David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Cambridge: Basil Blackwell, 1990), 172; David Stoll, ¿Pescadores de hombres o fundadores del imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina (Buenos Aires: Nódulo, 2002), 18.

<sup>36</sup> Stoll, *América Latina...*, 19.

<sup>37</sup> González, “Reflexiones...”, 22; Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1972), 19.

diferencia entre metodistas, presbiterianos y congregacionalistas, y que tampoco podía encontrarse entre pentecostales clásicos, carismáticos, neopentecostales y sus diversas modalidades generales.<sup>38</sup> Para ambos estudiosos el pentecostalismo en realidad podría resultar una expresión revolucionaria exitosa, como un medio de protesta y progreso social y cultural.<sup>39</sup> Bastian agregaba, citando a Jean Meyer, que los nuevos movimientos pentecostales eran mucho más efectivos como reforma religiosa que la teología de la liberación y sus Comunidades Eclesiales de Base, a los que el historiador francés situaba entre los movimientos católicos intransigentes con esperanza milenarista, mientras los protestantes eran portadores de una reforma de secularización y modernidad.<sup>40</sup>

No obstante, a finales de la década de 1990, Bastian se había distanciado de las propuestas de Martin y Stoll. A pesar de la revaloración que ambos hicieron sobre el pentecostalismo, y que aparentemente Bastian había aceptado, es decir, conceder que éste fuera una forma de modernidad religiosa, en realidad no encontramos constancia de que haya revisado su diagnóstico inicial. Esto es, que los pentecostales conformaban un movimiento religioso surgido de la cultura de la pobreza y la anomia, recuperando la idea del refugio de las masas de Lalive, y de “catolicismos de sustitución” de Pierre Chaunu.<sup>41</sup> Por lo tanto, para Bastian se trataba de un movimiento religioso diametralmente diferente al protestantismo liberal, incluso más cercano al catolicismo popular. En segundo término, lo representaba como un movimiento desinstitucionalizado de tipo sectario, una especie de catolicismo sin sacerdotes, que preservaba una forma de organización comunal más relacionada con la hacienda que con la cultura liberal.<sup>42</sup> Aunque al representar de esa forma al pentecostalismo, Bastian sostuvo por momentos argumentos encontrados; por ejemplo, enfatizar los rasgos tradicionales del pentecostalismo, como carente de una teología sistemática, oral y

<sup>38</sup> Ramiro Jaimes y Alethia Montalvo, “Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, núm. 109 (enero-abril 2019), <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1433>; René Tec, “Estableciendo el Reino de Dios en la Tierra. Hacia una nueva comprensión del fenómeno neopentecostal en América Latina. Los casos de Chile y México” (tesis de doctorado, Universidad de Santiago de Chile, 2022), 178-210.

<sup>39</sup> Stoll, *América Latina...*, 7 y 19.

<sup>40</sup> Bastian, “Les protestantismes...”, 345-346; Meyer, *Historia...*, 327; Stoll, *América Latina...*, 7.

<sup>41</sup> Bastian, *Protestantismos...*, 289; Bastian, *La mutación religiosa...*, 140, 206.

<sup>42</sup> Bastian, *La mutación religiosa...*, 141, 204; Meyer, *Historia...*, 297.



emocional, propia de sectores sin instrucción formal, sin distinciones entre clero y laicos; por otro lado, concedió que sus denominaciones se racionalizaban, burocratizaban o se institucionalizaban.<sup>43</sup> Mientras señalaba la naturaleza “tradicional” del pentecostalismo, no se deslindó en forma tajante de las posturas iniciales de Martin y Stoll, aunque para ese momento era cada vez más claro que los pentecostales, como la gran variedad de carismáticos, neopentecostales y evangélicos, no tomarían en el mediano plazo ninguna ruta progresista.

En ese contexto, Bastian optó por caracterizar la mutación religiosa latinoamericana como la afirmación de un proceso de secularización particular de la región, concluyendo que efectivamente, la pentecostalización del campo religioso latinoamericano era una expresión de una modernidad y secularización diferenciada de Europa y Estados Unidos, principalmente por la vía de la precariedad, propia de sociedades duales.<sup>44</sup> Es decir, Bastian adoptó la visión de Alain Touraine, la modernidad como la contradicción entre la racionalización y la subjetivación. Por una parte, era una modernidad que, triunfante, desechaba la unidad de la creencia religiosa y, en crisis, fallaba en proporcionar el bienestar y la realización individuales.<sup>45</sup> En última instancia, se trataba de una modernidad y una secularización diferentes a la experiencia europea, pero que necesariamente debía explicarse a su sombra.

### *La secularización reformulada y el protestantismo revolucionario*

Para mediados de la década de 1990, Bastian decidió dedicarse principalmente al estudio del cambio religioso en Latinoamérica desde la sociología de la religión. En primer lugar, podría decirse que esta migración disciplinaria dejó inconcluso su proyecto historiográfico. Por otra parte, esto también significó que la perspectiva centrada en las trayectorias de las diversas denominaciones se fortaleció sobre el campo de la historia protestante. Dicha línea historiográfica nunca dejó de producirse,

<sup>43</sup> Bastian, *La mutación religiosa...*, 142-143.

<sup>44</sup> Bastian, *La mutación religiosa...*, 207.

<sup>45</sup> Alain Touraine, *Crítica de la modernidad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 12.

principalmente al interior de las mismas denominaciones y por historiadores profesionales-confesionales como el mismo Bastian.<sup>46</sup>

La década de 1990 también fue el momento en que los debates sobre la pertinencia de la secularización como modelo teórico entró en un periodo álgido entre la sociología estadounidense y la europea. Sociólogos como Danièle Hervieu-Léger en Francia reformularon la teoría, abandonando la profecía del ocaso de la religión, aunque no el de sus instituciones, por una religiosidad en constante recomposición.<sup>47</sup> Por su parte, sociólogos estadounidenses como Rodney Stark cuestionaron los presupuestos que Berger utilizaba para teorizar la secularización, como considerar la Edad Media como el momento del monopolio eclesial y el inicio de su desplazamiento por diversos factores y agentes.<sup>48</sup> Finalmente, la década de 1990 fue el periodo en el cual prestigiosos teóricos de la secularización, como el mismo Berger, abjuraron de ella con inesperado entusiasmo.<sup>49</sup>

En suma, el debate sobre la secularización abrió, y abre en la actualidad, la posibilidad para reformular las bases de los proyectos historiográficos sobre las iglesias y la religión. La academia mexicana acogió preferentemente

<sup>46</sup> En 1995 se publicó *El protestantismo en México (1850-1940)*, obra colectiva que, a pesar de su título general, tomaba un enfoque denominacional sobre el metodismo. En este sentido, a lo largo de la década del 2000, nuevas generaciones de historiadores comenzaron a producir tesis de grado, artículos, capítulos en libros colectivos y pocos, pero importantes libros de autor. Se trata de investigadores jóvenes en ese momento, la mayoría socializados dentro de las iglesias evangélicas. Pero, a pesar de su enfoque particularista, no se propusieron la historización del concepto “secularización” y solamente algunos analizan críticamente la secularización como herramienta teórica o proceso sociohistórico y la representación del protestantismo como una disidencia religiosa que se extendía automáticamente a lo político. No obstante, tres libros avanzan en las particularidades de las denominaciones, los dos primeros sobre el pentecostalismo, que pasó de ser un movimiento estigmatizado por aquellas a ser considerado parte del protestantismo evangélico. Laura Espejel y Rubén Ruíz, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995); Deyssy García, *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948* (México: La Letra Ausente, 2010); Daniel Ramírez, *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015); Rubí Barocio, *Una mirada desde la vida y legado de Teófilo Barocio* (México: Mundo Hispano, 2018).

<sup>47</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, trad. de María Teresa Solana (Barcelona: Herder, 2005), 44.

<sup>48</sup> Rodney Stark, “Secularization, R. I. P.”, *Sociology of Religion*, núm. 3 (septiembre 1999): 251-253.

<sup>49</sup> Peter Berger, “The Desecularization of the World. A Global Overview”, en *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. de Peter Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center/Eerdmans Publishing, 1999), 2.

las propuestas de Hervieu-Léger, quien considera a la secularización como un proceso de recomposición no conflictivo necesariamente con una sociedad racionalizada, que no tiende a la desaparición de la religión, sino que se reformula como una opción ante la incertidumbre estructural de la sociedad moderna.<sup>50</sup>

Para Stark, la secularización es solamente uno de tres procesos interrelacionados que ocurren en todas las “economías religiosas”: 1) el proceso de desgaste de las organizaciones religiosas, que se mundanizan al grado de perder su atracción para la demanda, es decir, los sectores laicos; 2) el reavivamiento o los rompimientos de grupos que se escinden de esas grandes organizaciones religiosas y buscan recuperar una religión trascendente, menos mundana; 3) la innovación religiosa, muy relacionada con la mundanización, no solamente produce el surgimiento de movimientos sectarios sino que algunos de éstos pueden convertirse en tradiciones religiosas. Este fue el caso del cristianismo, islam, budismo, las cuales surgieron como pequeñas sectas que posteriormente eclipsaron a religiones mucho más antiguas.<sup>51</sup>

Esta polémica tiene repercusiones hasta la actualidad en las disciplinas que estudian el fenómeno religioso. Las historiografías de la religión no han sido la excepción, y en diversos grados, dos de sus campos de estudio en México, la historia de la Iglesia católica y del protestantismo la han integrado en algunos trabajos. No obstante, a pesar de las limitaciones, los proyectos historiográficos del protestantismo se mantienen entre dos líneas generales: una confesional auspiciada y consumida por las denominaciones y, por otra parte, otra académica, preponderantemente de extracción confesional, pero que problematiza sus raíces y creencias ante las exigencias de la historia profesional aconfesional. Es decir, una se sostiene con un pie en las denominaciones y, la otra, en los centros de investigación. De esta forma, muchos de los investigadores profesionales del protestantismo nos movemos en esos ámbitos, en un continuo diálogo personal y profesional con las iglesias y los grupos de investigación aconfesionales.

En suma, la historia del protestantismo se mantiene más o menos visible en esta doble vertiente, aunque no con la centralidad de la historia de la Iglesia católica y el catolicismo, que tienen una importante producción tanto en su vertiente eclesiástica como en la secular o laicista. Por lo tanto,

<sup>50</sup> Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 2-5; Hervieu-Léger, *La religión...*, 13.

<sup>51</sup> Rodney Stark y William Bainbridge, *The future of religion. Secularization, revival and cult formation* (Berkeley: University of California Press, 1985), 2.

los historiadores del protestantismo en México podemos fortalecer el intercambio con las ciencias sociales a través de la interdisciplina. En este sentido, una forma de hacerlo podría ser recuperar las experiencias de clásicos como Bastian y revisar la secularización no solamente desde las ciencias sociales, sino también desde la perspectiva de los vecinos historiadores del catolicismo, como Pamela Voeckel, Roberto Di Stefano, Martha Eugenia García Ugarte, Pablo Mijangos y Elisa Cárdenas, así como Rafael Ruiz, desde la sociología histórica.<sup>52</sup>

Por lo tanto, cabría plantear que la reformulación del concepto “secularización” debe acompañar una revaloración en la visión del protestantismo revolucionario, que surgió plantada en la tensión entre modernidad y tradición. En ese sentido, ya sea que consideremos la secularización como un reacomodo de lo religioso entre la religión de iglesia y creyentes con linajes cambiantes, o bien como la reproducción y el desgaste de las instituciones religiosas que tratan de reconstruirse por medio de la clericalización, ambas sugieren la existencia de brechas entre la religión de iglesia y ciertos sectores laicos. Lo anterior ya ocurría en la época del “monopolio” eclesial, pero se hizo más evidente al surgir un nuevo campo religioso con el naciente Estado nacional. En este sentido, no es que la diversidad apareciera con el proyecto modernizador, sino que quedó al descubierto con la ruptura del orden de cristiandad y el triunfo del proyecto liberal. De hecho, la llegada de las nuevas ofertas dio cauce a esa diversidad, pero todavía no se podría hablar de pluralización, al estructurarse el campo religioso mexicano alrededor de una Iglesia católica preponderante.<sup>53</sup>

Por lo tanto, en la segunda mitad del siglo XIX, los sectores laicos mantuvieron sus expresiones de religión vivida, o bien, encontraron alternativas

<sup>52</sup> Pamela Voeckel, *Alone before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico* (Durham: Duke University Press, 2002); Roberto Di Stefano, “Anticlericalismo y secularización en Argentina”, *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación. Creencia, Política y Sociedad*, núm. 124 (2008): 7-29; Martha García, “Liberalismo y secularización. Impacto de la primera reforma liberal”, en *Secularización del Estado y la sociedad*, coord. de Patricia Galeana (México: Siglo XXI, 2010), 61-90; Elisa Cárdenas, “El fin de una era. Pío IX y el *Syllabus*”, *Historia Mexicana* 65, núm. 2 (octubre-diciembre 2015): 719-746, <https://doi.org/10.24201/hm.v65i2.3161>; Rafael Ruiz, “El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010). Entre la Historia y la memoria”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 16 (enero 2017): 208.

<sup>53</sup> Alejandro Frigerio e Hilario Wynarczyk, “Diversidad no es lo mismo que pluralismo. Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”, *Sociedade e Estado* 23, núm. 2 (mayo-agosto 2008), 228.

entre las ofertas eclesiales disponibles. En este sentido, podrían plantearse las siguientes preguntas: ¿Es posible compaginar una secularización reformulada con el protestantismo revolucionario, moderno y democrático configurado por Bastian? En caso de intentar una respuesta positiva a esta pregunta ¿cómo explicar que, a pesar de conformar una vanguardia disidente, según su tesis, el protestantismo no fuera capaz de capitalizar las efervescencias revolucionarias anticlericales en el norte y sur de México entre 1910 y 1920? ¿Por qué los protestantes históricos mexicanos no han logrado traspasar el 1% de la población desde 1940 (cuadro 1), mientras, en contraste, aparentemente fueron los pentecostales los que crecieron con los procesos de industrialización y urbanización del llamado Milagro Mexicano? Bastian responde que esta tendencia contradictoria se explica porque la modernidad latinoamericana es diferente a la europea, como una modalidad *sui generis* que no rompe con sus estructuras autoritarias y corporativas, sino que las readapta.<sup>54</sup>

Cuadro 1  
PORCENTAJE DE POBLACIÓN DEL PROTESTANTISMO HISTÓRICO  
EN MÉXICO 1940, 2000 A 2020

Año	Población total	Protestantes históricos	% Protestantes históricos
1940	19 653 552	177 954	0.91
2000	97 361 711	599 875	0.62
2010	112 336 538	820 744	0.73
2020	126 014 024	695 286	0.55

FUENTE: elaboración de Ramiro Jaimes Martínez, con base en datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), “Censos de población y vivienda”, acceso el 8 de febrero de 2022, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/>.

En suma, ante estas consideraciones parece evidente que la tesis de un protestantismo revolucionario, así como su apoyo en las teorías de la secularización, no parece ofrecer vías explicativas satisfactorias. No obstante, puede decirse que sí logró ubicarse en el imaginario de ciertos grupos académicos y eclesiales como un protestantismo liberal, clasemediero, con niveles educativos por encima del promedio, alejado de la representación

<sup>54</sup> Bastian, *La mutación religiosa...*, 140-141.

de los pentecostales asociados a sectores populares. Por lo tanto, es necesario explorar alternativas que abreen en otras fuentes, tanto disciplinarias como teóricas. Este ensayo es solamente un intento en el primer aspecto; es decir, señalar las dificultades de una línea historiográfica que avance “en solitario” y sin cuestionar los presupuestos que la han acompañado desde hace treinta años. En trabajos posteriores se buscará estudiar otras alternativas. Con respecto al proceso de secularización para el caso mexicano, es necesario analizar no solamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino entre los diversos cuerpos eclesiales con los sectores laicos, para lo cual puede resultar fundamental contemplarlos en el marco de la ruptura del régimen de cristiandad y la formación del campo religioso mexicano entre los siglos XIX y XX.

*Consideraciones finales. La memoria académica  
y la memoria confesional*

¿Cuál es el legado de Bastian sobre el protestantismo mexicano? En primer lugar, visibilizarlo en el ámbito de la historia y las ciencias sociales mexicanas, junto a autores como Gilberto Giménez, Rubén Ruiz Guerra, Carlos Garma, Rodolfo Casillas, Patricia Fortuny y algunos más. Sus trabajos proporcionaron buena parte del apoyo para la historia y los estudios religiosos sobre el protestantismo, el pentecostalismo y el cambio religioso en México y América Latina.

En este sentido, Bastian formó parte de la generación de estudiosos que contribuyeron a configurar la perspectiva de la precariedad sobre el cambio religioso latinoamericano durante las décadas de 1980 y 1990. Este autor puede contarse entre los que abrieron la discusión sobre el fenómeno religioso en el momento en que las teorías de la secularización se enfrentaban al maremoto pentecostal en América Latina.

Por lo tanto, podemos considerar que en esta empresa dicho autor fue de los primeros en incorporar al pentecostalismo como parte de la discusión del protestantismo. Si bien, su obra como historiador retrata al pentecostalismo como una ruptura con su visión sobre ese protestantismo liberal y democrático, negándole incluso su lugar entre dichas denominaciones, un estigma generalizado entre el llamado *mainstream* protestante.

Por otra parte, Bastian fue de los pocos que pudo integrar la discusión histórica al resto de las ciencias sociales. Podría decirse que logró algo

inusual en las últimas dos décadas: un espacio de diálogo interdisciplinario. No obstante, aunque consideramos que no fue aprovechado a profundidad, es indudable que propició cierta atención de las ciencias sociales hacia la historia del protestantismo. Por otra parte, la migración del autor a la sociología dejó en suspenso ese intercambio que, por otra parte, no fue suficiente para romper las inercias y barreras entre ambos campos del conocimiento social.

En tercer lugar, nuestro autor realizó un esfuerzo documental realmente importante, generando conocimiento sobre el protestantismo que retaba muchos supuestos y estereotipos que provenían, casi todos, de la apologética católica. Entre los más importantes está, en primer lugar, el carácter exógeno del protestantismo mexicano. De acuerdo con el argumento eclesial, el protestantismo era una imposición estadounidense, que buscaba destruir el corazón católico de la nación mexicana, considerado sin cuestionamientos como su más importante garantía de unidad y orden.

En cierto sentido, además de contribuir a hacer visible al protestantismo mexicano, Bastian y los historiadores estadounidenses lograron vincularlo con éxito a la historiografía del liberalismo y la revolución mexicana. Por lo tanto, pudo convertir la experiencia de aquellos creyentes y pastores, que participaron activamente en las revueltas regionales, en una especie de épica, una marca de legitimidad y reivindicación para todo el proyecto religioso protestante. La apropiación de las comunidades protestantes de dicha narrativa reivindicadora puede entenderse a la luz de su condición minoritaria y estigmatizada. Por lo tanto, la idea de presentar un sujeto histórico homogéneo, como el proyectado por Bastian, respondía también a las necesidades de algunos sectores de esa minoría religiosa ignorada, los cuales ansiaban reconocimiento y visibilidad social.

Otro de los aspectos que llama la atención al revisar la recepción de la obra de Bastian entre los académicos de la época es que eran conscientes de muchos de los señalamientos que ahora retomamos en este trabajo. No obstante, fue una recepción favorable, y podemos agregar que fue positivo que haya sido así. Historiadores como Deborah Baldwin y Barry Carr, antropólogos como Felipe Vázquez expresaron sus reservas, pero también resaltaron los aportes.<sup>55</sup> Podemos decir que fueron mucho más importantes

<sup>55</sup> Deborah Baldwin, "Sobre Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*", *Historia Mexicana* 40, núm. 2 (julio-diciembre 1990): 363-365; Carr, "Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes...*"; Felipe Vázquez, "La estructuración del espacio religioso y el desarrollo de Banderilla", en *Las interacciones sociales y el proselitismo*

estos últimos en la valoración general de la obra de Bastian en particular, y por extensión a la que se realizó por los que posteriormente lo consideramos como fuente autorizada e ineludible. En pocas palabras, la función de los clásicos es apuntalar una de las muchas formas o paradigmas de “ciencia normal”. Pero uno de los problemas cuando se llega al Olimpo de los clásicos es que dichas reservas tienden a olvidarse, hasta que las respuestas que ofrecen los modelos ejemplares ya no responden a los cuestionamientos que las nuevas generaciones se hacen ante las fuentes primarias y que se han visto potenciados por la diversidad de los enfoques actuales, así como las nuevos y mejores recursos de información. Es precisamente lo que se ha tratado en este trabajo. No en criticar gratuitamente a un respetado representante de los estudios del protestantismo, sino en reevaluar parte de sus aportes para responder las preguntas o plantear nuevas.

Por supuesto, una serie de circunstancias y factores coadyuvaron a la buena estrella del proyecto historiográfico de Bastian. En el trabajo se comentan algunas, como la novedad del tema religioso en la academia mexicana y la buena recepción que usualmente se daba a los autores extranjeros sobre este tema. No necesariamente por xenofilia, sino por la peculiar tradición laicista de la academia mexicana y su desconocimiento sobre el sujeto protestante en cuestión. Podríamos decir que la desinformación prevaeciente sobre el tema proporcionó al historiador suizo una ventaja prácticamente automática.

Sin duda alguna, el legado de los historiadores de las décadas de 1980 y 1990 resulta fundamental en la construcción de una historia del protestantismo mexicano. Aunque en el caso que nos ocupa fue un legado que enfatizaba un protestantismo liberal y modernizador, es indispensable entenderlo como una respuesta a las circunstancias intelectuales y sociales de ciertos sectores del protestantismo mexicano; tendencias como la necesidad de romper su invisibilidad estructural, como la llamó Elio Masferrer, así como reorientar una empresa que tropezaba con viejos y nuevos retos. Podemos pensar que, en cierta forma, este autor no solamente dio cauce a esas conductas, sino que en muchos sentidos las representaba.

En primer lugar, tenemos la crisis de la tendencia liberal y modernista de ese protestantismo construido y encarnado por el mismo Bastian. En este sentido, el protestantismo denominacional controlado por estructuras

*religioso en una ciudad periférica*, coord. de Felipe Vázquez (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999), 63-83.



eclesiales jerarquizadas, como metodistas y presbiterianos, se encontraba en serias dificultades. Desde la Constitución de 1917 y el llamado Plan de Cincinnati hasta la década de 1980, dichas iglesias habían dejado de crecer. Sus procesos de nacionalización y el fin del sostenimiento de las Juntas Misioneras volvieron cada vez más difícil su expansión material, mientras se enfrentaba a la hostilidad tradicional de la iglesia católica y una mayor indiferencia del Estado mexicano priista. Pero simultáneamente al estancamiento de su crecimiento y la falta de recursos, se enfrentaba a una competencia mucho más directa que la católica: el empuje de otros grupos evangélicos como los pentecostales, carismáticos y los llamados neopentecostales, que amenazaron con desangrar sus congregaciones.

Ante ese panorama, la narrativa tradicional de los protestantes mexicanos había resultado poco eficaz. Es decir, aquella que se refugiaba en el nacionalismo liberal de las Leyes de Reforma y trataba por esa vía de ganar el favor y la protección del Estado mexicano. Es comprensible que los primeros historiadores confesionales-profesionales, como Bastian, optarán por reconstruir esa narrativa del protestantismo liberal, que había rendido algunos frutos durante el Porfiriato. Pero la versión de los protestantes del México priista venía aderezada con ribetes épico-hagiográficos, que reivindicaba a los protestantes revolucionarios. Además, era un camino hasta cierto punto similar al que algunos historiadores construyeron alrededor de la iglesia católica, los mártires cristeros y la persecución callista. Por otra parte, si bien es importante tratar de valorar con justicia esa historiografía, porque con referencia a ella debemos construir las actuales generaciones de historiadores, también lo es continuar con los estudios de caso y regionales, que permitan apreciar de forma más precisa el alcance concreto de las misiones protestantes sobre la sociedad mexicana que, probablemente sin proponérselo, contribuyeron a formar algunos disidentes políticos.

## FUENTES CONSULTADAS

### *Fuentes de archivo*

Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México, A. R. (AHIMMAR)  
*El Abogado Cristiano Ilustrado*

## Hemerografía

Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM)  
*El Abogado Cristiano Ilustrado*

## Sitios web

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Censos de población y vivienda”.  
 Acceso el 8 de febrero de 2022. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/>.

## Referencias

- Baldwin, Deborah. *Protestants and the Mexican Revolution*. Chicago: University of Illinois Press, 1990.
- Baldwin, Deborah. “Sobre Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*”. *Historia Mexicana* 40, núm. 2 (julio-diciembre 1990): 363-365.
- Baqueiro, Oscar. *La Conferencia Anual Fronteriza. Síntesis histórica*. México: Iglesia Metodista de México, Dirección de Literatura y Comunicaciones, 1990.
- Barocio, Rubí. *Una mirada desde la vida y legado de Teófilo Barocio*. México: Mundo Hispano, 2018.
- Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bastian, Jean-Pierre. “Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato”, *Historia Mexicana* 33, núm 1 (129) (julio-septiembre 1983): 39-71.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Bastian, Jean-Pierre. “Les protestantismes latino-américains. Un objet à interroger et à construire”. *Social Compass* 39, núm 3 (septiembre 1992): 327-354. <https://doi.org/10.1177/003776892039003002>.
- Bastian, Jean-Pierre. “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos. Análisis de una mutación religiosa”. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, núm. 16 (enero 2006): 38-54.
- Bastian, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

- Berger, Peter. "The Desecularization of the World. A Global Overview". En *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Edición de Peter Berger, 1-18. Washington: Ethics and Public Policy Center/Eerdmans Publishing, 1999.
- Buve, Raymond. "Protesta de obreros y campesinos durante el Porfiriato. Unas consideraciones sobre su desarrollo e interrelaciones en el este de México central". *Boletín de Estudios Latinoamericanos*, núm. 13 (diciembre 1972), 1-20.
- Cárdenas, Elisa. "El fin de una era. Pío IX y el Syllabus". *Historia Mexicana* 65, núm. 2 (258) (octubre-diciembre 2015): 719-746. <https://doi.org/10.24201/hm.v65i2.3161>.
- Carr, Barry. "Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911* (México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1989), 373". *Journal of Latin American Studies* 23, núm. 2 (mayo 1991): 455-457. <https://doi.org/10.1017/S0022216X00014218>.
- Di Stefano, Roberto. "Anticlericalismo y secularización en Argentina". *Biblioteca del Congreso de la Nación. Creencia, Política y Sociedad*, núm. 124 (2008): 7-29.
- Espejel, Laura, y Rubén Ruiz. *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.
- Flores Wence, Rosana. "Historiar al historiador. Un análisis historiográfico de *Los disidentes* de Jean-Pierre Bastian". Tesis de licenciatura. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2023.
- Frigerio, Alejandro, e Hilario Wyncarczyk. "Diversidad no es lo mismo que pluralismo. Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos". *Sociedade e Estado* 23, núm. 2 (mayo-agosto 2008), 227-260.
- García, Deyssy. *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*. México: La Letra Ausente, 2010.
- García, Martha. "Liberalismo y secularización. Impacto de la primera reforma liberal". En *Secularización del Estado y la sociedad*. Coordinación de Patricia Galeana, 61-90, México: Siglo XXI, 2010.
- Giménez, Gilberto, coord. *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- González, Enrique. "Reflexiones barrocas". *Vuelta*, núm. 162 (mayo 1990): 22-27.
- González, Luis. "El liberalismo triunfante". En *Historia general de México*. Coordinación de Daniel Cosío Villegas, 82 t. T. 2. 97-1016. México: El Colegio de México, 1988.
- Guerra, François-Xavier. *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, vol. 1.

- Herrera, Patricio. "El primer fruto de las libertades conquistadas. Catolicismo social y aprendizaje político en tiempos de revolución, Zamora (1909-1913)". *Relaciones*, núm. 137 (diciembre 2014): 217-253. <https://doi.org/10.24901/rehs.v35i137.154>.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Traducción de María Teresa Solana. Barcelona: Herder, 2005 [1993].
- Hobsbawm, Eric J. *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel, 1983 [1959].
- Hobsbawm, Eric J. *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*. Traducción de Ricardo Pochtar. Barcelona: Crítica, 1979 [1964].
- Jaimés, Ramiro, y Montalvo, Alethia. "Neopentecostalismo difuso. Movimientos evangélicos en Tijuana". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* 37, núm. 109 (enero-abril 2019): 133-164. <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1433>.
- Jaimés, Ramiro. "El metodismo ante la Revolución. El Abogado Cristiano y el levantamiento maderista". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 43 (junio 2012): 69-103. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2012.43.32066>.
- Knight, Alan. "Intellectuals in the Mexican Revolution". En *Los intelectuales y el poder en México*. Edición de Roderic A. Camp, Charles A. Hale y Josefina Zoraida Vázquez, 141-171. México: El Colegio de México; Los Ángeles: University of California, 1981.
- Knight, Alan. *La revolución mexicana. Del Porfiriato al régimen constitucional*, T. 1. México: Grijalbo, 1996.
- Martin, David. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge: Basil Blackwell, 1990.
- McKechnie, Marianne. "The Mexican Revolution and the National Presbyterian Church of Mexico, 1910-1940." Tesis de doctorado. The American University of Washington, 1970.
- Mendoza García, Leticia. "Bautistas y presbiterianos en la política religiosa de Francisco J. Múgica y Sidronio Sánchez Pineda, 1920-1924". *Historia Mexicana* 67, núm. 3 (267) (enero-marzo 2018): 1199-1248. <https://doi.org/10.24201/hm.v67i3.3527>.
- Mendoza García, Leticia. "Del Porfiriato a la revolución maderista. Una mirada a través de las páginas de *El Faro*, 1885-1913". En *La prensa en el Porfiriato. Procesos políticos en Michoacán, diplomacia y actores sociales en México*. Coordinación de María Rodríguez y Claudia González, 63-93. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianismos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México: Vuelta, 1989.

- Moreno, José A. "Devoción y cultura católica en la arquidiócesis de México, 1880-1920". Tesis de doctorado. Colegio de México, 2010.
- Nava, Ricardo. "La revolución maderista vista desde las publicaciones periódicas de la Iglesia Metodista Episcopal en México durante 1911". *Oikodomein*, núm. 8 (octubre 2001): 49-66.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972 [1950].
- Penton, Marvin. "Mexico's Reformation. A History of Mexican Protestantism from Its Inception to the Present". Tesis de doctorado. State University of Iowa, 1965.
- Ramírez, Daniel. *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015.
- Rivera, Rubén. *El itinerario del viento*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1993.
- Ruiz, Rafael. "El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010). Entre la Historia y la memoria". *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 16 (enero 2017): 207-229.
- Ruiz, Rubén. *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1992.
- Schmitt, Karl. "American Protestant Missionaries and the Díaz Regime in Mexico. 1876-1911". *Journal of Church and State* 25, núm. 2 (marzo 1983): 253-277.
- Stark, Rodney, y William Bainbridge. *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Stark, Rodney. "Secularization, R. I. P.". *Sociology of Religion* 60, núm. 3 (septiembre 1999): 249-273.
- Stoll, David. ¿América Latina se vuelve protestante? *Las políticas del crecimiento evangélico*. Buenos Aires: Nódulo. (2002 [1990]).
- Stoll, David. "Introduction". En *Rethinking Protestantism in Latin America*. Edición de Virginia Garrard y David Stoll, 1-19. Filadelfia: Temple University Press, 1993.
- Stoll, David. ¿Pescadores de hombres o fundadores del imperio? *El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Buenos Aires: Nódulo, 2002 [1983].
- Tec, René. "Estableciendo el Reino de Dios en la Tierra. Hacia una nueva comprensión del fenómeno neopentecostal en América Latina. Los casos de Chile y México". Tesis de doctorado. Universidad de Santiago de Chile, 2022.
- Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Vázquez, Felipe. "La estructuración del espacio religioso y el desarrollo de Bandera". En *Las interacciones sociales y el proselitismo religioso en una ciudad perifé-*

- rica. Coordinación de Felipe Vázquez, 63-83. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999.
- Voeckel, Pamela. *Alone before God. The Religious Origins of Modernity in Mexico*. Durham: Duke University Press, 2002.
- Warner, Stephen. "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States". *The American Journal of Sociology* 98, núm. 5 (marzo 1993): 1044-1093. <https://doi.org/10.1086/230139>.

### SOBRE EL AUTOR

Ramiro Jaimes Martínez es doctor en ciencias sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas en la Universidad de Baja California, Campus Tijuana, México. Sus líneas de investigación son el cambio religioso y los procesos sociales en la frontera noroeste de México, la formación del campo religioso en el norte de México e historia social y género en América Latina. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *La paradoja neopentecostal. Secularización y movimientos evangélicos en el campo religioso de la Baja California* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 2020); y "Los movimientos pentecostales y la sociología de la religión en México. Cuatro décadas de encuentros y diversificación", en *Sociología del pentecostalismo en América Latina* (Santiago: RIL Editores/Universidad Arturo Prat, 2020), 71-115.