

---

# NUEVAS DIMENSIONES DE LA CULTURA POPULAR: las sectas religiosas en México

Gilberto Giménez

---

1.- Voy a referirme a una dimensión realmente nueva y poco estudiada de la cultura popular en México: las nuevas formas de religión popular representadas principalmente por las sectas pentecostales y adventistas que han venido a suplantar a la religión popular tradicional en vastas áreas rurales e indígenas del país. En otros términos: se trata del proceso de reaculturación acelerada a la que están siendo sometidos muchos grupos indígenas y campesinos a partir de la remodelación de sus códigos y paradigmas religiosos. Para fijar este fenómeno dentro de marcos geográficos muy precisos, voy a ocuparme particularmente de la situación del Sureste, que comprende los estados de Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Pero antes de entrar en materia, quisiera explicitar algunos presupuestos teóricos de mi exposición.

Combinando la tradición demológica italiana<sup>1</sup> con la concepción semiótica de la cultura<sup>2</sup>, entiendo por cultura popular las configuraciones y procesos simbólicos que tienen por soporte a las clases subalternas de una sociedad, cualquiera sea la auto y hetero-percepción de su identidad social. La cultura popular se define, entonces, no por su contenido, sino por la posición que ocupan sus portadores en la trama de las relaciones sociales.

---

Dentro de las configuraciones simbólicas que definen a las culturas populares *tradicionales* — como son las culturas campesinas e indígenas —, la religión ocupa un papel rector en cuanto “sistema modelizante secundario” (J.M. Lotman) de todo el conjunto cultural. Esto quiere decir que la religión suele ser el principal nutriente del “ethos” cultural y la principal proveedora de símbolos, normas y modelos de comportamiento tanto en la vida cotidiana como en la vida festiva de las comunidades. Dicho de otro modo: nos guste o no nos guste, la religión constituye un elemento medular de las culturas populares tradicionales.

A nivel de individuos y de grupos concretos, las configuraciones culturales — que por definición son configuraciones simbólicas — se viven y se internalizan en forma de *habitus*<sup>3</sup>, esto es, en forma de esquemas (en gran parte inconcientes y siempre aprendidos) de percepción, de valoración y de acción. El *habitus*, entendido como interiorización de las reglas sociales, como “*lex insita*” (ley inmanente), explica la regularidad y la aparente teleología de los comportamientos sociales, así como las estrategias inconcientes y la aparente concertación de los mismos.

Finalmente, la cultura así entendida es generadora de identidades y alteridades sociales<sup>4</sup>. Entiendo por identidad social la auto y hetero-percepción de un “nosotros” relativamente homogéneo (in-group), por oposición a los “otros” (out-group), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos real o supuestamente compartidos, así como de una memoria colectiva común.

2.- Estas escuetas consideraciones teóricas nos bastan para abordar el problema de las sectas pentecostales y adventistas como nuevas formas de religión popular que vienen a suplantar ya sea al catolicismo popular, ya sea a las religiones indígenas tradicionales.

Comencemos señalando un hecho capital que puede comprobarse estadísticamente a partir de los años setentas: la Iglesia católica ha dejado de ser en México la ocupante privilegiada del “campo religioso” no sólo en las áreas urbanas, sino sobre todo en las áreas indígenas y campesinas. El “campo religioso” se ha convertido en un espacio en disputa en virtud de la competencia creciente de innumerables sectas religiosas, entre las que sobresalen abrumadoramente las sectas pentecostales y las adventistas. Por lo que toca al Sureste, esta situación se manifiesta en forma particularmente crítica, amagando un movimiento de recomposición general de la relación de fuerzas sim-

bólicas en el ámbito de las culturas étnicas y campesinas tradicionales, lo que puede interpretarse como una situación de mutación cultural o de cambio de civilización.

3.- Un análisis sumario de los Censos Generales de Población y Vivienda en lo relativo al movimiento demográfico de la población reclasificada según su afiliación religiosa ya nos permite documentar de modo aproximado la situación antes señalada. Aceptemos provisoriamente las grandes categorías previstas por los Censos en materia de religión: católica, protestante, israelita, otras, ninguna.

Pues bien, pese a que la religión católica sigue siendo abrumadoramente mayoritaria en términos estadísticos a nivel nacional — aunque menos mayoritaria a nivel regional, en el Sureste —, se observa que a partir de 1970 la curva demográfica de la población protestante se empina bruscamente saltando hacia arriba, mientras que la población católica declina de modo simétrico y con igual brusquedad. Esto significa que la tasa de crecimiento de la población protestante se ha incrementado considerablemente a expensas de los católicos. Este mismo fenómeno se reproduce en el Sureste, pero en términos aún más desfavorables para la Iglesia Católica si tomamos como punto de referencia la media nacional. Así, por ejemplo, entre 1970 y 1980 la población protestante se duplica en Tabasco y se triplica en Chiapas. Si se mantuviera este mismo ritmo de crecimiento hasta fin de siglo, la población protestante representaría en Tabasco alrededor del 20.5% de la población total, y en Chiapas el 24.78%. Por lo demás, estos dos estados son los que exhiben mayor densidad de población protestante (12.21% y 11.46% respectivamente), y considerados conjuntamente, concentran por sí solos las tres cuartas partes (74.26%) del total de la población protestante en toda la región, dejando sólo una tercera parte (21.73%) para los tres estados restantes. Finalmente, cabe notar que los cinco estados del Sureste concentran por sí solos el 22.56% del total de la población protestante en todo el país.

La conclusión que podemos extraer de esta exploración estadística sumaria es la siguiente: es ahí, en la frontera sur del país, donde cabe esperar en un futuro próximo y antes que en ninguna otra parte una dislocación cultural de impredecibles consecuencias, particularmente en el ámbito de las culturas populares tradicionales, ya que la observación antropológica sobre el terreno ha comprobado que la reaculturación religiosa en proceso en esta área afecta principalmente, si no exclusivamente, a los estratos campesinos e indígenas de la región.

En este sentido se ha podido hablar de la “ruralización” de las sectas religiosas en el Sureste.

4.- Pero el recurso a los Censos Generales nos obliga a englobar indebidamente a todos los grupos religiosos no católicos (con excepción de los judíos) bajo la denominación general de “protestantes”, y de rebote nos impide estimar la dinámica diferencial de esos mismos grupos. Tratemos de corregir, en lo posible, esta grave distorsión, intentando un análisis diferencial, por denominaciones, de la disidencia religiosa en el Sureste.

Sobre todo en un país como el nuestro, donde una multiseccular hegemonía católica nos ha acostumbrado a considerar a todos los disidentes no católicos como “protestantes”, así en bloque y sin ninguna diferenciación ulterior, hay que recordar una y otra vez que no todos los disidentes cristianos son protestantes; que no existe el protestantismo en cuanto tal, sino sólo la diversidad de los protestantismos; que no todos los grupos protestantes son sectas, que muchas sectas son antiprotestantes; y, finalmente, que no todas las sectas son cristianas (v. g. los Mormones, los Testigos de Jehová, los adeptos a la Ciencia Cristiana...). De aquí la necesidad de un *análisis tipológico* de los grupos religiosos, que desde Max Weber y Ernst Troeltsch<sup>5</sup> se ha convertido en una tradición de la sociología y de la antropología de la religión, y que tratándose de sectas se impone como una necesidad ineludible so pena de extraviarse en la selva de los grupúsculos y de las nomeclaturas.

Aquí sólo podemos aludir a la tipología iglesia-secta-misticismo de Troeltsch, elaborada bajo la inspiración weberiana. Detengámonos brevemente en el tipo-secta. Desde el punto de vista sociológico las sectas constituyen típicamente *grupos ideológicos* dotados de la estructura y de la organización requeridas para “administrar” la identidad de sus adherentes en función de un conjunto claramente definido de creencias o de ideologías. En este sentido la secta no se restringe al ámbito religioso, sino que puede referirse a cualquier grupo emergente que asuma una posición distintiva con respecto a un particular sistema de creencias. Los clásicos del marxismo se refirieron en repetidas ocasiones a las “sectas políticas”.

Pero aquí sólo nos interesan las sectas religiosas. No resulta fácil describirlas. Muchas veces el único rasgo común que las une es el inconformismo frente al mundo secular y frente a las Iglesias y denominaciones mayoritarias. Desde este punto de vista podría decirse que

las sectas se presentan como micro-sociedades que practican internamente una contra-cultura. Pero además del inconformismo, pueden señalarse también otros rasgos o atributos que suelen ser comunes a las sectas de origen cristiano.

Destaquemos, en primer lugar, el carácter *voluntario* de la adhesión: en principio se nace en el seno de una Iglesia o de una denominación, pero no se nace dentro de una secta, sino que se llega a ser miembro de la misma voluntariamente por una experiencia de conversión.

La secta se presenta también como depositaria de *verdades absolutas*, cuya clave se encontraría en las Sagradas Escrituras según la exégesis exclusiva y excluyente de la propia secta. De aquí su antiecumenismo, su intransigencia ética y doctrinal y su tendencia a designar a sus adversarios como heréticos, encarnaciones del mal absoluto, etcétera.

Hay otro rasgo muy común: ideológicamente hablando una secta no puede tener miembros pasivos. Todo adherente tiene que ser necesariamente *miembro activo*. De aquí el notable activismo proselitista y la expansividad que caracteriza a las sectas.

Por último, la secta pone *énfasis en la ética*: antes que una doctrina, ella propone un modo de vida y un conjunto de reglas cuyo respeto absoluto exige so pena de exclusión.

Pero estas indicaciones sumarias no puedan dar cuenta todavía del fenómeno de las sectas en su inmensa variedad y diversidad. De donde la necesidad de recurrir a una subtipología como la de Bryan Wilson<sup>6</sup>, quien basándose en el criterio weberiano de las diferentes "actitudes religiosas frente al mundo", distingue entre sectas conversionistas revolucionistas o adventistas, introversionistas, gnósticas, utópicas, taumatúrgicas y reformistas. Detengámonos en dos de estos subtipos: las sectas conversionistas y las revolucionistas/adventistas.

Según Bryan Wilson, las *sectas conversionistas* son las que responden al fundamentalismo evangélico típico. El mundo está corrompido porque el hombre está corrompido. Por tanto, para cambiar al mundo hay que cambiar primero al hombre. De nada sirven los programas de reforma social ni las soluciones políticas. Este modelo recurre al moralismo, a los "revivals" y a la predicación pública a las masas (camps meetings). Se caracteriza por el emocionalismo y el escaso ritualismo de sus reuniones. Responden masivamente a este

modelo todos los grupos pentecostales de origen americano, que son los que llegan a México.

Las *sectas revolucionistas/adventistas* también afirman que el mundo es malo y perverso, pero esperan y predicán una próxima transformación radical del presente orden de cosas gracias a una intervención de origen sobrenatural. Aquí se inscriben todos los movimientos escatológicos o milenaristas inspirados en la tradición apocalíptica, que han sido estudiados por Henri Desroche en su admirable *Sociología de la Esperanza*<sup>7</sup>. Los Adventistas, Los Testigos de Jehová y los Mormones ilustran muy bien esta actitud frente al mundo.

5.- ¿Cómo aplicar esta tipología a nuestro caso, dada la inexistencia de series estadísticas diferenciadas por denominaciones en México? En realidad, los únicos datos disponibles que están diferenciados por denominaciones son los registros de inmuebles religiosos conservados por la SEDUE (Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología). Estos datos nos permiten medir de modo aproximado, no por cierto los efectivos, sino sólo la amplitud y la densidad de la *presencia territorial* de los distintos tipos de sectas en la región. Esta información, si bien insuficiente, no es desdeñable.

Pues bien, el diagrama circular (“pie”) que hemos diseñado con los datos de la SEDUE nos da una idea aproximada acerca de la distribución porcentual del total de templos no católicos registrados en el Sureste entre las denominaciones protestantes y los grupos religiosos de tipo-secta. Como era de esperar, el mayor pedazo del “pastel” — esto es, el 42.60%, casi la mitad —, corresponde a las *sectas pentecostales* representadas en la región por 16 grupos diferentes, entre los que sobresalen las llamadas Iglesias Evangélicas (345 templos), la Iglesia Pentecostés de México (345 templos) y la Iglesia de Dios del Evangelio Completo (223 templos). El resto de los templos se distribuyen entre el *protestantismo denominacional*, representado aquí por los Presbiterianos y los Bautistas, y las *sectas revolucionistas/adventistas*, representadas principalmente por los Adventistas del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y los Mormones.

Si ahora procedemos a reunir en un solo bloque a todos los grupos de tipo-secta, descartando a los pocos no suficientemente identificados que en conjunto sólo disponen del 2.69% de los templos, resulta que *las sectas conversionistas pentecostales y las adventistas, conjuntamente consideradas, acaparan por sí solas el 68.68% del total*

de templos registrados en la región, frente al 28.63% que corresponde al protestantismo denominacional.

En general, las encuestas religiosas realizadas en otros países latinoamericanos (como Brasil y Chile), confirman que el crecimiento global de los grupos religiosos de tipo-secta se explica en primer lugar por la expansión del pentecostalismo, que es el que más contribuye a ese crecimiento; y en segundo lugar por la expansión del adventismo, que en muchas partes le sigue de cerca.

Una reciente encuesta de CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo) ha venido a demostrar, además, que son precisamente estos dos subtipos de secta los que manifiestan mayor capacidad de penetración capilar en las áreas rurales de México, en la medida en que son los que tienen mayor presencia y dinamismo en una fracción importante de las diminutas localidades (ranchos y caseríos) atendidas por dicha institución. Más aún, la encuesta demuestra que esa penetración capilar es todavía mayor en las regiones denominadas IV y V, que incluyen precisamente los estados que nos interesan.<sup>8</sup>

El análisis diferencial que acabamos de esbozar permite concluir que los grupos religiosos que realmente deben de interesarnos por su relevancia sociológica y estadística son *las sectas conversionistas pentecostales y las revolucionistas-adventistas*.

6.-Fue necesario todo este rodeo teórico-estadístico para formular de modo pertinente las siguientes preguntas fundamentales: ¿cómo se explica el éxito de estas sectas entre las masas campesinas e indígenas del Sureste? ¿Qué tipo de crisis colectiva, de inseguridad generalizada, de situaciones sin salida, de espacios bloqueados y de frustraciones seculares existen o han existido en el Sureste para que miles de indígenas y de campesinos hayan buscado refugio, sea en la esperanza imaginaria de los adventismos, sea en el escapismo emocionalista y neurotizante de los pentecostalismos? ¿Y cómo se explica el fenómeno de la conversión que parece implicar una ruptura casi repentina con los *habitus* y los paradigmas simbólicos de la cultura tradicional, a la vez que su reemplazo casi instantáneo por nuevos *habitus* y nuevos paradigmas? ¿Se puede cambiar de *habitus* y de identidad social de la noche a la mañana, como se cambia de traje o de vestido? ¿Es posible sociológicamente hablando el “hombre nuevo”, el “hombre absolutamente nuevo” edificado sobre las ruinas del “hombre viejo”?

Para responder a estas y otras preguntas hay que comenzar por diseñar teóricamente el “mapa” o “territorio de interacción” requerido en el proceso de la conversión religiosa.

Para que se produzca la conversión a un nuevo paradigma se requieren las siguientes condiciones:

1) un individuo con tensiones, carencias y necesidades específicas no satisfechas ni resueltas, y por lo tanto *predispuesto* a relacionarse positivamente con cualquier grupo que se presente con una oferta de soluciones y respuestas plausibles.

2) La disponibilidad efectiva de tal grupo para el individuo en cuestión.

3) La interacción efectiva y exitosa entre el individuo y el grupo en cuestión, de modo que este último proceda a la inculcación de sus normas y actitudes, a lo que corresponda simétricamente de parte de individuo la internalización de tales normas y actitudes. El efecto de este proceso será la “transferencia” del individuo a otro “mundo religioso” y la adquisición de una nueva identidad.

4) El mantenimiento y la “administración” de la nueva identidad adquirida por el individuo por parte del grupo mediante la provisión de una adecuada “estructura de plausibilidad”<sup>9</sup>, esto es, una forma específica de comunidad que sirva de marco permanente para la actividad cotidiana del neo-converso.<sup>10</sup>

A partir de este sumario “mapa” de la interacción religiosa puede inferirse cómo debe plantearse la respuesta correcta a la pregunta del *por qué* (punto de vista genético) se da una recepción favorable a determinados tipos de grupos religiosos o, vistas las cosas desde el punto de vista de la oferta, por qué determinados tipos de sectas “tienen éxito”.

Se echa de ver que la *primera tarea* será la identificación de la “demanda”, es decir, cuáles son las tensiones, problemas, carencias, necesidades o demandas no satisfechas ni resueltas, a los que presuntamente ofrecen respuestas los grupos religiosos situados en el polo de la “oferta”. Estas necesidades son de tipo individual y social, y pueden variar desde las necesidades primarias ligadas a la subsistencia individual o grupal (salud, tierras, vivienda, alimentos, trabajo...), hasta las de naturaleza más psicológica y existencial, como las necesidades de autoexpresión, de autoestima, de catarsis, de comunidad emocional de solidaridad, de horizontes de esperanza, etcétera.



La *segunda tarea* será el estudio de la génesis o de las condiciones de posibilidad de tales necesidades, problemas y carencias. La sociología religiosa suele apuntar aquí a los efectos de desarraigo y de dislocación social que suelen provocar en las sociedades campesinas tradicionales la industrialización, la urbanización y la explotación capitalista de los recursos naturales, con su secuela de "terciarización", de marginalidad social, de migraciones masivas y de ruptura de las formas tradicionales de sociabilidad. Estos son, a nuestro modo de ver, los principales factores de lo que suele definirse como "cambio estructural" o "crisis" de una sociedad, y que explican la generación de nuevas necesidades y demandas en el plano individual y social.

La *tercera tarea* será investigar por qué las iglesias y grupos religiosos ya establecidos, así como las instituciones de la sociedad civil y del Estado no han dado respuestas o ni siquiera tienen la capacidad de dar respuestas a las nuevas necesidades y demandas de amplios sectores (generalmente los más pobres y marginados) de la sociedad. Llama la atención a este respecto el tono muy poco autocrítico en que la Iglesia Católica y los funcionarios del Estado suelen pronunciarse sobre el problema de las sectas, prefiriendo esgrimir, sobre todo en el caso de los Obispos, denuncias genéricas basadas en la tesis de la "conspiración exterior".

La *última tarea* será indagar las características ideológicas, organizativas y estructurales de las "sectas que tienen éxito", lo mismo que sus orígenes históricos, su tradición y su modo de operar en la actividad proselitista y misionera. Todo esto con la esperanza de descubrir los elementos, códigos o dispositivos de persuasión que les permitan ajustarse a las aspiraciones y expectativas del grupo receptor y modificar su identidad.

Aquí estamos en condiciones de manejar una hipótesis. Las sectas pentecostales implantadas en el Sureste manifiestan todas las características de una *religión popular oral* de raíces negras, que privilegia la narración, el testimonio, la experiencia, la parábola, los cánticos y, en general, la expresión de la subjetividad sobre la definición, la doctrina, los tratados, la reglamentación cultural, la liturgia abstracta y el formalismo institucional. Por lo que toca a los adventismos, Jean Séguy<sup>11</sup> ha demostrado de modo convincente la antigua convivencia entre las creencias milenaristas y la religiosidad popular tal como suele manifestarse sobre todo en períodos de crisis y de descalabros sociales. He aquí, a nuestro modo de ver, una de las razones más poderosas que

explican la audiencia encontrada por las sectas pentecostales y adventistas en el medio rural mexicano.

7.- La conclusión parece clara: las sectas arriba señaladas se "ruralizan" fácilmente y encuentran buena acogida entre los indígenas y campesinos porque constituyen *nuevas formas de religión popular*, más adaptadas a las necesidades y requerimientos generados por el proceso de modernización y la consiguiente crisis de las sociedades rurales tradicionales. Por consiguiente, lejos de representar una ruptura absoluta con la religión popular tradicional, mantienen una secreta continuidad con ella a nivel de códigos y de lógica profunda, como son la heteronomía, la resistencia a la sistematización intelectual, la orientación pragmática y experimental de las prácticas religiosas, la búsqueda de lo maravilloso (como la glosolalia y las curaciones milagrosas de la "sanidad cristiana"), el emocionalismo intenso y, finalmente, la esperanza utópico-milenarista en situaciones extremas de opresión y de crisis. "El fenómeno religioso se vuelve popular desde el momento en que manifiesta hostilidad a la objetivación sistemática, se resuelve en explosión de afectividades subjetivas y trata de vincular lo sagrado al horizonte mental cotidiano del hombre. En pocas palabras, cuando humaniza a su dios para sentirlo más próximo, procurando capturar parte de su poder mediante técnicas inventadas por él mismo"<sup>12</sup>.

Síguese de aquí que la conversión religiosa, en nuestro caso, más que una mutación radical, implica una remodelación significativa de la propia identidad, de las creencias y de los modelos de comportamiento sobre la base de los mismos códigos y de la misma lógica profunda. Sociológicamente hablando no existe el "hombre nuevo", sino sólo el "hombre renovado" o "remozado" que cambia de fisonomía y de piel, pero no de esqueleto. En realidad la nueva religión sectaria encuentra muchos puntos de anclaje en los viejos "habitus" de la religiosidad popular, y empalma perfectamente con sus códigos ancestrales.

Otro problema distinto es el de la evaluación de estas formas sectarias de religión popular. Limitémonos a señalar dos aspectos problemáticos. No se puede olvidar que la lógica sectaria implica, por una parte, la grupusculación, el antiecumenismo y la separación del "mundo" hasta donde sea posible, con el fin de "administrar" y afianzar la nueva identidad del neo-converso. Como se echa de ver, estas características son poco compatibles con actitudes cooperativas, par-

ticipativas y abiertas como las requeridas para el desarrollo regional en el plano económico, político y social. Por otra parte, la expansión de las sectas con las características señaladas no puede menos que plantear graves problemas a la identidad y a la memoria cultural del Sureste de México. Porque las sectas populares que se están implantando aceleradamente en esa región no constituyen un fenómeno puramente religioso e ideológicamente aséptico. Se trata de un sectarismo impregnado de cultura (popular) norteamericana, una "American Christianity" religiosamente fundamentalista y emocionalista de los "camps meetings" así como en el pionerismo agresivo de lo que los propios americanos han llamado "espíritu de frontera".



## Notas y referencias bibliográficas

1. Véase, entre otros, Alberto Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Editores, Palermo (Italia), 1976.
2. Cfr. Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, Nueva York, 1973
3. Véase Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Librairie Droz, París-Ginebra, 1972. pp. 174-189.
4. Consúltese, a este respecto, Gilberto Giménez *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP/COMECOSO/Universidad de Guadalajara, 1987, p. 40 y ss.
5. Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian Churches*, 2 vol., S. Allen and Unwin, Londres, 1956.
6. Bryan Wilson, *Patterns of Sectarianism*, Heinemann, Londres, 1967, p. 25 y ss.
7. Henry Desroche, *Sociologie de l'Esperance*, Calman-Lévy, París, 1973.
8. CONAFE, "Encuesta sobre penetración de grupos religiosos en comunidades con cursos comunitarios", Agosto de 1987.
9. Peter Berger denomina así la "base" o configuración social que se requiere para que un determinado "mundo religioso" siga pareciendo objetiva y subjetivamente real a los individuos en él implicados. Cfr. Peter Berger, *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971. p. 60 y ss.
10. "El individuo que quiere convertirse y (más importante aún) 'seguir convertido', debe estructurar su vida social de acuerdo con este propósito. Así, debe disociarse de aquellos individuos o grupos que constituían la estructura de plausibilidad de su realidad religiosa pasada, y asociarse más intensamente y aún (si es posible) exclusivamente con los que contribuyen a mantener su nueva vida religiosa. Dicho de manera sucinta, la migración entre mundos religiosos implica la migración entre sus respectivas estructuras de plausibilidad". *Ibid.*, p. 69.
11. Jean Séguy, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Beauchesne, París, 1956, p. 101 y ss.
12. Michel Vovelle, *La religion populaire: problemes et methodes*, en *Le monde alpin et rhodanien*, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, Cinquieme année, 1977, p. 8.