



**Centro de Estudios Sociológicos
Maestría en Ciencia Social con Especialidad en Sociología**

Promoción II

**Los evangélicos en México, ¿a la conquista del Estado?: regímenes de
confesionalidad y de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia
Cristiana Filadelfia**

**Tesis para optar al grado de Maestro en Ciencia Social con
especialidad en Sociología que presenta:**

Abraham Hawley Suárez

Director: Dr. Roberto J. Blancarte Pimentel

Ciudad de México

Julio, 2021

Para papá, mamá, Mario, Lalo y Stephania, de
quienes cada vez aprendo a distinguir con mayor
claridad lo valioso de la vida.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Roberto Blancarte. Pocos estudiantes tienen el privilegio de colaborar y ser asesorados por aquellos académicos que más admiran, y aún menos de recibir un grado de apoyo que supera con creces lo que se suele esperar de una relación tutor-tesista. Por todas las lecciones, recomendaciones bibliográficas, contactos, consejos y oportunidades que me ha brindado, le expreso mi más profunda gratitud.

A los miembros de mi comisión lectora, la Dra. Liliana Rivera y el Dr. Carlos Garma, por la cuidadosa revisión y las generosas apreciaciones que hicieron de mi investigación. Sus comentarios contribuyeron a apuntalar sustantivamente la calidad de mi trabajo.

A los Profesores Edgar Zavala, Isaac Cisneros, Willibald Sonnleitner, Arturo Alvarado y Francisco Zapata, por la lectura atenta y las críticas constructivas que hicieron de mi trabajo durante los Seminarios de Tesis.

Al Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México, por haberme ofrecido una formación teórica y metodológica de altísima calidad. Sin duda, los aprendizajes que adquirí en mi paso por el CES constituirán un apoyo sólido para todos mis emprendimientos académicos futuros.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por otorgarme los recursos con los que sostuve mi manutención durante el programa de maestría, así como todos los gastos derivados de la realización de este proyecto.

A la cohorte 2019-2021 de la Maestría del CES, en la que tuve la oportunidad de hacer amistad con algunas de las personas más brillantes y bondadosas que he conocido en mi vida. Qué agradables sujetos.

A la familia Torres y a la feligresía de la Iglesia Cristiana Filadelfia, por darme la confianza de conocer a su comunidad, así como por estar dispuestos a compartirme con franqueza y sinceridad sus convicciones religiosas.

A la Dra. Clarisa Reynoso, por guiar mi proceso de autoconocimiento y por ayudarme a entender lo que realmente quiero para mi vida.

A Azalía, Rafa y Eduardo, por ayudarme a solventar satisfactoriamente todos mis compromisos académicos en medio de tanto caos.

A Erick Paz y a David Vilchis, por sumarse a la apuesta quijotesca de creer que vale la pena tratar de compartir nuestros intereses académicos con el mundo.

A Rodolfo Rodríguez, por comprender y tolerar con paciencia y empatía los inconvenientes ocasionados a jawli derivados de mis múltiples responsabilidades académicas. Hacer música juntos ha sido una válvula de escape sin la cual probablemente hubiera enloquecido (más) durante este periodo.

A mi familia. Su apoyo incondicional y consejos me ayudan siempre a no perder el rumbo. Este logro, como todos en mi vida, es también de ustedes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	xí
Los evangélicos, ¿a la conquista del Estado?: planteamiento del problema de investigación	xii
Qué estudié, cómo lo hice y por qué decidí hacerlo de esa forma: pregunta de investigación, diseño y justificación del proyecto	xxi
CAPÍTULO UNO. EL “REGRESO” DE LAS RELIGIONES A LA ESFERA PÚBLICA: SECULARIZACIÓN, LAICIZACIÓN Y TIPOS DE LAICIDAD.....	1
1.1 ¿El fin de las religiones?: la teoría de la secularización en discusión	2
1.2 Laicización y laicidad: la gestión política del pluralismo	6
1.3 Categorizando las relaciones entre el Estado y las iglesias: tipos de regímenes de confesionalidad y de laicidad	12
1.3.1 Tipologías clásicas	13
1.3.2 Tipologías de origen europeo o norteamericano	14
1.3.3 Tipologías de origen latinoamericano	17
1.3.4 Tipologías con criterios de medición empírica	19
1.3.5 ¿Cómo tipificar la laicidad en México?.....	26
CAPÍTULO DOS. APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES ENTRE EVANGÉLICOS, SOCIEDAD Y ESTADO EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO.....	33
2.1 Los evangélicos y el mundo profano: una discusión clásica en la Sociología	33
2.2 ¿Quiénes son los evangélicos?: una problemática caracterización de nuestros sujetos de estudio	36
2.3 Trayectoria histórica y política de los grupos evangélicos en México	41
2.3.1 Las iglesias pentecostales	45
2.3.1.1. Las Asambleas de Dios	48
2.3.1.1.1 ¿Quiénes son?.....	48
2.3.1.1.2 Forma de organización	49
2.3.1.1.3 Principios doctrinales y ética sociopolítica.....	49
2.3.1.1.4 Historia	51
2.3.2 La Iglesia Cristiana Filadelfia	55
CAPÍTULO TRES. ¿QUÉ TIPO DE REGÍMENES DE CONFESIONALIDAD Y DE LAICIDAD PRETENDEN EN LA IGLESIA CRISTIANA FILADELFIA?: ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS HALLAZGOS.....	60
3.1 Resultados de la muestra	62
3.2 Resultados del clúster 1	77

3.3 Entre la teocracia y el pluriconfesionalismo: resultados del clúster 2.....	85
3.4 Resultados del clúster 3.....	103
3.5 Resultados del clúster 4.....	112
3.6 Entre la separación y el reconocimiento: una laicidad menos jurisdiccionalista y más ultraliberal. Resultados del clúster 5	117
CONCLUSIONES	133
REFERENCIAS	145
APÉNDICE 1. DISEÑO METODOLÓGICO (PROFUNDIZACIÓN).....	155
A1.1 Métodos y técnicas de análisis	155
A1.1.1 Fase cuantitativa	156
A1.1.1.1 Instrumento de medición.....	156
A1.1.1.2 Técnicas de análisis multivariado.....	159
A1.1.1.3 Construcción de la muestra.....	168
A1.1.2 Fase cualitativa	169
A1.1.2.1 Guión de entrevista semiestructurada	169
A1.1.2.2 Construcción de la muestra.....	173
APÉNDICE 2. INSTRUMENTO UTILIZADO PARA EL SONDEO	177
APÉNDICE 3. TABLA CON AGLOMERACIÓN DE VARIABLES DEL SONDEO.....	205
APÉNDICE 4. CÓDIGO UTILIZADO PARA EL PROCESAMIENTO DE LOS DATOS OBTENIDOS VÍA EL SONDEO.....	209
APÉNDICE 5. INFORMACIÓN BÁSICA DE LOS ENTREVISTADOS DE LA FASE CUALITATIVA	237

Lista de tablas

Tabla 1. <i>Representatividad de las religiones diferentes del catolicismo (2010)</i>	xiv
Tabla 2. <i>Percepciones sobre las relaciones entre el Estado y las religiones</i>	xix
Tabla 3. <i>Definiciones de secularización-secularidad-secularismo y de laicización-laicidad-laicismo</i>	11
Tabla 4. <i>Tipología de Estados según su relación con las confesiones religiosas, de Ruiz-Miguel</i>	18
Tabla 5. <i>Dimensiones para medir los regímenes de confesionalidad o laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia</i>	23
Tabla 6. <i>Posibles configuraciones de la propuesta para medir los regímenes de confesionalidad o laicidad</i>	25
Tabla 7. <i>Valores promedio de la muestra y de los clúster para los índices construidos</i>	63
Tabla 8. <i>Valores promedio del clúster 1 para los índices construidos</i>	79
Tabla 9. <i>Valores promedio del clúster 2 para los índices construidos</i>	87
Tabla 10. <i>Valores promedio del clúster 3 para los índices construidos</i>	105
Tabla 11. <i>Valores promedio del clúster 4 para los índices construidos</i>	113
Tabla 12. <i>Valores promedio del clúster 5 para los índices construidos</i>	119
Tabla 13. <i>Medidas de fiabilidad de los índices construidos</i>	165

Tabla 14. <i>Índices Calinski-Harabsz y Duda-Hart para determinación del número óptimo de conglomerados</i>	168
Tabla 15. <i>Guión de entrevista semiestructurada sobre historia y rasgos identitarios de la Iglesia Cristiana Filadelfia</i>	170
Tabla 16. <i>Guión de entrevista semiestructurada para indagar en los rasgos distintivos de cada clúster</i>	172
Tabla 17. <i>Valores medios no estandarizados de los clúster y de los individuos seleccionados para las entrevistas cualitativas, en los seis índices construidos</i>	174
Tabla 18. <i>Valores medios estandarizados de los clúster y de los individuos seleccionados para las entrevistas cualitativas, en los seis índices construidos</i>	175

Lista de gráficos

Gráfico 1. <i>Cambio religioso de América Latina en el último siglo (1910-2014)</i>	xiii
Gráfico 2. <i>Población católica en México (1895-2010)</i>	xiv
Gráfico 3. <i>Población mexicana de cinco años o más según creencias (1990-2020)</i>	xiv
Gráfico 4. <i>Caracterización de la muestra</i>	62
Gráfico 5. <i>Resumen de resultados de la muestra</i>	64
Gráfico 6. <i>Caracterización del clúster 1</i>	78
Gráfico 7. <i>Resumen de resultados del clúster 1</i>	80
Gráfico 8. <i>Caracterización del clúster 2</i>	85
Gráfico 9. <i>Resumen de resultados de clúster 2</i>	87
Gráfico 10. <i>Caracterización del clúster 3</i>	103
Gráfico 11. <i>Resumen de resultados del clúster 3</i>	105
Gráfico 12. <i>Caracterización del clúster 4</i>	112
Gráfico 13. <i>Resumen de resultados del clúster 4</i>	113
Gráfico 14. <i>Caracterización del clúster 5</i>	117
Gráfico 15. <i>Resumen de resultados del clúster 5</i>	119
Gráfico 16. <i>Agrupamiento de variables generado con base en el análisis de conglomerados</i>	162
Gráfico 17. <i>Dendrograma para la agrupación de individuos según el tipo de régimen de laicidad o de confesionalidad que pretenden</i>	167

Lista de ilustraciones

Ilustración 1. <i>Logotipo de la Iglesia Cristiana Filadelfia</i>	58
Ilustración 2. <i>Concepto, dimensiones y subdimensiones seleccionados para medir el tipo de régimen de laicidad o de confesionalidad pretendido por los sujetos de estudio</i>	157

INTRODUCCIÓN

La circunstancia [...] de haber surgido en México al amparo de la bandera liberal, así como su propio genio libertario y democrático, hicieron que los adeptos del protestantismo nacional se identificaran desde luego con el espíritu y la tradición histórica del liberalismo Mexicano. La enseñanza de la historia y del civismo en las escuelas protestantes se impartió siempre desde el punto de vista democrático liberal [...].

Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas (1934, citado en Martínez-García, 2000, p. 46)

A la pregunta sobre el nivel en que le toca 'jugárselas', si en el de la sociedad civil o si en el de la sociedad política, la respuesta obvia es en las dos. Con todo, es en la sociedad civil donde el pentecostalismo deberá decidir el futuro del país y de su participación social. Si esta es la visión de los pentecostales con su mínima participación en la sociedad política, habrían visto por donde pasa la eficacia de su rol. No es, me parece, la hora de engrosar la clase política, sin un tránsito necesario por las organizaciones sociales. Hay allí una oportunidad histórica de largo aliento que habría que maximizar en nuestros países de la Región. Y esto es posible precisamente en la fuerza del Espíritu que hace posible la renovación de todas las cosas.

Bernardo L. Campos, teólogo pentecostal (citado en Martínez-García, 2000, pp. 59–60)

Nunca olvides que gobernar una iglesia es similar que gobernar una nación, por cuanto las funciones de un ministro de Jesucristo es la misma función que cumple un Presidente de la República. Entonces, que el Ministro del Señor sea Presidente no hará mucha diferencia, solo se diferencia en la cantidad de personas

Alberto Santana, pastor neopentecostal (citado en Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 59–60)

Tradicionalmente, América Latina se distinguió como una región eminentemente católica. Sin embargo, en las últimas cinco décadas, hemos atestiguado un declive sostenido de la catolicidad. Este decrecimiento se ha dado de la mano del ascenso de otros actores religiosos: los grupos evangélicos.¹ Si bien el hecho en sí mismo es interesante, lo que más ha preocupado de este cambio religioso a múltiples analistas son las pretensiones políticas de estas agrupaciones. Su cada vez más frecuente presencia en la arena política y en

¹ Por motivos que se explican con mayor detalle en el segundo capítulo de este trabajo, identificaré como cristianos evangélicos a las iglesias de tipo protestante histórica, pentecostal y neopentecostal. Esta consideración parte de la definición de Carlos Garma-Navarro (2018a, pp. 356–358) sobre estos grupos religiosos en México.

medios de comunicación masiva alienta agobiantes especulaciones sobre la posibilidad de que estas iglesias se hagan del poder y tornen nuestros regímenes —por ahora, mayormente democráticos y laicos— en teocracias con agendas conservadoras.

Sin embargo, la etiqueta “evangélico” engloba a una multiplicidad de iglesias, congregaciones, denominaciones y asociaciones religiosas. Esta pluralidad, sumada a la naturaleza inherentemente cismática del protestantismo, nos obliga a pensar en la diversidad interna que cada una de estas agrupaciones puede albergar. De tal modo, surge la siguiente pregunta: ¿sería preciso asumir que todos estos grupos buscan una especie de resacralización del Estado?

En sentido análogo, los regímenes políticos varían notablemente en términos de su configuración para las relaciones entre el Estado y las religiones. La laicidad es una categoría bajo la cual se agrupan buena parte de los regímenes modernos. Empero, no existe una sola forma de Estado laico y su realización, más bien, difiere de sociedad a sociedad. Si bien, este atributo suele asociarse a una separación formal del Estado y las confesiones religiosas, la laicidad se sostiene en principios que van más allá de tal división. De hecho, la autonomía legalmente expresa de lo político y lo religioso ni siquiera es una condición *sine qua non* de la laicidad. Por lo tanto, el hecho de que algunos evangélicos mantengan opiniones que podrían difuminar la frontera jurídica entre las iglesias y el Estado no implica necesariamente que rehúyan a algún otro tipo de régimen que, en algún sentido, se aproxime a la laicidad.

En vista de lo anterior, en esta investigación, me interesó conocer cuáles son los regímenes de confesionalidad o de laicidad que, desde 1992, pretenden los miembros de una iglesia de corte pentecostal adherida a las Asambleas de Dios: la Iglesia Cristiana Filadelfia. Por el trayecto histórico y los presupuestos doctrinales de este tipo de creyentes, consideré que en dicha organización podrían hallarse evidencias que contribuyeran a matizar y complejizar los supuestos que rondan los debates públicos y académicos sobre las intenciones políticas de los evangélicos, y el tipo de relación que pretenden establecer con el Estado.

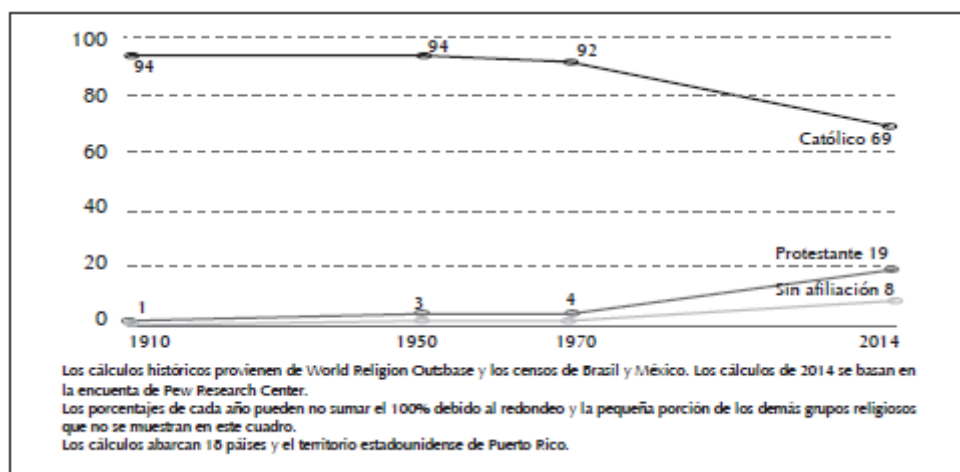
Los evangélicos, ¿a la conquista del Estado?: planteamiento del problema de investigación

Son varios los autores que han destacado el incremento numérico del evangelismo en el subcontinente latinoamericano —particularmente de su vertiente pentecostal—, así como sus potenciales implicaciones sociales (Ávila-Arteaga, 2008, pp. 28–29; Bastian, 2018, pp. 500–504; De la Torre, 2018; Martin, 1999, p. 37). Llama la atención que este cambio se dé a costa del

catolicismo. De acuerdo con cifras del Pew Research Center (2014), entre 1970 y 2014, la proporción de católicos pasó del 92% al 69% —esto es, sufrió una variación porcentual de -.25—; en cambio, la de evangélicos creció de 4% a 19% —es decir, aumentó 3.75 veces—. En específico, en países como Guatemala, Honduras y Nicaragua, los evangélicos rondan el 40% de la población; en Brasil, Costa Rica y Puerto Rico, el 30%, y en Argentina, Colombia, Ecuador, Panamá y Perú la proporción se aproxima al 15%.

Gráfico 1.

Cambio religioso de América Latina en el último siglo (1910-2014)

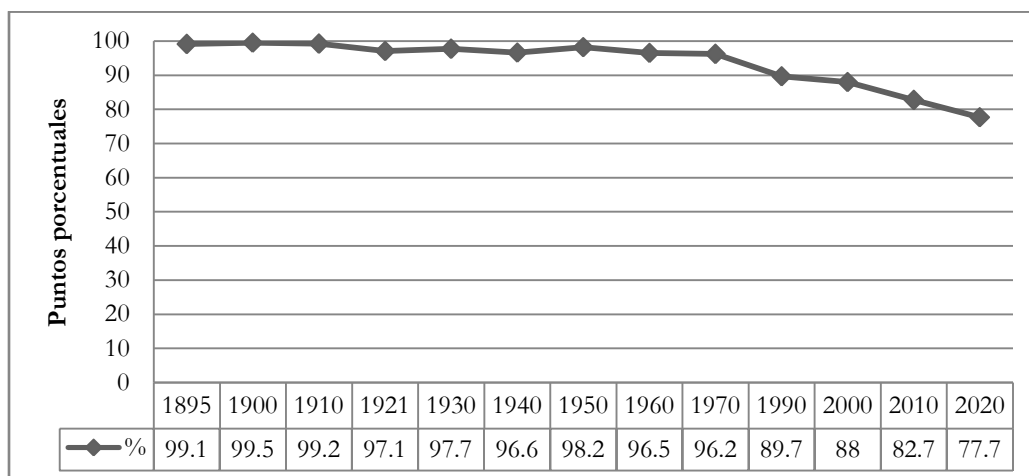


Nota. La gráfica se recupera íntegramente de Pérez-Guadalupe (2018, p. 23), quien a su vez construyó su gráfico con base en los datos del Pew Research Center (2014).

En el caso de México, los cambios no han sido tan pronunciados como los del subcontinente, pero aún así son notables: según el último Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2021), en su conjunto, los grupos herederos del protestantismo representan el 11.2% de los mexicanos.² Al igual que en el resto de América Latina, esta transformación se enmarca en un descenso sostenido del catolicismo (Gráfico 2) y un engrosamiento en las filas de otras minorías religiosas (Gráfico 3), entre las que sobresalen las de tipo evangélico (Tabla 1).

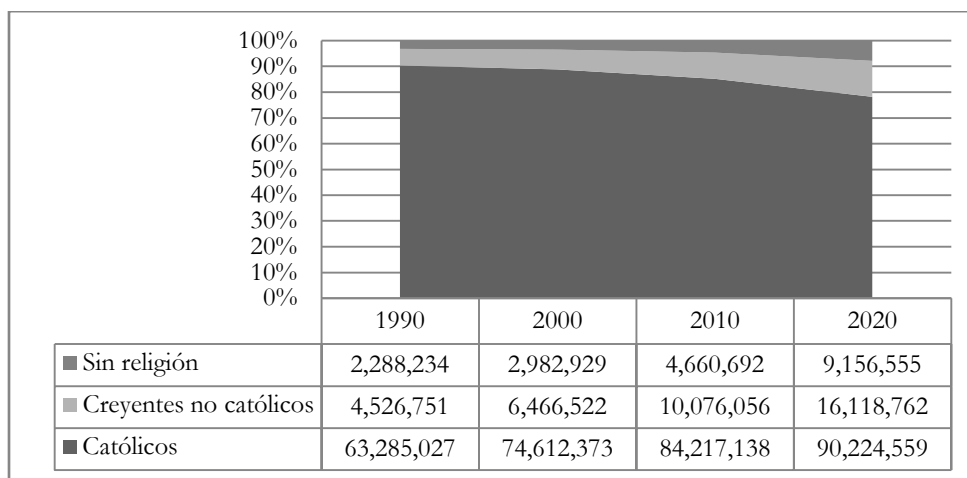
² Previo a la realización del censo, el Pew Research Center (2014) estimaba la cifra en 9%, mientras que otros autores proyectaban que la proporción estaría entre el 10% y el 12% (Pérez-Guadalupe, 2018, p. 73).

Gráfico 2.
Población católica en México (1895-2010)



Nota. Elaboración propia con base en INEGI (2005, 2010a, 2010b, 2021). De 1895 a 1970, los datos corresponden a la población total. A partir de 1990, el Instituto solo registra a la de cinco años o más.

Gráfico 3.
Población mexicana de cinco años o más según creencias (1990-2020)



Nota. Elaboración propia con base en datos de INEGI (2021).

Tabla 1.
Representatividad de las religiones diferentes del catolicismo (2010)

Religión	Número de adeptos	Representatividad porcentual de las religiones diferentes del catolicismo
Protestante histórica o reformada		
Anabautista/Menonita	10,753	0.1%
Bautista	252,874	2.3%
Iglesia del Nazareno	40,225	0.4%
Metodista	25,370	0.2%
Presbiteriana	437,690	3.9%
Otras protestantes	53,832	0.5%
Pentecostal/Cristiana/Evangélica		

Religión	Número de adeptos	Representatividad porcentual de las religiones diferentes del catolicismo
Pentecostal	1,782,021	16%
Iglesia de la Luz del Mundo	188,326	1.7%
Otras cristianas y evangélicas	5,595,116	50.4%
Bíblica diferente de Evangélica		
Adventistas del Séptimo Día	661,878	6%
Mormones	314,932	2.8%
Testigos de Jehová	1,561,086	14.1%
Otras tradiciones religiosas		
Origen oriental	18,185	0.2%
Judaica	67,476	0.6%
Islámica	3,760	0.03%
Raíces étnicas	27,839	0.2%
Espiritualista	35,995	0.3%
Otras religiones	19,636	0.2%

Nota. Elaborado con base en INEGI (2010a). En la categoría “origen oriental”, el INEGI (2015) agrupa al Bahaísmo, Budismo, Centro Onkaranada, Confucianismo, Hinduismo, Jainismo, Sintoísmo, Taoísmo y Zoroastrismo.

René Padilla (citado Ávila-Arteaga, 2008, p. 23) afirma que el auge evangélico “coloca el futuro de las grandes mayorías [religiosas] bajo un inquietante signo de interrogación”. En cambio, Paul Freston (2018, p. 457) afirma que dicho crecimiento está más cerca de su fin que de su comienzo. Cualquiera que sea el caso, el crecimiento numérico de las iglesias evangélicas no ha dejado de captar el interés de la comunidad académica toda vez que se le asocia con una posible “búsqueda de poder e influencia” (Pérez-Guadalupe, 2018, p. 9).

El peso que estas comunidades pueden ganar motiva especulaciones en torno a una posible reconfiguración de las relaciones entre el Estado y las religiones en los países de la región. La cuestión no es menor si se toma en cuenta el conflictivo trayecto por el cual la laicidad se ha abierto paso en América Latina (Blancarte, 2008a). Aun cuando existe fragmentación entre los grupos evangélicos, “no se puede excluir cierta capacidad de sus dirigentes de reunirse y formar coaliciones capaces de negociar con los partidos” (Bastian, 2018, p. 504). De hecho, ya es posible apreciar que algunos dirigentes religiosos de estas confesiones han logrado arrebatarle a la iglesia católica la interlocución exclusiva que mantenía con el el Estado (Pérez-Guadalupe, 2018, p. 95).

Como explica Pérez-Guadalupe (2018, p. 19), la creciente relevancia social de los evangélicos se aprecia en su tránsito del anonimato público al protagonismo político; del complejo de ser minorías, a buscar hacer palpable su representatividad en encuestas de opinión; de restringirse al trato con poblaciones rurales y marginadas, a insertarse en clases medias y altas; de operar en “templos de cochera”, a construir megagiglesias; de solo pretender

acabar con el monopolio confesional del catolicismo en el subcontinente, a, incluso, hacer valer una hegemonía religiosa y política.³

En su intento por cumplir este último cometido, las iglesias evangélicas habrían acumulado una serie de estrategias y tácticas. Entre ellas, destacan la presencia en medios de comunicación masiva; el empleo de principios de mercadotecnia para labores de evangelización; la organización de marchas, y la incidencia en los poderes del Estado postulando candidatos; creando partidos, frentes y facciones; recurriendo a técnicas de *lobbying*, y —como en el caso de Brasil— formando una bancada evangélica (De la Torre, 2018; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 55–56).

Con base en De la Torre (2018), Martín (1999, pp. 43–44), Pérez-Guadalupe 2018 (pp. 60–78) y Torres (2018), a continuación, enlisto algunos ejemplos concretos del impacto político del evangelismo en la región:

- su movilización a favor de la exitosa campaña presidencial de Alberto Fujimori en Perú, con lo cual colocaron a 19 legisladores protestantes en el Congreso y al pastor baptista, Carlos García y García, como segundo vicepresidente de la República;
- la llegada al poder en Guatemala de presidentes evangélicos (Efraín Ríos Montt, Jorge Serrano y Jimmy Morales);
- la participación de estas denominaciones en la victoria del *No* a los acuerdos de paz en Colombia;
- la competitiva campaña presidencial en Costa Rica del músico cristiano Fabricio Alvarado, quien, pese a no ganar, pasó en primer puesto a la segunda vuelta y obtuvo 40% de los votos en la segunda, con una agenda conservadora y en contra de la “ideología de género”;
- las marchas multitudinarias en contra de la “ideología de género”, la comunidad LGBTTTIQ y las libertades sexuales en República Dominicana, Perú y México, y...
- la poderosa bancada evangélica brasileña, que se reúne los miércoles por la mañana en una sala plenaria del Congreso para rezar y entonar cantos juntos. Estos legisladores tuvieron una influencia decisiva en la caída de Dilma Rousseff y en la victoria de Jair

³ Sobre este último punto, Blancarte (2011, p. 204) plantea que en algunos países latinoamericanos se aprecia una tendencia hacia el pluriconfesionalismo; esto es, hacia un escenario en el que minorías religiosas crecientemente influyentes ya no se limitan a buscar suprimir los privilegios históricos y la influencia política de la iglesia mayoritaria. En cambio, pugnan y negocian por ser partícipes de las mismas prebendas.

Bolsonaro. Antes se contentaban solo con recibir favores del gobierno o con contravenir leyes de corte liberal, pero ahora incluso buscan reescribir la Constitución. Como es palpable, todas estas acciones difuminan las fronteras entre la política y las religiones, y, por ende, amenazan con reconfigurar las relaciones entre los Estados de América Latina y las organizaciones religiosas.

A este empuje evangélico por inmiscuirse en cuestiones políticas se suma otra agravante a los ojos de los especialistas en laicidad: la crisis de legitimidad de las instituciones públicas en la región ha llevado a algunos políticos profesionales a tratar de recuperarla recurriendo a vías extraestatales, tales como la religión. Pérez-Guadalupe (2018, pp. 88–89) advierte que, aunque, discursivamente, estos actores defienden la separación formal de las iglesias y el Estado, en los hechos, aprovechan la rentabilidad política de vincularse con el universo de lo religioso.

La política en materia religiosa del actual Gobierno de México resultaría un caso ejemplar de dicha situación; me refiero, particularmente, a las desconcertantes decisiones del presidente Andrés Manuel López Obrador: en sus discursos, se declara admirador de Juárez, pero también dice ser un “fiel seguidor de la obra de Jesucristo”; invita a líderes religiosos a participar en calidad de tales en actos oficiales del Estado, así como a que sus fieles distribuyan la cartilla moral; además mantiene reuniones con ellos en Palacio Nacional para analizar la posibilidad de que sean concesionarios de medios de comunicación (Barranco y Blancarte, 2019, pp. 32–33). Así, Bernardo Barranco (2019a) apunta con ironía que “Probablemente la Cuarta Transformación (4T) sea un régimen de un peculiar laicismo posjuarista”.

Por si fuera poco, los líderes religiosos de los que se ha hecho rodear el presidente, en nombre de laicidad, se posicionan por reformar su marco jurídico en un sentido que parece contradictorio y que más bien muestra intenciones de constantinizar al Estado —siguiendo una tendencia que ya advertía Ávila-Arteaga (2008, p. 28)—. Es tal el caso de Arturo Farela, presidente de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), quien ha manifestado su deseo de reformar el artículo 130 constitucional para permitir que los ministros de culto puedan ser votados (Barranco Villafán, 2019b).

Otro de los sospechosos aliados del mandatario es Hugo Eric Flores con su instituto político, el Partido Encuentro Solidario (PES) —antes Encuentro Social—. Para los comicios de 2018, López Obrador unió a su plataforma electoral al PES, aunque, por sí mismo, el partido no obtuvo la cantidad de votos suficiente para mantener su registro. No obstante, su

incorporación a la alianza electoral del candidato ganador arroja indicios de la creciente importancia que presta la clase política a las iglesias evangélicas (Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 73–74).

De tal modo, crece la percepción de riesgo de que agrupaciones que por años se han mantenido atrincheradas y segregadas de la vida pública aprovechen la coyuntura política para moldear el destino político de la región y del país con base en su interpretación religiosa de la realidad. Fruto de este nerviosismo, una serie de preguntas rondan en el debate público: ¿cuáles son las pretensiones políticas de los evangélicos?; ¿qué tipo de relación desean establecer con el Estado?; ¿qué papel quieren jugar en la esfera pública?; ¿qué tipo de laicidad es la que algunos de ellos dicen defender?

En torno al último cuestionamiento vale la pena hacer algunos apuntes. La laicidad es reconocida en nuestro marco jurídico como uno de los rasgos que definen a nuestra forma gobierno. Empero, dicha disposición no implica que nuestra sociedad, en su totalidad, congenie o haya asimilado de modo homogéneo este principio. Al respecto, resulta útil la advertencia de Berger (2006, pp. 39–40) sobre la pequeña proporción que representan las interpretaciones oficiales y teóricas de la realidad en el edificio cognoscitivo y normativo que en una sociedad se considera como conocimiento.

De hecho, el mismo autor —y también Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, pp. 888–889)— plantean que la asimilación de las ideas dominantes que legitiman la secularidad o la laicidad pueden ser propias de grupos de élite. Específicamente, Berger (1999) afirma que la cultura secular sería un fenómeno más bien propio de una subcultura de élite globalizada...

[...] compuesta por personas con educación superior de tipo occidental, especialmente en humanidades y ciencias sociales, que de hecho está secularizada. Esta subcultura es la principal "portadora" de las creencias y valores progresistas e ilustrados. Si bien sus miembros son relativamente escasos en el terreno, son muy influyentes, ya que controlan las instituciones que proporcionan la definición "oficial" de la realidad, en particular el sistema educativo, los medios de comunicación de masas y los alcances más altos del sistema legal. Son notablemente similares en todo el mundo hoy en día, como lo han sido durante mucho tiempo (aunque [...] también hay desertores de esta subcultura, especialmente en los países musulmanes). [...] no puedo especular aquí sobre por qué las personas con este tipo de educación deberían ser tan propensas a la secularización. Solo puedo señalar que lo que tenemos aquí es una cultura de élite globalizada (traducción propia de Berger, 1999, p. 10).

Así, es común que, en sociedades con regímenes seculares, existan prácticas de un sector significativo de la población que contravengan valores afines al secularismo y a la laicidad. Movimientos religiosos con carácter populista —como la “guerra cultural” en Estados Unidos

o los de defensa de la familia en nuestro país— se distinguen en sus protestas por mantener como uno de sus adversarios a la élite secular (Berger, 1999, p. 11).

También puede ocurrir que los principios que dan razón de ser a la laicidad sean reformulados o interpretados en un sentido preteórico que armonice con la conciencia religiosa de las personas devotas; así, más que una dicotomía disyuntiva, los creyentes pueden articular a la fe y a la secularidad como una construcción copulativa fluida (Berger, 2016, pp. 11–14; 108). Bajo tales premisas, se vuelve comprensible que algunos creyentes se digan partidarios la laicidad al tiempo que muestran conductas que resulten contradictorias a la luz de cierto ejercicio de teorización con un sesgo ilustrado.

Algunos datos recabados en la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México RIFREM 2016* arrojan indicios de que no existe una interiorización homogénea de la laicidad por parte de los mexicanos; me refiero a los que documentan la actitud de acuerdo o desacuerdo de los entrevistados hacia algunas afirmaciones o situaciones sobre las relaciones entre religiones y Estado. La Tabla 2 resume tales resultados.

Tabla 2.
Percepciones sobre las relaciones entre el Estado y las religiones.

	Nacional	Evangélicos	Católicos	Bíblicos (Mormones, Testigos de Jehová y Adventistas)	Sin religión
Los miembros de cualquier culto religioso deben tener los mismos derechos ciudadanos otorgados por el Estado.	90.4%	93.6%	91.6%	88.7%	85.8%
Que se impartan contenidos o valores religiosos en las escuelas públicas.	60.6%	48%	64.3%	51.9%	35.7%
[A favor de] La ley del matrimonio entre parejas del mismo sexo.	29.1%	8.7%	31.9%	10.7%	41.4%
[A favor de] El derecho de las parejas homosexuales a la adopción de hijos.	23.7%	8.1%	25.7%	10.1%	34.7%
[A favor de que] El aborto no sea perseguido o castigado por la ley.	31.3%	25.5%	33.2%	28.3%	44.3%
Que las iglesias sean propietarias de medios de comunicación masiva.	27.5%	35.1%	27.9%	35.9%	24.5%
Que los candidatos a elección popular usen símbolos o recursos religiosos para ganar votos.	8.6%	9.7%	8.9%	5.5%	7.1%
Que las religiones participen abiertamente en política electoral.	20.7%	24%	21.4%	20.5%	19.2%

Nota. Elaborado con base en Hernández et al. (2016, p. 50). Los porcentajes corresponden a la proporción de los entrevistados que respondió “Sí”.

Como se aprecia, el consenso en temas relativos a la laicidad solo es claramente mayoritario en lo que respecta a la igualdad de derechos entre no creyentes y creyentes de distintas

confesiones, o en el rechazo al uso de símbolos religiosos para pedir el voto. En cambio, en el resto de los tópicos consultados parece haber mayor controversia.

En el caso particular de los evangélicos, llaman la atención algunas diferencias que guardan los fieles de estas iglesias con respecto de la media nacional. Así, en comparación con el resto de la población, se muestran más afines al enfoque de laicidad asentado en el marco jurídico mexicano en cuanto al ya referido reconocimiento universal de derechos sin importar creencias. Algo similar ocurre con el rechazo a que se impartan valores religiosos en escuelas públicas, el cual solo es mayor en las personas sin religión. No obstante, en el resto de las materias consideradas en la Tabla 2, son el grupo que más se distancia en sus opiniones de las disposiciones vigentes en materia de relaciones Estado-iglesias en México.

Ahora bien, ¿son suficientes tales datos para sostener que, en su conjunto, las iglesias evangélicas suponen un desafío a la laicidad? De la incertidumbre sobre las pretensiones políticas de estos grupos participa la inherente diversidad que caracteriza a la familia evangélica. Su composición consta de múltiples congregaciones, misiones, denominaciones, asociaciones... que, a su vez, poseen una herencia intrincada ligada a los diversos vástagos del protestantismo europeo y a emprendimientos religiosos de raíz puramente americana (Ávila-Arteaga, 2008, p. 75; Martínez-García, 2000, p. 12; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 24; 93). Por consiguiente, resulta plausible pensar que las pretensiones políticas difieran de grupo en grupo —e incluso que haya variaciones al interior de ellos—.

Es cierto que en la literatura existen obras que se dan a la tarea de tipificar los comportamientos políticos de las distintas clases de iglesias evangélicas en América Latina (Guamán, 2018; Pérez-Guadalupe, 2018). No obstante, como sus autores reconocen, más que retratos fieles de la realidad, estas tipologías son herramientas interpretativas para comprender la diversidad compleja de estas organizaciones religiosas. Así, por ejemplo, Ávila-Arteaga (2008, p. 13) reconoce que la reforma mexicana de 1992 a las relaciones entre el Estado y las religiones suscitó una discusión en las iglesias evangélicas sobre su intervención en la política; en dicho debate no hubo una sola respuesta y, más bien, lo que prevaleció fue la pluralidad de posturas.

Además, cabe señalar que la literatura sobre la relación entre evangélicos y política se nutra más de las perspectivas de los líderes de estas agrupaciones religiosas, que de las opiniones de los feligreses sin cargo jerárquico alguno —como sucede en el caso del mismo Ávila-Arteaga (2008, p. 29)—. Esta forma de proceder podría llevar a generar una imagen de las

pretensiones políticas de los evangélicos en la que estén sobrerrepresentadas las visiones de los dirigentes.

La cuestión no es menor, pues, como sugiere Algranti (visto en Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 51–52), diferenciar entre la opinión de los líderes evangélicos y de los creyentes evangélicos podría ayudar a percibir algo que se sabe que ocurre con la iglesia Católica; esto es, que existen diferencias entre la doctrina oficial de la comunidad y la práctica concreta de los creyentes. Esa posible divergencia podría contribuir a explicar la documentada inexistencia de un voto confesional en los grupos evangélicos; esto es al hecho de que los creyentes de estos grupos no necesariamente ofrecen su sufragio a partidos y candidatos de corte evangélico (Ávila-Arteaga, 2008, p. 15; Garma-Navarro, 2018a, p. 368; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 73–74).

Qué estudié, cómo lo hice y por qué decidí hacerlo de esa forma: pregunta de investigación, diseño y justificación del proyecto

En vista del crecimiento de los evangélicos en México y América Latina; de la preocupación que existe en torno a sus pretensiones políticas; de la inherente diversidad que caracteriza a estos grupos; de las posibles divergencias de opiniones con respecto de asuntos públicos entre líderes y feligreses, así como de la heterogénea asimilación del principio de laicidad entre la población mexicana, la presente investigación se orientó a atender la siguiente pregunta:

¿Cuáles son los regímenes de confesionalidad o de laicidad que, desde 1992, pretenden los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia?

Para desarrollar la investigación opté por un diseño de estudio de caso, cuya selección siguió una estrategia de orientación a la información; es decir, escogí a la Iglesia Cristiana Filadelfia por las expectativas sobre su contenido de información (Flyvbjerg, 2006, p. 34). Con base en la tipología de Gerring (2007, p. 89), se puede decir que el caso estudiado es un caso típico, pues pone de relieve las características más generales del grupo de interés. Específicamente, se trata de un caso de iglesia evangélica pentecostal en su relación con el Estado.

Entre otros beneficios, la utilidad metodológica de esta clase de investigaciones radica en que permite testear hipótesis a partir de conocimiento concreto y dependiente de un contexto (Flyvbjerg, 2006, pp. 7; 10; 34). En este sentido, el acercamiento a la Iglesia Cristiana Filadelfia permite captar matices y complejizar el tipo de presupuestos que rondan en el debate académico sobre la relación entre las iglesias evangélicas y el Estado. Incluso permite explorar

y proponer hipótesis sobre las condiciones asociadas a que los sujetos de estudio simpaticen con determinando tipo de régimen de laicidad o de confesionalidad y no con otro.

Para generar los datos que me permitieron dar respuesta a la pregunta de investigación, opté por una estrategia de métodos mixtos con una fase cuantitativa y otra cualitativa para la recolección de los datos. En este esquema de trabajo, di prioridad a lo cuantitativo ya que fue principalmente esta fuente de información la que me permitió dar respuesta a la pregunta de investigación. Aún así, las evidencias cualitativas contribuyeron a profundizar la interpretación de los resultados de la primera fase.

De tal modo, en un primer momento, apliqué un sondeo en línea utilizando un cuestionario con 76 preguntas cerradas relativas a la relación entre las iglesias y el Estado. El instrumento estuvo principalmente enfocado a “extraer” cuáles son los tipos de regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos por los sujetos de estudio. Aún así, el formulario también incluyó apartados sobre el perfil sociodemográfico, el rol ocupado al interior de la iglesia y el grado de involucramiento de los entrevistados con su comunidad religiosa.

La muestra que participó en el sondeo se extrajo de una población de mexicanos, mayores de 18 años, integrantes de la Iglesia Cristiana Filadelfia. En total, participaron en esta etapa de la investigación 53 miembros de dicha comunidad religiosa. Hay que destacar que el tipo de muestreo fue no probabilístico por conveniencia. Por lo tanto, no es posible establecer el error estándar ni el nivel de confianza de las estimaciones generadas. Aún así, los datos obtenidos son útiles porque esta investigación tiene un perfil exploratorio en el que interesa captar si existe variación con respecto de los regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos al interior de la comunidad analizada, mas no la proporción exacta en la que se presenta dicha variabilidad.

A los datos obtenidos a partir del sondeo les apliqué técnicas de análisis multivariado para elaborar una taxonomía de tipos de regímenes de confesionalidad o de laicidad cuyas clases se distinguen empíricamente —esto es, a partir de las respuestas ofrecidas por los entrevistados—. Como resultado de esta etapa, los ítems del cuestionario fueron agrupados y convertidos en seis índices sumatorios simples con las siguientes temáticas: 1) derechos, libertades y trato igualitario; 2) legitimación religiosa de la vida pública; 3) aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos; 4) influencia de la religión en educación, arte y ciencia; 5) influencia de la religión en políticas públicas, e 6) influencia de la religión en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos.

A su vez, estos seis índices fueron utilizados para ubicar a los 53 individuos de la muestra en 5 conglomerados. De entre estos conjuntos extraje los taxones de mi clasificación de tipos de regímenes de confesionalidad y de laicidad, los cuales pueden calificarse como tipos extraídos en términos de McKinney (1968, pp. 35–37). Esto significa que las similitudes que comparten los elementos de cada clase son “típicas” en tanto que destacan fuertemente en los valores promedio de las variables de interés.

A estos procedimientos les sucedió la fase cualitativa, para la cual seleccioné una submuestra de siete entrevistados representativos de cada una de las clases generadas en el análisis estadístico. Estos informantes cubrieron dos requisitos: 1) haber reportado en el cuestionario del sondeo su deseo de participar en la fase cualitativa de recolección de datos, y 2) poseer valores similares a los de su conglomerado para cada una de las seis medidas resumen antes descritas. A ellos les apliqué entrevistas cualitativas semiestructuradas con el fin de profundizar en los rasgos distintivos de su taxón (Hernández Sampieri et al., 2014, p. 538). De forma similar a Calderón Umaña (2012), utilicé las entrevistas a manera de “relatos ejemplarizantes” para ilustrar y robustecer la interpretación de los tipos obtenidos en la fase cuantitativa. Todos los pormenores del diseño metodológico, que aquí he descrito de forma sucinta, se explican con mayor profundidad en el Apéndice 1 de este documento.

Ahora bien, emprender una investigación con las características descritas puede ser de interés para la discusión sobre evangélicos y política en distintos sentidos. En términos de la delimitación geográfica hay que decir que, en comparación con otros países de la región, México se ha mostrado menos permeable a la tendencia de crecimiento numérico y de protagonismo político de los grupos evangélicos —cuando menos en su región centro-oeste— (Bastian, 2018, pp. 502–503). Se ha planteado que esta divergencia podría estar asociada con características particulares del país, tales como el catolicismo-guadalupano fuertemente arraigado, la temprana y conflictiva instauración de la laicidad, y la alianza que mantuvieron los protestantismos históricos con los políticos liberales del siglo XIX⁴ (Pérez-Guadalupe, 2018, p.

⁴ Sobre este punto, habría que decir que en la historia del país se han destacado más los protestantismos históricos en su labor política que las mismas iglesias pentecostales. Autores como Ávila-Arteaga (2008, pp. 76–83), Bastian (2015), Freston (2001, pp. 201–203), Ruiz-Guerra (1985, pp. 210–230) y Vázquez (2017, p. 72) documentan la alianza anticlerical de las primeras iglesias protestantes en México con los políticos liberales. Los esfuerzos de estos grupos al respecto se manifestaron en su apoyo a las políticas del liberalismo del siglo XIX destinadas a minar el poder de la iglesia católica—tales como la nacionalización de sus bienes—; en su crítica en la prensa de la misma época a cualquier medida que interpretaran como una vulneración a las Leyes de Reforma, o en la activa promoción que hicieron de valores liberales y democráticos mediante la educación (Muñoz-Vega, 2008, p. 164). Freston destaca que, pese a ser una minoría entre la población, los protestantes ocuparon posiciones importantes

73). En este sentido, valdrá la pena examinar si los evangélicos mexicanos se diferencian de las tipificaciones que sobre estos grupos se han elaborado a nivel de todo el subcontinente en términos de sus expectativas y comportamientos políticos.

La delimitación temporal se justifica por las reformas jurídicas relativas a las relaciones entre el Estado mexicano y las iglesias que tuvieron lugar en 1992. Como ya lo había adelantado, autores como Ávila-Arteaga (2008, p. 31) y Martínez-García (2000, p. 51) consideran que estas alteraciones al marco normativo suscitaron un fuerte debate al interior de las iglesias evangélicas sobre si debían participar o no en cuestiones públicas. Incluso, se dice que pudieron influir en la modificación de la actitud de algunos líderes religiosos hacia la política. Esta discusión prevalece hasta nuestros días, y se acentúa por el estrechamiento de relaciones que el nuevo Gobierno ha mostrado con algunos dirigentes pentecostales.

La valía heurística del caso seleccionado radica en la historia y los principios doctrinales del tipo de iglesia evangélica al que pertenece. Tales elementos hacen pensar que en él podrían encontrarse evidencias que maticen y complejicen el supuesto de que las iglesias evangélicas pretenden constantinizar la política —actitud más bien propia de los neopentecostales—. ⁵ En este sentido, la Iglesia Cristiana Filadelfia está adscrita al Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, las cuales son catalogadas como parte de las iglesias pentecostales de México (Garma-Navarro, 2018a, p. 357).

De estos grupos se reconoce su tradicional orientación hacia la *huelga social*. Esta actitud —que encontró arraigo en México en la década de los cuarenta— consiste en un alejamiento de las cuestiones extraeclesiales, e, incluso, un rechazo a involucrarse en la vida política del país. No obstante, las reformas salinistas también habían insertado en estos grupos el debate sobre la pertinencia de participar en la política (Ávila-Arteaga, 2008, p. 83; Martínez-García, 2000, pp. 48–49; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 26–27).

Otro aspecto a destacar del diseño propuesto es el tipo de sujetos de estudio con los que se trabajó. Ávila-Arteaga (2008) emprendió una investigación con propósitos muy similares a los del presente proyecto. Sin embargo, al igual que sucede con gran parte de las investigaciones sobre el comportamiento político de los evangélicos o sobre sus posiciones en

en clubes políticos liberales del XIX, y que incluso alcanzaron puestos de mando intermedio durante la Revolución.

⁵ Pérez-Guadalupe (2018, p. 80) explica que los grupos neopentecostales —por ser más mediáticos— suelen estar sobrerrepresentados en el imaginario sobre lo evangélico. No obstante sus posiciones políticas no son necesariamente compartidas por otro tipo de denominaciones.

torno a las relaciones con el Estado, el trabajo de este académico se limitó a retomar las perspectivas de líderes religiosos y académicos. Dado que el diseño propuesto estuvo orientado a captar matices, en este estudio incorporé la visión tanto de dirigentes religiosos como de feligreses sin cargo jerárquico alguno.

Finalmente, he de comentar que una de mis aspiraciones a largo plazo, es que esta investigación me permita embarcarme en un proyecto de sociología comparada de la religión, con tipos ideales o construidos, que podría llevar por título *La ética política de las religiones de México*. Guardando las debidas proporciones, al modo de Weber, me interesaría estudiar los “impulsos prácticos a la acción basados en el conjunto psicológico y pragmático de las religiones” (2014b, p. 345). Esto es, las las afinidades electivas entre sistemas de creencias religiosas, y determinados intereses materiales y conductas individuales y colectivas en la vida cotidiana de las personas, incluyendo la esfera política. Este esfuerzo también se suma a la agenda de investigación comparativa que autores como Casanova (2012) proponen con miras a examinar cómo se han modificado históricamente las religiones del mundo bajo la dinámica de diferenciación estructural que implica la secularización.

Para cumplir con los propósitos planteados, organizo el documento del siguiente modo: en el primer capítulo, emprendo una breve revisión del debate sobre la teoría de la secularización y ofrezco una tipología de regímenes de confesionalidad y de laicidad; en la segunda sección, defino quiénes son los grupos evangélicos en América Latina y en México, recupero algunas visiones sobre su trayecto histórico en términos de comportamiento político y de relaciones con el Estado, y doy una semblanza histórica de los sujetos de estudio; finalmente, en la tercera parte, me dispongo a analizar los resultados obtenidos.

CAPÍTULO UNO.

EL “REGRESO” DE LAS RELIGIONES A LA ESFERA PÚBLICA:

SECULARIZACIÓN, LAICIZACIÓN Y TIPOS DE LAICIDAD

La primera discusión teórica en la que se circunscribe la presente investigación es aquella relativa a la relación de las religiones con los regímenes políticos de las sociedades modernas. En las últimas cinco décadas, este tópico parece haber cobrado notoriedad mundial a partir de dos cuerpos de literatura que difieren en su orientación epistemológica. Uno se refiere al papel de las religiones en la esfera pública, y, entre las posturas más sonadas en el campo, se encuentran las de autores como John Rawls (1996); Joseph Ratzinger (Habermas y Ratzinger, 2008), Jürgen Habermas et al. (2011), Charles Taylor (2014) o Jean-Marc Ferry (2016).

Dichas posiciones son de carácter normativo y están volcadas a dilucidar cómo habrían de insertarse las voces religiosas en los debates formales e informales sobre lo público; es decir, en los procesos políticos de formación de opinión pública —especialmente en aquellos asuntos que pueden desembocar en decisiones jurídicamente vinculantes en tanto determinaciones aprobadas por el Estado— (Habermas, 2015, p. 150).

Dado que la vocación que pretendo para este estudio es eminentemente empírica, en esta ocasión, he decidido distanciarme de cualquier tipo de abordaje prescriptivo de la materia.⁶ De tal modo, en el presente capítulo problematizaré el vínculo de las religiones con la esfera de lo público-político a partir de la literatura que, más bien, se ha dedicado a analizar y a teorizar la transformación del papel de la religión en el mundo moderno. Así, la base conceptual sobre la que trabajaré emana de dos tercias de términos; a saber, secularización-secularidad-secularismo y laicización-laicidad-laicismo.

Siguiendo un estilo de exposición deductivo que va de lo general a lo particular, comenzaré presentando el debate que existe en torno a la teoría de la secularización; en

⁶ Al lector interesado en una disertación normativa sobre el papel de la religión en la esfera pública, lo invito a consultar Hawley (2017). Ahí, además de sintetizar y analizar las posturas de los autores anteriormente referidos, formulé siete parámetros para la participación de los argumentos religiosos en los intercambios discursivos de la esfera pública política. Dichos criterios partieron de la consideración de un modelo de democracia deliberativa. La propuesta de dicha investigación pretendía ser una aproximación hacia una teoría de la comunicación política de las religiones en los regímenes seculares de corte liberal.

segunda instancia, definiré la dimensión de este fenómeno social referente a la disociación de la política con respecto de la religión: la laicización; enseguida, me abocaré a revisar algunas tipologías —y a proponer una propia— para clasificar las posibles configuraciones que pueden adoptar las relaciones entre religiones y Estado en las sociedades contemporáneas; por último, caracterizaré el tipo de laicidad que existe en México en aras de contrastarlo, en la última etapa de la investigación, con el pretendido por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia.

1.1 ¿El fin de las religiones?: la teoría de la secularización en discusión

De acuerdo con Danièle Hervieu-Léger (vista en Blancarte, 2012b, p. 68), la teoría de la secularización estudia la reconfiguración del papel de la religión en el mundo moderno. Este entramado teórico no ha estado libre de polémica, y, durante las últimas cinco décadas, sus especialistas se han visto en la necesidad de replantear el alcance de algunas de sus premisas fundamentales. Particularmente, fue su otrora versión dominante —aquella bautizada por Charles Taylor (2014, p. 50) como *teoría de la sustracción*— la más vapuleada.

Me refiero a aquel supuesto —forjado con base en los planteamientos de los clásicos de las ciencias sociales y que pervivió durante la mayor parte del siglo XX—⁷ según el cual la modernidad, en cualquier contexto, vendría ineludiblemente aparejada de un declive generalizado de la fe. Autores como Berger (2016, pp. 9–16), Casanova (2012, pp. 6–7), Davie (2007, pp. 2–4) y Habermas et al. (2011, p. 116) destacan que, salvo por algunas excepciones como Europa occidental o los grupos que han recibido una educación superior, el mundo ha

⁷ Berger (2016, pp. 45–46) destaca cómo es que —ya fuera modo deliberado o no intencionado— las ideas de los padres fundadores de la Sociología habrían propiciado un prejuicio ilustrado con respecto de la religión en las modernas ciencias sociales. Si bien los argumentos no eran necesariamente antirreligiosos, sí suscitaron la percepción de un antagonismo entre modernidad y religión. De Weber (2012, pp. 166; 190; 204; 206), puede traerse a colación su idea de “desencantamiento del mundo”. El término, en un origen, aludía a un proceso de racionalización religiosa en el que la magia era eliminada como medio para alcanzar la salvación. Tal desencantamiento culminó en el ascetismo intramundano. Empero, como explica Gil-Villegas (visto en Weber, 2012, p. 288), el concepto amplía su significado a un proceso civilizatorio de racionalización por el cual diferentes esferas institucionales pierden sus orientaciones normativas últimas, de modo que la ciencia y la técnica se secularizan. Por parte de Marx, puede mencionarse su declarada búsqueda de la abolición de la religión, así como su proposición del materialismo histórico como un método de comprensión de la realidad opuesto al de las ideologías (en las que incluye a la religión) (Marx, 2015, p. 133; Marx & Engels, 2014). Finalmente, hay que acotar que Durkheim (2007, pp. 440–441; 454) rechazó la existencia de una antinomia entre ciencia y religión e, incluso, dijo que está última no estaba destinada a desaparecer, aunque sí a transformarse. La ciencia no cuestionaría el derecho a existir de la religión, pues es una realidad que, de hecho, es susceptible de convertirse en objeto de estudio. Empero, lo que sí cuestiona es su capacidad para ofrecer conocimiento sobre el ser humano y el mundo en tanto que la ciencia sustituye la funciones cognoscitivas e intelectuales que antes cumplían las tradiciones religiosas. Berger (p. 45) considera que Durkheim, al igual que Comte, creía que la sociología podía ofrecer a la sociedad la guía moral que antes brindaba la religión. De hecho, participó de una iniciativa del Gobierno francés para redactar un *Manual de sociología y moralidad*. El documento se trataba de una suerte de catecismo secular que pretendía reemplazar la educación moral de las escuelas, antes ligada al catecismo católico.

experimentado fenómenos de revitalización religiosa e, incluso, en no pocas zonas se muestra tan religioso como siempre.

Las primeras evidencias de un *revival* religioso —ahora ampliamente citadas en la literatura— datan de los años setenta. En esa década, tuvieron lugar importantes acontecimientos políticos en los que las religiones se hicieron presentes. Entre ellos, pueden mencionarse la Revolución Islámica en Irán; el viaje de Juan Pablo II a Polonia que prepararía el terreno para el surgimiento de *Solidarność* —con su eventual influencia en la caída de la URSS—; el ascenso de la “nueva derecha religiosa” en Estados Unidos, y el auge de la Teología de la liberación en América Latina con su respectivo impacto en la Revolución sandinista en Nicaragua. A estos hechos que merman el supuesto de la sustracción se han sumado otros más recientes como los atentados del 11 de septiembre de 2001 —perpetrados bajo motivaciones religiosas—, la participación del papa Francisco en el deshielo temporal a las relaciones entre Cuba y los EE.UU., y, por supuesto, el tema que aquí nos ocupa: la creciente presencia y relevancia pública de los grupos evangélicos en América Latina (Blancarte, 2012b, pp. 60–61; Casanova, 2012, p. 9; Habermas et al., 2011, pp. 111–112).

Para dar cuenta de este aparentemente paradójico fenómeno, autores como José Casanova (2012, p. 286), Jean-Marc Ferry (2016, pp. 26–27), Jürgen Habermas et al. (2011, p. 131); y Arnauld Leclerc (2016, pp. 65–75) se han visto en la necesidad de recurrir a términos como el de *sociedades postseculares*. Con él, hacen referencia a comunidades modernas, con instituciones y representaciones en gran parte secularizadas, pero que, simultáneamente, conservan grupos y tradiciones religiosas con una relevante vitalidad pública y privada. Habermas (2006, p. 33), por ejemplo, usa el concepto para dejar en claro que la secularización del Estado no implica la secularización de la sociedad.

Asimismo, el “regreso” de las religiones a la esfera pública también ha llevado a advertir el uso político que puede estar detrás del pronóstico del declive religioso (Blancarte, 2012b, p. 76; Casanova, 2012, pp. 30–31). Por tal motivo, Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, pp. 879; 881) utilizan el concepto de *secularismo* —como diferente del de secularización— para calificar a las legitimaciones ideológicas que promueven la privatización de la religión o su separación de otros ámbitos de la vida al amparo de valores como las libertades individuales, la tolerancia, el progreso o la racionalidad. Tales consignas son típicas del pensamiento liberal y de las teorías constitucionales y políticas modernas. Con miras a ganar claridad analítica, aquí me adheriré a tal distinción.

En resumen, las críticas a la teoría de la secularización como sustracción giran en torno a su pretensión de universalismo; a su dejo de evolucionismo; a su sesgo normativo ilustrado; a la carencia de datos empíricos que la sustenten; a la emergencia de movimientos religiosos en las sociedades más secularizadas, y, en suma, al papel de fuerza vital para el orden político global que la religión pareciera haber mostrado en las últimas décadas (Blancarte, 2012b, p. 70; Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012, p. 879).

De tal modo, la teoría de la secularización como retirada progresiva de la esfera pública y de otros ámbitos de la vida carece de plausibilidad (Habermas et al., 2011, p. 116). Empero, un conjunto de investigadores consideran que el entramado teórico no está falto de toda utilidad, por lo que, más bien, se han dado a la tarea de precisar sus contenidos. Karel Dobbelaere (visto en Blancarte, 2012b), por ejemplo, distingue tres acepciones para el término *secularización*: “1) como un declive en la participación religiosa; 2) como laicización de las instituciones políticas o 3) como un proceso de cambio religioso, entendido éste como una transformación y adaptación de las agrupaciones religiosas al mundo moderno” (p. 67).

Por su parte, Olivier Tschannen (1991, pp. 395; 404–406) afirma que, más que un inevitable debilitamiento de las religiones, la secularización supone tres transformaciones en la vida social: 1) una *diferenciación* de las religiones con respecto de otras esferas institucionales —tales como la economía, el arte, la ciencia o la política—; 2) una *racionalización* de tales esferas no religiosas —esto es, un desarrollo de criterios autónomos de racionalidad que responden a sus funciones sociales específicas—, y 3) una *mundanización* (“wordliness”), incluso de las propias confesiones (Blancarte, 2015, p. 663).

En un sentido similar, José Casanova (2012, pp. 19–32) detecta tres maneras de entender la secularización: 1) como diferenciación funcional y emancipación de esferas seculares; 2) como declive de la religiosidad, y 3) como privatización de las religiones. De estas tres subtesis, es la primera la que se muestra más sólida y útil para comprender el papel de las creencias en el mundo moderno.

Comprendida de esta manera, la secularización se muestra como un proceso en el que, si bien las religiones no desaparecen, sí se reconfigura su papel en las sociedades modernas (Blancarte, 2012b, p. 77). Bajo esta definición, el “retorno” de las religiones a la esfera pública no tendría por qué considerarse como un fenómeno paradójico. Blancarte (2015, pp. 666–668) explica que, si bien la autonomización de esferas institucionales resta preeminencia a las religiones en la vida social, no las suprime; las creencias poseen su propio ámbito de acción y

desde ahí buscan recuperar espacios. Es particularmente en la esfera política donde las religiones han podido reinsertarse con mayor facilidad, resistiéndose a ser marginadas de los asuntos públicos.

Esta situación es posible porque el proceso general de secularización en el que puede iniciarse una sociedad, varía en su especificidad. En otras palabras, cada una de las esferas institucionales puede secularizarse a un ritmo más lento o más veloz que el proceso general de secularización. Así, puede presentarse el caso de una sociedad con una reconocible secularización de sus prácticas económicas —por ejemplo—, pero con una débil secularización (laicización)⁸ del Estado. Por tal motivo, Blancarte (2015, pp. 670–671) afirma que *puede haber sociedades seculares con presencia de las religiones en la esfera pública*.

En concordancia con lo anterior, autores como Shmuel Eisenstadt (visto en Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, p. 877), Grace Davie (2007, p. 13) y Peter L. Berger (2016, p. 54) plantean los conceptos de modernidades múltiples o de procesos de modernización selectivos. Así, las sociedades pueden asumir algunos de los rasgos de la modernidad —tales como la formación de capital; la inversión de recursos en el mejoramiento de las fuerzas productivas; el incremento de la productividad en el trabajo; la implantación de poderes políticos centralizados; el desarrollo de identidades nacionales; la difusión de derechos de participación política, de la educación formal y de la vida urbana (Habermas, 1989, p. 12)— y descartar o solo desarrollar parcialmente otros —la secularización de valores, identidades o normas, por ejemplo (Casanova, 2012, p. 7)—.⁹

En un sentido análogo, Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, pp. 881–882; 885; 887–888) proponen el concepto de *secularidades múltiples*. Por secularidad, los autores entienden a las formas simbólicas y a los arreglos institucionales anclados en las sociedades a través de los cuales se manifiesta la diferenciación entre la religión y otras esferas de la vida (como el derecho, la economía, la ciencia o la política).¹⁰ Lo que este enfoque enfatiza es que las sociedades pueden atravesar una diversidad de trayectorias culturales hacia la secularidad. En ese sentido, la secularidad de cada sociedad es resultado de procesos particulares de

⁸ Ahondaré en este concepto en el siguiente subapartado.

⁹ Vale la pena aclarar que aun existen autores —como Ronald Inglehart, Pippa Norris o Steve Bruce (vistos en Berger, 2016, p. 14; Blancarte, 2012b, pp. 73–74)— que apuestan a favor de una relación positiva entre los procesos de modernización económica y política, y la secularización de prácticas y valores.

¹⁰ Por lo tanto, la secularidad se mostraría como un concepto más inclusivo que el de laicidad, pues referiría a más esferas institucionales que la de la política.

secularización donde las fronteras de lo religioso y lo no religioso se negocian, se desafían y se redefinen continuamente.

A manera de síntesis, concluiré este apartado recuperando algunos puntos en los que gran parte de la comunidad académica concuerda en torno a la teoría de la secularización: 1) la presencia de las religiones en la esfera pública no resta utilidad al concepto de secularización, siempre que se precise su alcance; 2) en específico, este proceso consistiría principalmente en la diferenciación de esferas institucionales con respecto de la religión; 3) este fenómeno, en general, sería típico de las sociedades modernas, aunque variaría en su especificidad y, 4) si bien es cierto que las ideas y prácticas religiosas persisten en la mayor parte del mundo, también hay que reconocer que su alcance e influjo está ahora condicionado por otras estructuras sociales (Blancarte, 2012b, p. 75).

1.2 Laicización y laicidad: la gestión política del pluralismo

Como hemos visto, el declive de las religiones no es un proceso que se desprende inevitablemente de la modernidad. Ahora bien, Berger (2016, pp. 10–11; 41) considera que lo que sí parece acentuarse como una condición *sine qua non* de las sociedades modernas, democráticas y globalizadas es el pluralismo. De hecho, tal característica podría representar uno de los más importantes desafíos políticos para nuestra era —quizás el de mayor trascendencia—.

En particular, el pluralismo religioso —asevera el mismo autor— suscita dos problemas políticos típicos: “cómo define el Estado su relación con la religión y cómo el Estado puede regular las relaciones de las distintas religiones entre sí” (p. 153). Berger denomina como “fórmulas de paz” al modo práctico como se han atendido dichos cuestionamientos a lo largo de la historia. Su objetivo ha sido el de permitir “la coexistencia pacífica de las distintas tradiciones e instituciones religiosas en el seno de una sociedad” (p. 153).

En Occidente —junto a la Dieta imperial de Augsburgo y la paz de Westfalia—, la laicidad ha sido una de las dos fórmulas de paz más importantes para la gestión política del pluralismo (Berger, 2016, pp. 168–175). En este sentido, Milot (2009) explica que...

Questionarse sobre la laicidad nos conduce a abordar uno de los grandes desafíos a los que hacen frente todas las sociedades pluralistas, concebir, desde un punto de vista político, jurídico y social a la vez, una manera de vivir juntos pacíficamente, en un momento histórico en que la diversidad de las concepciones de la vida (morales, religiosas y filosóficas) nunca ha sido tan acentuada (p. 8).

Aunque suele pensarse como tal, la laicidad no se traduce necesariamente en una separación legal del Estado con respecto de las confesiones religiosas (Blancarte, 2008b, p. 30). Más bien, se trata de “un régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos”(Blancarte, 2012a, p. 237).

De acuerdo con Milot (2009, pp. 17–21), los principios de los que se deriva la laicidad son 1) la separación —entendida como autonomía entre el poder político y las organizaciones religiosas (ya sea legal o de hecho)—; 2) la neutralidad —es decir, la actitud de imparcialidad por la que el Estado no favorece ni perjudica a ninguna confesión—,¹¹ y 3) la libertad de conciencia y de religión —esto es, a creyentes de diversas religiones y no creyentes, ha de ofrecerse una garantía de trato igualitario y de condiciones de no discriminación—. En un sentido similar, la *Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI* (2005, p. 154) establece que un Estado laico procura la salvaguarda y promoción de tres principios: 1) el respeto a la libertad de conciencia; 2) la autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a los preceptos religiosos o filosóficos privados, y 3) la igualdad y la no discriminación.

Ahora bien, tales parámetros son criterios ideales que, en teoría, distinguen a un Estado con un régimen de laicidad. Sin embargo, Blancarte (2008, p. 30) explica que, así como no hay una sociedad absolutamente democrática, tampoco hay un sistema político completamente laico. Así, más que una forma fija o acabada, podría decirse que la laicidad es resultado de un proceso continuo: la *laicización*.

Esta noción fue acuñada por Karel Dobbelaere (visto en Blancarte, 2012b, p. 67) y consiste en el trayecto por el que se disocian los ámbitos de lo político y de lo religioso en una sociedad, lo cual, a su vez, puede tener implicaciones jurídicas (Milot, 2009, pp. 27–30). Aunque similar al de secularización, este proceso es más acotado y, en cierto modo, puede entenderse como la...

[...] secularización de la esfera del Estado o de la política, pero también (y esto es central) de los ámbitos de la cultura, la educación y la ciencia, en la medida que éstos se institucionalizan y caen bajo control o supervisión del Estado (Blancarte, 2015, p. 666).

¹¹ Como veremos más adelante, dicha neutralidad no implica que un Estado laico carezca de una base axiológica. La democracia, la tolerancia, el respeto a la diversidad y los derechos humanos son algunos de los valores fundamentales de los regímenes de este tipo (Milot, 2009, p. 19).

Otra precisión que podríamos añadir al respecto es que, mientras la secularización de otras esferas institucionales se manifiesta como una transformación sociocultural progresiva, la laicización suele darse en medios de conflictos y debates sociales (Milot, 2009, p. 29).

Esta concepción de la laicidad como resultado de un proceso, ayuda a entender que su realización varía en cada sociedad. Si bien pueden plantearse factores típicos que desatan los procesos de laicización,¹² lo cierto es que hay...

[...] diferencias en las formas de vivir la laicidad y los énfasis de las diversas 'laicidades' no son universales intercambiables o aplicables como si se tratara de un molde transplantable. Cada comarca construye y reconstruye, da significado y resignifica su forma de vivir la laicidad y esto se hace a través de la pugna de diversos sectores sociales que intervienen en la sociedad (Da Costa, 2011, p. 214).

Es en este sentido que Baubérot utiliza la noción de “umbrales de laicización”; con ella, alude a cómo es que, en determinados momentos históricos, se presentan configuraciones particulares de factores sociales y políticos que dan pie a distintas manifestaciones de la laicidad (Prieto, 2015, p. 4). Según el autor, con este concepto, intentó “romper con la comprensión de la laicidad como un bloque, deconstruir la noción sustantiva de laicidad para encontrar los elementos operativos de estos procesos. Creo que hay grados de laicización que varían según los países, las épocas o los ámbitos” (Díez de Velasco & Lanceros, 2009, p. 83).

A la luz de estas consideraciones, se entiende que existan sociedades cuya gobernabilidad política es independiente de las organizaciones religiosas pese a no contar con una separación legal iglesias-Estado, o que haya regímenes formalmente laicos aunque en los hechos los grupos religiosos mayoritarios tengan influencia en la toma de decisiones públicas —como ocurre en México—. También hay países —como EE.UU. o Turquía— con una considerable laicización del Estado aunque la secularización sea baja en otros ámbitos de la vida social, y naciones muy secularizadas —como Inglaterra y Dinamarca— que mantienen un vínculo oficial con alguna religión (Blancarte, 2008b, pp. 30–31; 36; 41; Milot, 2009, p. 30).

Micheline Milot (2009, p. 27) considera que la posibilidad de que las religiones influyan todavía en la política suele asociarse a una débil secularización de otros segmentos de la sociedad. Por su parte, Algrantí (2006, pp. 161–162), Blancarte (2008b, pp. 36; 41) y Torres

¹² Milot (2009, pp. 22–27), por ejemplo, considera como factores históricos que favorecen el surgimiento de la laicidad la aparición del pluralismo religioso, la autonomización de los derechos ciudadanos con respecto de la afiliación religiosa, y el desplazamiento de la fuente de legitimación del Estado de las iglesias a la soberanía popular. No obstante, es debatible si, más que como causas, estas condiciones podrían considerarse como efectos de la laicización.

(2018) refieren a que la incidencia de lo religioso en la esfera de lo público puede deberse a un desgaste en la legitimidad de las instituciones públicas o de los políticos profesionales.

Advertir la diversidad de formas que la laicidad puede tomar también contribuye a evitar su reificación. En otras palabras, nos previene de olvidar que es parte de la cultura, de este mundo que fue y que sigue siendo producido por nosotros en procesos que nunca están al margen de intereses sociales (Berger, 2006, p. 129). Vista como producto humano, se entiende que la laicidad no es ni neutral ni un rasgo natural o inherente a nuestra sociedad. Las cosas bien podrían funcionar de otro modo —como, de hecho, ha ocurrido durante la mayor parte de la historia de la humanidad—. Aunque así lo parece, esta aseveración no es trivial. Para dejar en claro la relevancia del argumento, recurriré a un concepto de ideología de raigambre marxista.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels (2014, p. 21) utilizan el término *ideología* en dos sentidos. En primer lugar, lo entienden como un modo de explicar la realidad a partir de abstracciones y especulaciones: la moral, la religión y la metafísica serían ejemplos de ideología. En la perspectiva de estos pensadores, dicha forma de comprender el mundo tendría el defecto de imponer las ideas a la realidad, lo cual impediría reconocer que la producción espiritual está supeditada a la producción material (y no al revés). En oposición a este modo de razonar, los autores propondrían el materialismo histórico. Ahora bien, salvo por el reconocimiento de que los grandes sistemas de ideas son producto de la actividad humana, no es tal el sentido del término que principalmente aquí me interesa.

Una segunda acepción expuesta por Marx y Engels (2014, pp. 28; 39) parte del reconocimiento de que, para que una clase logre constituirse como la dominante, es menester que haga pasar sus intereses particulares como si fueran comunes a toda la sociedad. Así, las ideas de la clase dominante deben lograr erigirse como las ideas dominantes en una época; en otras palabras, para ejercer el poder material se requiere imponer un poder espiritual, una determinada visión del mundo.

En esta línea, una ideología estaría constituida por aquellas ideas que sirven como armas para defender intereses sociales (Berger y Luckmann, 1968, p. 17). Con base en tal comprensión del concepto, y apegándome a un enfoque de sociología del conocimiento, aquí

propongo que la ideología es un *conocimiento social o subsocialmente objetivado*¹³ *que sirve para legitimar —o deslegitimar— una determinada forma de organización social (política o económica).*

Esta definición contribuye a hacer a un lado el matiz peyorativo con el que suele ser empleada esta palabra, ubicándola en un terreno estrictamente analítico; también abona a superar el frecuente intercambio de acusaciones entre individuos con visiones políticas distintas u opuestas que —al modo de algunos apologistas latinos del siglo IV—¹⁴ acusan a sus adversarios de propagar una “ideología” mientras que ellos generan “conocimiento” o “filosofía” (Salazar Ugarte, 2007, p. 35). Además nos previene de creer que nuestras convicciones están libres de sesgos ético-normativos o de intereses sociales. Por más que articulemos teóricamente nuestra visión del mundo, no nos es posible escapar a este tipo de inclinaciones.

Bajo la comprensión del concepto que acabo de proponer, se entiende que la instauración de un régimen laicidad requiere venir acompañada de una ideología (específicamente, una que legitima un ejercicio de la dominación libre de cualquier tipo de fundamentación religiosa).¹⁵ Por más de acuerdo que estemos con la laicidad, o por más natural que nos parezca, hay que ser conscientes de que surgió en un momento específico de la historia, rodeada de intereses políticos.¹⁶ Así, lo laico permitió transitar del dominio de una clase religiosa (o soportada de algún modo por el poder religioso) al de otro grupo cuyas fuentes de legitimación eran seculares.

¹³Por conocimiento socialmente objetivado, me refiero al edificio cognitivo y normativo colectivamente construido que en una sociedad o subsociedad se considera como “conocimiento”. Es un orden de interpretación de la experiencia con distintos grados de sofisticación teórica que constituye el saber de una sociedad. Solo una pequeña parte de dicho conocimiento es de carácter teórico —aun así, es importante, pues puede contener las interpretaciones “oficiales” de la realidad—. La mayor parte del conocimiento socialmente objetivado es preteórico y consiste en esquemas interpretativos, máximas morales y resúmenes de sabiduría tradicional a modo de conocimiento de receta que el ciudadano de a pie comparte frecuentemente con los teóricos (Berger, 2006, pp. 39–40). Para una explicación profunda de lo que es el “conocimiento socialmente objetivado” y del proceso en el que se genera, *Cf.* (Berger & Luckmann, 1968), o, de manera más sucinta, (Berger, 2006, pp. 13–50).

¹⁴Jonathan Z. Smith (visto en M. C. Taylor, 2011, p. 26) documenta cómo, en aquella época, algunos apologetas cristianos distinguían entre su “religión” y la “idolatría” de sus adversarios. Así, sentarían las bases para un esquema dualista de clasificación de las religiones que aun pervive en la actualidad, especialmente en grupos confesionales.

¹⁵ Lo mismo cabría decir de los derechos humanos. Este conjunto de principios, aunque se asumen universales por pretensión, están lejos de serlo en los hechos. Basta pensar en las dificultades para su apropiación y aplicación en el mundo árabe (Wohlrab-Sahr & Burchardt, 2012, p. 882). En una de sus críticas a Bruno Bauer, el joven Marx (2015, p. 76) ya advertía que los derechos del hombre eran los del hombre miembro de la sociedad burguesa.

¹⁶ Insisto en que esta aseveración no es banal ni menor. Como bien reconoce Berger: “[...] a menudo las ideas tienen éxito en la historia no a causa de su poder de persuasión, sino por su utilidad a la hora de resolver problemas prácticos o de servir a intereses ocultos” (Berger, 2016, p. 90).

Al respecto, en este trabajo me interesa recuperar la noción *laicismo*. Este concepto ha sido utilizado en la literatura para hacer referencia a la doctrina por la que algunos grupos hacen de la laicidad una lucha beligerante contra las pretensiones de las iglesias por influir en la vida pública (Blancarte, 2008a, pp. 139–140; Milot, 2009, p. 12). Empero, buscando ganar claridad analítica, en este trabajo ocuparé el término laicismo como distinto del de laicidad para aludir, de modo más general, a todos aquellos conjuntos de ideas orientados a promover alguna forma laica de organización política de la sociedad.

A manera de cierre de esta sección, a continuación presento la Tabla 3, que sintetiza y contrasta las dos tercias conceptuales expuestas hasta el momento.

Tabla 3.

Definiciones de secularización-secularidad-secularismo y de laicización-laicidad-laicismo

Tipo de fenómeno al que alude el concepto	Conceptos y definiciones	
<i>Proceso</i>	<i>Secularización.</i> Proceso por el que el papel de las religiones se reconfigura en las sociedades modernas. Se traduce, principalmente, en la autonomización de esferas institucionales —tales como la economía, el arte, la ciencia o la política— con respecto de las creencias religiosas.	<i>Laicización.</i> Secularización de la esfera del Estado o de la política, así como de los ámbitos que caen bajo su control (Blancarte, 2015, p. 666). ¹⁷
<i>Resultado del proceso</i>	<i>Secularidad.</i> Configuración de formas simbólicas y arreglos institucionales anclados en una sociedad a través de la cual se manifiesta la diferenciación entre la religión y otras esferas de la vida (como el derecho, la economía, la ciencia o la política) (Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, pp. 881–882; 885; 887–888).	<i>Laicidad.</i> “Régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos” (Blancarte, 2012a, p. 237).

¹⁷ Vale la pena aclarar que aquí me adheriré al tipo ideal weberiano que indica que el Estado es “un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio* de la coacción física *legítima* para el mantenimiento del orden vigente” (Weber, 2014a, p. 185). Asimismo, suscribo la especificación que Michael Mann (2006, pp. 4; 10–11; 16–17) hace de los rasgos y funciones distintivos del Estado. Estos son contar con un conjunto diferenciado de instituciones y personal; centralizar el poder; actuar sobre un área territorialmente demarcada; poseer el monopolio de la dominación coactiva autoritaria —lo que implica mantener el orden interior y responsabilizarse de la defensa/agresión contra enemigos extranjeros—; encargarse de la redistribución económica; establecer un sistema de pesas, medidas y moneda de modo que permita el intercambio de bienes y mercancías; alfabetizar; estabilizar la transmisión de mensajes por parte de sus agentes en su territorio; facilitar y mantener las vías de comunicación y de transporte de personas y mercancías, y poseer capacidad de codificación y archivo de sus responsabilidades legales.

Tipo de fenómeno al que alude el concepto	Conceptos y definiciones		
<i>Ideología que legitima el proceso y el resultado del proceso</i>	<i>Secularismo.</i> Legitimaciones ideológicas que promueven la privatización de la religión o su separación de otros ámbitos de la vida al amparo de valores como las libertades individuales, la tolerancia, el progreso o la racionalidad (Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, pp. 871; 889-890).	<i>Laicismo.</i> Conjunto de ideas orientadas a promover o legitimar alguna forma laica de organización política de la sociedad.	

Nota. Elaboración propia.

1.3 Categorizando las relaciones entre el Estado y las iglesias: tipos de regímenes de confesionalidad y de laicidad

En los subapartados anteriores, expuse en términos generales la manera como se ha comprendido la reconfiguración del papel de la religión en las sociedades modernas, especialmente, en el ámbito de la política. Las discusiones presentadas al respecto me llevaron a la identificación y detección de dos tercias conceptuales a las que recurriré constantemente a lo largo de esta investigación: secularización-secularidad-secularismo, y laicización-laicidad-laicismo.

Como ya adelanté, una de las preocupaciones que más ha asaltado a los especialistas en ambas materias es la relativa a la diversidad en la que se presentan estos fenómenos. Si bien, en un inicio, se postularon teorizaciones con tintes universalistas, eurocentristas o evolucionistas, ahora, existe un fuerte interés por dar cuenta de la pluralidad de trayectorias que pueden tomar los procesos de secularización y laicización. Así, autores como Casanova (visto en Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, p. 882) promueven una agenda de investigación comparativa con miras a examinar cómo se han modificado históricamente las religiones del mundo bajo la dinámica de diferenciación estructural propia de la modernidad. La presente investigación se inserta en el marco de dichos esfuerzos, pues me interesa categorizar los tipos de regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos por los miembros de una iglesia evangélica en México.

Es en este escenario que considero que las estrategias de análisis tipológico cobran relevancia. Como explica McKinney (1968) tales ejercicios consisten en establecer un sistema de categorías generales para encuadrar y comparar fenómenos concretos, así como para medir su desviación con respecto de un conjunto de rasgos típicos definidos. Ahora bien, aunque las tipologías son un recurso heurístico común en la Sociología, Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012,

p. 883) advierten que apenas representan una proporción menor en la literatura sobre secularización.

Según estos autores, por lo general, el material existente está orientado a clasificar los arreglos institucionales entre las esferas de la política y la religión. Al hacerlo, se suele explicar el origen de los diversos regímenes de confesionalidad y laicidad a partir de dinámicas históricas específicas. Asimismo, es común que los autores de dichos esfuerzos tipológicos conecten sus análisis descriptivos con preguntas de carácter normativo (Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, pp. 883–884).

Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, p. 884) reconocen que estas tipologías han permitido organizar un importante cúmulo de información sobre normas, discursos y prácticas estatales en torno al trato con las instituciones religiosas. Sin embargo, piensan que se ha prestado poca atención a las perspectivas cotidianas y a los imaginarios de los grupos sociales en torno a la secularidad.

Con estas claves interpretativas en mente, procederé a dar cuenta de algunos esfuerzos clasificatorios y tipológicos referentes a las relaciones entre el Estado y las religiones. Iniciaré exponiendo algunas tipificaciones ideales clásicas; enseguida, abordaré ejercicios similares, aunque más recientes, y elaborados por autores europeos y norteamericanos; después, haré lo mismo pero con investigaciones provenientes de América Latina; finalmente, presentaré categorizaciones que responden a criterios con una base más claramente empírica y descriptiva. Cada uno de estos pasos me permitirá determinar los criterios con los cuales mediré los tipos de regímenes de confesionalidad o laicidad que pretenden los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia.

1.3.1 Tipologías clásicas

Una de las distinciones más conocidas en la materia es la establecida mediante las nociones de *césaropapismo* y *teocracia*. En *Economía y sociedad*, Max Weber (2014a, pp. 1328–1331) utiliza estos tipos ideales para clasificar las formas como se han organizado las relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico a lo largo de la historia. Nombra bajo la categoría de hierocracia o teocracia a cualquiera de las dos siguientes situaciones: 1) aquella en la que el soberano es legitimado por un cuerpo sacerdotal en tanto que es considerado como encarnación de una divinidad o como un elegido de ella; 2) a la que se presenta cuando existe un sacerdote soberano que ejerce tanto el poder político como el espiritual.

Como “la más radical oposición a toda hierocracia”, Weber (2014, p. 1330) postula al césaropapismo. En este régimen, el soberano temporal goza por derecho propio de la facultad para tratar los asuntos eclesiásticos como un área más de la administración pública. De tal modo, hay una proclividad a la sumisión del poder sacerdotal hacia el poder secular. El empleo de esta dicotomía conceptual es recurrente en estudios políticos y sociológicos de la religión contemporáneos (Ávila-Arteaga, 2008, pp. 56–59; Ruiz Miguel, 2013, p. 1; Wach, 1946, p. 425).

Otra tipología que parte de las nociones de los clásicos de la Sociología es la construida por Joachim Wach (1946, pp. 436–452). Este autor se da a la tarea de tipificar el modo como se diferencia, articula y elabora la organización de la religión y de la política. En otras palabras, este sociólogo plantea una trayectoria típica para este proceso. Su ejercicio reconoce tres tipologías o fases sucesivas: 1) el desarrollo de las identidades del Estado y del culto tradicional —así como de sus respectivos vínculos—; 2) el surgimiento de una nueva fe que entra en competencia con la original, y 3) el establecimiento de religiones universales.

1.3.2 Tipologías de origen europeo o norteamericano

Dado que Europa y América del Norte fueron contextos originarios de la secularización, se entiende que un cuerpo sustantivo de la literatura tipológica sobre este proceso provenga de estas regiones y que esté impregnado de sus particularidades trayectorias históricas. Recuperaré aquí algunos referentes al respecto. En primer lugar, deseo abordar un par de propuestas que parten de una armazón conceptual para organizar la realidad observada. La primera de ellas es la tipología de laicidad propuesta por Micheline Milot (2009, pp. 37–57). Esta autora se abocó a identificar las distintas formas en las que se configuran los tres principios de la laicidad —separación; neutralidad y libertad de conciencia y de religión, según vimos con anterioridad—. Su clasificación se restringió a los cinco tipos más “acentuados históricamente” y “presentes en sociedades contemporáneas”. A saber, se trata de los siguientes:

- 1) *Laicidad separatista*. Bajo esta forma, se propugna una división casi palpable entre lo público y lo privado. De ahí que en sociedades con este régimen, se apueste sustantivamente por una privatización de lo religioso. Las *Cartas sobre la tolerancia* de John Locke resultan un ejemplo ilustrativo de esta modalidad de laicidad.
- 2) *Laicidad anticlerical o antirreligiosa*. Este tipo de laicidad se manifiesta como una oposición viva a cualquier influjo de las jerarquías religiosas sobre lo público. Aquí, el principio de separación Estado-iglesias se torna asimilador, ya que las autoridades atentan contra la autonomía de las iglesias. El pensamiento de Voltaire encarna esta postura.

- 3) *Laicidad autoritaria*. Se presenta en Estados que se independizan rápida y súbitamente de los poderes religiosos. Los ciudadanos de estos regímenes solicitan al Estado la definición de lo que es aceptable en materia religiosa. Este tipo manifiesta en un grado débil los tres principios de la laicidad.
- 4) *Laicidad de fe cívica*. Bajo esta modalidad, la laicidad se configura, a manera de fe cívica, como un conjunto de valores civiles y secularizados que fungen como base de la sociedad política. Aunque aparentemente sintoniza con los tres principios de la laicidad, la concepción de la neutralidad en este tipo es débil. Rousseau es un pensador representativo de esta posición.
- 5) *Laicidad de reconocimiento*. En este tipo se reconoce y protege la autonomía de pensamiento de la que cada ciudadano es portador. Esta actitud se considera como un valor fundamental para las sociedades pluralistas. Bajo esta modalidad, los tres principios de la laicidad están presentes en un alto grado. Nancy Fraser, Axel Honneth y Charles Taylor son algunos pensadores que promueven este enfoque.

Como la misma autora reconoce, la distinción entre cada uno de estos tipos ideales no siempre es del todo clara. Un mismo caso empírico puede asumir rasgos propios de dos o más categorías.

Émile Poulat (visto en Blancarte, 2004, p. 18) ofrece otro ejemplo de una tipología basada en criterios ideales. Su ejercicio clasificatorio permite situar en un plano cartesiano a los Estados en función de la manera como dan tratamiento a los asuntos religiosos. El primer eje va del jurisdiccionalismo —entendido como una inclinación del Estado a organizar y controlar los cultos mediante disposiciones legales— al ultraliberalismo —esto es, una especie de *laissez faire, laissez passer* religioso en la que el Estado renuncia a todo derecho a la vigilancia de estos asuntos—.

El segundo eje transita del confesionalismo —es decir, la invocación por parte del Estado a un orden trascendente o su afiliación a alguna denominación religiosa— al ateísmo —en otras palabras, la adopción oficial de un discurso hostil a las religiones—. Entre cada par de polos, podrían ubicarse puntos intermedios; por ejemplo, la laicidad se ubicaría en algún punto entre el confesionalismo y el ateísmo.

Otra propuesta clasificatoria está dada en los cinco modelos de relaciones entre el Estado y las religiones de Paul Cliteur (2009). A continuación resumo cada uno de los elementos de su tipología:

- 1) *Ateísmo político o ateísmo autoritario*. Aquí, el ateísmo es adoptado como doctrina oficial del Estado. De tal modo, las instituciones públicas son empleadas para tratar de eliminar cualquier simpatía por parte de la población hacia las convicciones religiosas. El autor refiere a Lenin y a Stalin como ideólogos de este tipo de modelo.
- 2) *Estado religiosamente neutral o laico*. En este modelo, el Estado se declara neutral en materia de cosmovisiones religiosas. Si bien todas las confesiones son admitidas, ninguna goza de una posición más favorable. Aquí, las autoridades gubernamentales no hacen promoción a favor de religión alguna, ni tampoco les está permitido financiarlas con recursos públicos. La *laïcité* francesa, el “muro de separación” estadounidense y el caso turco son algunos de los ejemplos que el autor utiliza para referir este modelo.
- 3) *Estado multirreligioso o multicultural*. Bajo este arreglo, el Estado trata a todas las confesiones por igual en el sentido de que a todas las ofrece el mismo apoyo. De tal modo, si las autoridades deciden ofrecer subsidios para los ministros de culto o para el mantenimiento de los templos, todas las religiones —incluyendo a las minoritarias— pueden reclamar tal beneficio.
- 4) *Estado con iglesia oficial*. Esta situación se presenta cuando un Estado reconoce a alguna confesión religiosa como la oficial. De tal modo, la iglesia en cuestión coadyuva con las instituciones gubernamentales para el mantenimiento del orden público. Al resto de las religiones se les otorga el derecho a existir, pero no gozan de las mismas prebendas que la oficial. Cliteur opina que los representantes de las distintas denominaciones cristianas suelen añorar esta configuración relaciones entre el Estado y las iglesias.
- 5) *Teocracia*. Este modelo se encuentra en el polo opuesto al ateísmo político. Aquí hay una religión que es favorecida por encima de las demás mientras que el resto son reprimidas por coacciones físicas y legales. De acuerdo con el autor, desde 1979, Irán encarnaría un caso reciente de este tipo.

En contraste con las propuestas tipológicas anteriores, están aquellas que, con base en la consideración de casos empíricos específicos, extraen sus categorías teóricas. Entre estas variantes, se pueden traer a colación propuestas como la de David Martin, quien plantea modelos de monopolio, duopolio y pluralismo religioso bajo escenarios protestantes, católicos y ortodoxos. También está la de José Casanova, que distingue entre una trayectoria típica de secularización protestante (anglosajona-calvinista, principalmente) y otra franco-latina católica. (vistos en Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, p. 883).

Asimismo, están el trabajo de Mathias Koenig, y el de Joel Fetzer y Christopher Soper (vistos en Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, p. 883), que coinciden en apreciar tres modelos de relaciones Estado-iglesias: primero, estaría el que establece relaciones formales con una confesión pero que simultáneamente implementa el pluralismo a bajos umbrales (del cual Inglaterra sería ejemplo); en segundo lugar, podría considerarse un régimen de cooperación corporativa entre el Estado y los actores religiosos (tal como sucede en Alemania), por último, estaría el caso de la laicidad en Francia.

Finalmente, están los trabajos que tipifican casos empíricos específicos pero que no distinguen entre el componente ideológico de la secularización (el secularismo) y su resultado expresado en arreglos institucionales (secularidad). Ahmet Kuru (2009) habla de secularismos pasivos —como el de EE.UU.— y asertivos —como los de Francia y Turquía—. En un sentido similar Tariq Modood divide a los secularismos entre moderados y radicales. Por su parte, Alfred Stepan clasifica formas de “tolerancias gemelas” mediante las cuales los actores políticos y religiosos se hacen concesiones mutuas en términos de autonomía (vistos en Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012, p. 884).

Como un punto intermedio entre las tipologías ideales y las extraídas de casos empíricos, quisiera retomar el modelo de secularidades múltiples de Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, pp. 889–890). Estos académicos distinguen cuatro tipos de secularidades: 1) la que vela por el bien de los derechos y libertades individuales; 2) la que se logra en aras del equilibrio y de la pacificación de la diversidad religiosa; 3) la establecida en pro de la integración y el desarrollo social o nacional; y 4) la orientada al desarrollo independiente de los dominios funcionales de la sociedad. A cada tipo le corresponderían cuatro diferentes ideas orientadoras o legitimadoras.¹⁸ Presentadas en el mismo orden, son las siguientes: 1) las libertades individuales; 2) la tolerancia, el respeto y la no interferencia; 3) el progreso, la ilustración y la modernidad, y 4) la racionalidad, eficiencia y autonomía.

1.3.3 Tipologías de origen latinoamericano

Al igual que con los trabajos recién expuestos, las investigaciones tipológicas provenientes de América Latina poseen rasgos distintivos derivados de la historia de la región. Como se apreciará, en su conjunto, tienden a concentrarse en la cuestión de la laicidad y no de la

¹⁸ Estas ideas bien pueden considerarse como secularismos bajo la definición del término que recuperé en apartados anteriores.

secularidad. Asimismo, las etiquetas que nombran a sus tipos revelan un fuerte vínculo entre el las intenciones descriptivas de sus autores con preguntas de carácter normativo.

La primera propuesta que revisaré en este bloque es la de Ruiz Miguel (2013, pp. 1–4). Este autor clasifica a los Estados según el tipo de relación que mantienen con las confesiones religiosas. Lo interesante de su propuesta es que, a diferencia de otros ejercicios similares, contempla tanto variantes de Estados que comúnmente se identifican como confesionales, así como diferentes clases de Estados laicos.

Tabla 4.

Tipología de Estados según su relación con las confesiones religiosas, de Ruiz-Miguel

Tipo de Estado	Descripción del tipo
Confesional	<p><i>Teocrático.</i> Vincula la existencia del Estado con la voluntad de una divinidad o realidad superior. Por ende, asume como una de sus funciones velar por la observancia de una religión. Actualmente, es perceptible en algunos países islámicos.</p> <p><i>Erastianista o césaropapista.</i> Existe una Iglesia de Estado. El poder político controla esta institución y puede servirse de ella para sus propios fines. En sus orígenes, la Iglesia Anglicana era ejemplo de este tipo.</p> <p><i>Confesional.</i> Jurídicamente, adhiere al Estado a una religión o la apoya. La tradición española que va de las Cortes de Cádiz hasta el Estado franquista sería ejemplo de esta categoría.</p>
Laico	<p><i>Laicidad positiva o abierta.</i> Se trata del extremo más cercano a la confesionalidad religiosa. La neutralidad del Estado en materia religiosa es parcial. Aunque existe una mínima libertad religiosa para los creyentes de diversas confesiones, las autoridades pueden llegar a favorecer los posicionamientos de alguna confesión sobre los de otras.</p> <p><i>Laicidad neutral.</i> El Estado se muestra rigurosamente imparcial en cuestiones religiosas, y maximiza la libertad y la igualdad para todas las confesiones.</p> <p><i>Laicidad militante o radical.</i> Se expresa en una clase de confesionalidad laicista, beligerante y antirreligiosa. Aquí, la neutralidad se traduce en la prohibición de cualquier manifestación de religiosidad —incluso más allá del ámbito político—. El autor cita al laicismo republicano francés y al mexicano como exponentes de esta clase.</p>

Nota. Elaboración propia con base en Ruiz Miguel (2013, pp. 1–4).

Como anticipé, la clasificación de este autor ejemplifica los sesgos normativos que suelen acompañar a la literatura tipológica en materia de relaciones Estado-iglesias en la región. Al hablar de la laicidad neutral, Ruiz Miguel (2013) declara abiertamente que dicho modelo es el que él “va a defender como la forma más genuina y propiamente justificada de laicidad” (p. 4).

Por su parte, Da Costa (2006, p. 134) categorizó las posiciones que suelen circular en la esfera pública uruguaya al discutir temas relacionados con la relación entre el Estado y las religiones. En su clasificación, contempla 1) la laicidad *intransigente* o integralista —caracterizada por mantener un prejuicio antirreligioso e ilustrado—; 2) la posición *plural* —que, al tiempo que acepta la necesidad de separar los asuntos estatales de los religiosos, “reconoce, respeta y valora” las diversas manifestaciones religiosas de los ciudadanos e incluso aboga por su consideración como fenómeno social sin que esto implique una confesionalización del Estado—, y 3) la posición *negadora de la laicidad* —comprendida como la intención de imponer a lo público las perspectivas de alguna confesión religiosa en específico—. Nuevamente, la propuesta clasificatoria parece estar impregnada de un sesgo normativo, toda vez que, a las etiquetas de “intransigente” o “negadora”, ya les subyace una valoración con respecto de las actitudes estudiadas.

Salazar Ugarte (2007, p. 22) ofrece una tipología plural para comparar modelos institucionales de laicidad estatal. De acuerdo con este investigador, estos regímenes pueden transitar entre el Estado propiamente laico y el Estado tolerante. El primero se adhiere a una matriz ilustrada que promueve el uso crítico de la razón, el individualismo y la separación estricta entre los dominios de lo pública y de lo religioso. En cambio, el segundo se deriva de un liberalismo político que distingue entre los poderes civiles y religiosos, pero que, simultáneamente, reconoce alguna relevancia pública a los fenómenos religiosos.

Para concluir este recuento, deseo traer a colación una tipología bastante distinta de todas las presentadas hasta el momento. Se trata de una que plantea el tipo de relación que, históricamente, han establecido con el Estado los grupos evangélicos en América Latina. Esta clasificación fue elaborada por Jean-Pierre Bastian (visto en Ávila-Arteaga, 2008, pp. 72–74; 88–90) y contempla una distinción dicotómica: por un lado, estarían las iglesias atestatarias; por el otro, las protestatarias o contestatarias. Las primeras se caracterizarían por guardar mayor afinidad con el *status quo*; en cambio, los otros se mostrarían un tanto más disidentes, ya sea porque son portadores de algún tipo de utopía social disruptiva, o, simplemente, porque promueven un escape del mundo.

1.3.4 Tipologías con criterios de medición empírica

La mayor parte de las tipologías revisadas hasta ahora parecen estar más cargadas hacia la variante de tipificaciones que McKinney (1968, pp. 33–46) identifica como ideales; esto es, aquellas que resultan de la determinación teórica de las propiedades esenciales de un curso de

acción, aunque no en la proporción exacta de un suceso empírico dado. Es cierto que podría objetarse que algunas —como las de Koenig, Fetzer y Soper— podrían encuadrar bajo lo que el mismo McKinney describe como tipo históricos —es decir, aquellos que buscan captar lo ideográfico y singular de un fenómeno—.

No obstante, lo que en estos casos no siempre queda claro son los criterios empíricos o de medición que llevarían a un investigador a clasificar un caso bajo un tipo u otro. En este sentido, vale la pena mencionar que una crítica metodológica recurrente a los ejercicios de clasificación típico-ideales es la concerniente a su reproducibilidad. Así, Paul Lazarsfeld (visto en McKinney, 1968, pp. 33–34) y Daniel L. Pals (2008, pp. 315–318) sugieren que, aunque encomiable, el paradigmático ejercicio metodológico de construcción de tipos ideales de Weber es difícil de emular en tanto que dependió fuertemente de la erudición histórica de su creador. La cuestión no es menor si se considera que una pretensión inherente al quehacer científico es la de generalizar metodologías y resultados.

Esta carencia de parámetros puntuales para asignar un caso a un determinado tipo se suma otro inconveniente: como ya mencioné, a algunas de las categorías postuladas en las tipologías presentadas les subyace una fuerte carga normativa. Como ya había advertido Wach (1946, pp. 420–421), cuando esto sucede, la concesión de una etiqueta a un objeto estudiado parece quedar sujeta a las predilecciones filosóficas personales del investigador que efectúa la clasificación.

Para sortear estos dilemas, vi conveniente, en primer lugar, adherirme a la estrategia metodológica que John McKinney (1968, pp. 35–37) denomina como *tipos extraídos o empíricos*. De acuerdo con este autor, esta clase de tipos se ubican en un polo opuesto al de los ideales. Los tipos ideales se diseñan acentuando o abstrayendo conscientemente rasgos del fenómeno de interés según criterios preestablecidos. En cambio, los extraídos emanan del análisis de fuentes empíricas. Las similitudes identificadas en dicho cuerpo de evidencias son postuladas como “típicas” siempre que destaquen fuertemente en los valores promedio. Así, puede decirse que, mientras que en la tipificación ideal es más relevante la comparación de los límites del caso a estudiar —qué tanto se desvía del tipo ideal—, en la extraída se contrastan las tendencias centrales. De ahí que los métodos estadísticos son el recurso más socorrido para la elaboración de tipos empíricos.

Ahora bien, hay que aclarar que la distancia entre los tipos ideales y los extraídos no es absoluta, sino que se da más bien dentro de un continuo. De hecho, no existen tipos

puramente ideales o extraídos. Los ejercicios clasificatorios, en general, comparten el propósito de simplificar la realidad; lo que los diferenciaría, en términos de la propuesta de McKinney, es qué tanto se acercan a uno u otro polo. Así, ni los tipos ideales son antiempíricos, ni los tipos extraídos resultan de un empirismo vulgar carente de una brújula analítica. Pese a derivarse teóricamente, el tipo ideal debe contar con referentes empíricos; en sentido análogo, el extraído no puede dejar de estar guiado por formulaciones teóricas. De hecho, el componente teórico de los tipos extraídos se aprecia en la definición y combinación de rasgos a considerar en la medición para la formulación del tipo.

En vista de lo anterior, me pareció atinado mencionar por separado dos propuestas comparativas a las que recurrí para determinar los criterios con los que medí —es decir, con los que hice observables— los tipos de regímenes que, por las relaciones Estado-iglesias, pretenden los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia.¹⁹ El primero de estos estudios es el de Blancarte (2012a), ampliado posteriormente en Blancarte y Cruz Esquivel (2017). Si bien, no se trata propiamente de una tipología, fue útil para mi propósito de efectuar una comparación toda vez que consiste en la construcción y puesta en práctica de un conjunto de indicadores para medir qué tan laico es un Estado.

El valor de esta obra consiste en que ofrece parámetros objetivos para hacer observable una noción tan compleja como la de laicidad. En concreto, los autores que participaron en la investigación reconocieron tres grandes dimensiones en las que se manifiesta este fenómeno; a saber, se trata de 1) la normatividad legal, 2) las políticas públicas —aspecto en el que se evalúa el fondo denominacional o secular de estas acciones de gobierno— y 3) la cultura política —comprendida como los imaginarios y representaciones colectivas que constituyen el repertorio de prácticas naturalizadas que forman parte del *modus operandi* de los tomadores de decisiones políticas— (Blancarte y Cruz Esquivel, 2017, pp. 196; 201; 206). Cada una de estas divisiones analíticas, se aterriza en un conjunto de subdimensiones y de indicadores con valores numéricos asignados. La sumatoria de las cifras asignadas a los Estados estudiados en cada uno de los rubros medidos indican qué tan laico es su régimen.

En continuidad a este esfuerzo, se encuentra la investigación de Prieto (2015). Esta académica recupera dos de las dimensiones postuladas en el estudio recién revisado para

¹⁹ Esta determinación no implicó que desechara las propuestas anteriormente referidas. Dichos ejercicios clasificatorios me sirvieron, a manera de marco interpretativo, para profundizar la caracterización de los rasgos distintivos de cada uno de los taxones que gené en la fase de procesamiento de la información y de análisis de resultados.

proponer una tabla de verdad²⁰ de regímenes de confesionalidad. En concreto, la autora entiende como confesionalidad al “tipo o grado de yuxtaposición entre la religión mayoritaria y el poder público” (p. 10). Así, serían dimensiones del régimen confesionalidad tanto la confesionalidad legal —es decir, la normatividad jurídica—, como la confesionalidad política —esto es, la cultura política—.

Prieto (2015, pp. 10–11) considera que la confesionalidad legal puede ser 1) pluralista —si el Estado se declara autónomo de las confesiones religiosas—; 2) de religión oficiosa con preponderancia del culto mayoritario —si institucionalmente se acepta privilegiar o cooperar de algún modo con la o las confesiones mayoritarias aunque éstas no sean consideradas como cultos oficiales—, o 3) confesional —si el Estado se adhiere formalmente a una religión—.

A su vez, la confesionalidad política podría expresarse en tres modalidades: 1) prescindente —cuando las instancias y los integrantes de los poderes estatales se abstienen de apelar a cualquier confesión religiosa en aras de ganar legitimidad o de desarrollar políticas públicas—; 2) permeable —si los actores religiosos no son propiamente tomadores de decisiones públicas pero sí se les invita a participar de discusiones al respecto en instancias más o menos oficiales—, o 3) religiosa —cuando los actores religiosos (sobre todo los del culto mayoritario) son invitados formalmente a participar de la toma de decisiones públicas— (Prieto, 2015, pp. 11–12).

La combinación de los posibles resultados en cada una de las dos dimensiones da lugar a las clases que constituyen las clases de la tabla de verdad. Vale la pena aclarar que la autora contempla una serie de indicadores puntuales para determinar en dónde corresponde ubicar a cada caso estudiado. Tales criterios coinciden en gran medida con los postulados por Blancarte y Cruz Esquivel (2017), y los consideré durante la elaboración de mi instrumento de medición. Profundizo sobre dichos detalles en el tercer capítulo de este documento.

Por ahora, basta mencionar que, adaptando las propuestas de de Blancarte y Cruz Esquivel (2017) y de Prieto (2015), determiné utilizar las siguientes dimensiones y categorías para medir el tipo de relación con el Estado que le interesaría establecer a los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia:

²⁰ A diferencia de las tipologías —que otorgan un nombre a un conjunto de observaciones que se supone que comparten algunos elementos en común—, las tablas de verdad derivan sus clases a partir de la combinación de valores teóricamente posibles para ciertas variables o dimensiones (Becker, 1998, pp. 135–166).

Tabla 5.

Dimensiones para medir los regímenes de confesionalidad o laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia

Dimensión	Categoría
A. <i>Normatividad legal</i> . Marco jurídico que regula la relación entre el Estado y las iglesias.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Religión oficial. Estado que formalmente se adhiere a una confesión religiosa. 2. Religión oficiosa con preponderancia de culto mayoritario. Estado que institucionalmente acepta privilegiar o cooperar de algún modo con una o más confesiones —generalmente, se trata del culto mayoritario— pese a que ninguna es considerada como culto oficial. 3. Pluralista. Estado formalmente autónomo de las confesiones religiosas, neutral con respecto de ellas y que garantiza la libertad de conciencia y de pensamiento. 4. Atea. Estado formalmente autónomo de las confesiones religiosas, hostil con respecto de ellas y que no respeta la libertad de conciencia y de pensamiento.
B. <i>Políticas públicas</i> . Grado de confesionalidad o de secularidad en la formulación o implementación de estas acciones de gobierno.	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Religiosas</i>. Se presenta cuando está formalmente permitida la consideración de perspectivas o participación de representantes de cualquier comunidad religiosa durante los procesos de formulación o implementación de políticas públicas. 2. <i>Permeables</i>. Se presenta cuando no está formalmente permitida la consideración de perspectivas o participación de representantes de ninguna comunidad religiosa durante los procesos de formulación o implementación de políticas públicas, pero, en los hechos, llega a ocurrir. 3. <i>Prescindentes</i>. Se presenta cuando no está formalmente permitida ni ocurre en los hechos la consideración de perspectivas ni la participación de representantes de comunidades religiosas durante los procesos de formulación o implementación de políticas públicas.
C. <i>Cultura política</i> . Grado de confesionalidad o de secularidad en el repertorio de prácticas naturalizadas que forman parte del <i>modus operandi</i> de los tomadores de decisiones políticas.	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Religiosa</i>. Se presenta cuando las instancias y los integrantes de los poderes estatales ven indispensable apelar a cualquier confesión religiosa para justificar su quehacer político. 2. <i>Permeable</i>. Se presenta cuando las instancias y los integrantes de los poderes estatales apelan ocasionalmente a cualquier confesión religiosa en su quehacer político. 3. <i>Prescindente</i>. Se presenta cuando las instancias y los integrantes de los poderes estatales se abstienen de apelar a cualquier confesión religiosa en su quehacer político.

Nota. Elaboración propia con base en Blancarte y Cruz Esquivel (2017), Cliteur (2009), Poulat (visto en Blancarte, 2004) y Prieto (2015).

Como se aprecia, he conservado las tres dimensiones originalmente planteadas por Blancarte y Cruz Esquivel (2017). Asimismo, opté por mantener, casi de forma fiel, las categorías más

generales propuestas por Prieto (2015). Entre las diferencias de esta propuesta con respecto de las de los autores citados, se encuentran...

1. *La inclusión de la categoría “Ateo” en la dimensión “Normatividad legal”*. Esta incorporación se deriva de notar la posibilidad lógica de este resultado gracias a la revisión de las tipologías propuestas por Paul Cliteur (2009) y Émile Poulat (visto en Blancarte, 2004). El pluralismo no puede equipararse a un ateísmo de Estado que aspire a la supresión de las religiones —como ocurrió con la *gosateizm* de la URSS—. De ahí que Blancarte ubique a la laicidad en un punto intermedio del eje confesionalidad-ateísmo planteado por Poulat (p. 18).
2. *La especificación de las categorías para la dimensión “Políticas públicas”*. Para esta formulación, adapté el ítem 1 de la subdimensión “Bioética” del instrumento de medición de Blancarte y Cruz Esquivel (2017, p. 203). Asimismo, consideré la manera como Prieto (2015, pp. 10-12) define las categorías de “Permeable” y “Religiosa”. También recuperé su terminología para denominar cada clase.
3. *La redefinición del alcance de las categorías de la dimensión “Cultura Política”*. Dado que, en la dimensión de “Políticas públicas”, utilicé el modo como originalmente Prieto había definido las categorías de “Permeable” y “Religiosa”, me vi en la necesidad de reformular su significado. Para ello, recuperé el significado original de la etiqueta “Prescendente”. De tal modo las categorías 1 y 2 son solo diferencias de grado con respecto de la 3.

En última instancia, cabe aclarar que las dimensiones y categorías propuestas en la Tabla 5 cumplieron con diferentes funciones en la elaboración del instrumento de medición y en el análisis de los resultados. Por un lado, las dimensiones fueron desagregadas en subdimensiones que se detallan en el Apéndice 1. Tales constructos guiaron la selección de ítems incluidos en el instrumento y, por ende, la construcción de los datos recabados.

Por su parte, las categorías contribuyeron en dos sentidos: primero, facilitaron la determinación del fraseo de los ítems de mi instrumento de medición, toda vez que procuré postularlas como escenarios o alternativas de respuesta; segundo, fungieron como un primer criterio para interpretar los tipos de regímenes pretendidos por los sujetos de estudio. En un sentido similar a la tabla de verdad de Prieto (2015), los resultados que expongo en el capítulo tres fueron analizados a la luz de las posibles combinaciones de resultados en cada dimensión. Dado que la propuesta cuenta con cuatro categorías en la primera dimensión, tres en la

segunda, y tres en la tercera, existen 36 clases lógicamente posibles que podían orientar la interpretación de los resultados. La Tabla 6 muestra todas estas posibilidades.

Tabla 6.

Posibles configuraciones de la propuesta para medir los regímenes de confesionalidad o laicidad

A. Marco jurídico	B. Políticas públicas	C. Cultura política
1	1	1
2	1	1
3	1	1
4	1	1
1	1	2
2	1	2
3	1	2
4	1	2
1	1	3
2	1	3
3	1	3
4	1	3
1	2	1
2	2	1
3	2	1
4	2	1
1	2	2
2	2	2
3	2	2
4	2	2
1	2	3
2	2	3
3	2	3
4	2	3
1	3	1
2	3	1
3	3	1
4	3	1
1	3	2
2	3	2
3	3	2
4	3	2
1	3	3
2	3	3
3	3	3
4	3	3

Nota. Elaboración propia. Las configuraciones deben interpretarse utilizando los mismos códigos mostrados en la Tabla 5. Por ejemplo, la configuración A.2, B.1, C.3 correspondería a un Estado con normatividad legal de religión oficiosa con preponderancia de culto mayoritario, que permite la participación de los cultos mayoritarios en la formulación o implementación de políticas públicas, y cuyos funcionarios mantienen una cultura política prescindente.

Ahora bien, pese a que las 36 clases expuestas son lógicamente posibles, no todas gozan de la misma probabilidad empírica de existencia (McKinney, 1968, pp. 37–39). De ahí la valía de la estrategia seleccionada de tipos extraídos, por la cual me circunscribiré a estudiar los casos que destaquen en los valores promedio de la muestra.

1.3.5 ¿Cómo tipificar la laicidad en México?

Hasta este punto, me he ocupado de clarificar las principales categorías analíticas a emplear para estudiar el fenómeno de interés de la presente investigación. Ahora, considero pertinente echar a andar este andamiaje teórico para caracterizar el tipo de laicidad que existe en México. Este ejercicio me permitirá, en el último capítulo, contrastar el *status* vigente de la relación entre el Estado y las religiones en nuestro país, con el pretendido por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia.

El tránsito en México de un régimen de catolicidad a uno de laicidad ha sido tortuoso y no ha estado libre de conflictos. Como explica Blancarte (2018, p. 319) la consolidación de este principio en nuestro país obedece a factores sociales, políticos, culturales y jurídicos. En primera instancia, cabe destacar el matiz anticlerical que adquirió este principio en los países de tradición latina —esto es, en aquellos donde la Iglesia cristiana de rito latino fue mayoritaria—. Este sesgo —en el que coinciden Mendoza Delgado (2010, p. 12), Romerales y Zazo (2016, pp. 12–15), y Ruiz Miguel (2013, pp. 1–4)— se habría dado en respuesta a la intransigencia de una jerarquía católica que no supo lidiar con la ola de revoluciones burguesas acaecidas en el siglo XIX (Blancarte, 2008a, pp. 152–153).

Aún así, ya desde la época colonial, pueden identificarse factores que contribuyeron al carácter combativo y anticlerical de la laicidad mexicana. Específicamente, Blancarte (2008, pp. 146–148) señala a la corriente jurídica del regalismo y la institución del Patronato Real. Los regalistas pretendían que los soberanos obtuvieran de modo exclusivo ciertos derechos y prerrogativas (*regalías*) por parte de la Iglesia Católica. Estas ambiciones se cumplieron a través del *Regio Patronato*, por el cual la Santa Sede cedió a la Corona Española la administración de sus templos en las tierras colonizadas. A cambio, Roma solicitaba privilegios, exclusividad y la contribución de los conquistadores en la evangelización de los indios (Blancarte, 2013, p. 20). Fue, particularmente, con la llegada de los Borbones a España en 1700, y, en especial con la de

Carlos III al trono en la segunda mitad del S. XVIII, cuando se intensificaría la tendencia regalista a pretender ampliar la jurisdicción de la Corona sobre todos los asuntos del gobierno eclesiástico.

Lejos de buscar consolidar un régimen laico, los primeros gobiernos del México independiente pretendieron continuar con la figura del Patronato Real así como mantener un uso político de la religión. De hecho, desde el tiempo en que los criollos fraguaron las primeras ideas independentistas, siempre estuvo claro que el catolicismo debía ser la religión oficial. Para un país naciente en el que prevalecían divisiones étnicas, sociales, económicas y culturales, el catolicismo constituía un potencial elemento de identidad, legitimidad y cohesión social (Blancarte, 2008a, p. 151). Los distintos documentos constitutivos redactados durante el periodo independentista reconocían al catolicismo como la religión de la nación mexicana, al tiempo que prohibían la profesión de cualquier otra confesión.

No obstante, en un inicio, la Santa Sede no quería ni reconocer la independencia de la nueva nación, ni prolongar el Patronato (Blancarte, 2013, p. 29). Si bien lo primero se logró en 1836, bajo el pontificado de Gregorio XVI, la negociación de los asuntos relativos al Patronato y la concertación de un posible concordato se pospusieron y, a la postre, nunca sucedieron (Mendoza Delgado, 2010, p. 127). En tanto, los políticos de la época se debatían entre dos posiciones: por un lado, estaban quienes defendían la necesidad de un lazo entre el poder temporal y el espiritual; por el otro, estaban aquellos en quienes se asentaba la opinión de que lo conducente era buscar una separación de lo político y lo religioso (Blancarte, 2008a, p. 149). Para estos últimos, el modelo de relación a establecer con la Iglesia debía tomar como referencia la Independencia de las 13 colonias y la Revolución Francesa (Blancarte, 2013, pp. 24–27).

Aunque ya desde la década de los treinta se registraron hechos encaminados a concretar la separación Iglesia-Estado, los esfuerzos no prosperaron sino hasta la Constitución de 1857. Aunque fue jurada en nombre de Dios (Mendoza Delgado, 2010, p. 18), el documento decretó por omisión la separación Iglesia-Estado al no hacer mención de ningún privilegio para la catolicidad (Blancarte, 2018, p. 319). La oposición de la Iglesia y de los conservadores a estas medidas conduciría la Guerra de los Tres Años, a la radicalización de las posturas de los bandos en conflicto y, eventualmente, a la promulgación de las Leyes de Reforma (Blancarte, 2013, pp. 33–35). Dichas regulaciones estaban destinadas a marcar una clara franja entre los negocios del Estado y los eclesiásticos. Entre ellas, destacan la Ley Juárez

—que eliminaba el fuero en el ramo civil—; la Ley Lerdo —que estipuló la venta forzada de los bienes de la Iglesia así como limitaciones a la adquisición de bienes raíces por parte del clero—, y la Ley Iglesias —que regulaba el cobro de derechos parroquiales, impidiendo que se exigiera a los más pobres.

Por su impacto, merecen mención aparte las leyes que promulgó Juárez desde Veracruz y a su regreso triunfal una vez concluida la guerra. Gracias a dichas disposiciones se crearon instituciones seculares como el matrimonio civil o el registro civil; también se secularizaron los cementerios, hospitales y establecimientos de beneficencia; se impidió que los funcionarios públicos asistieran de forma oficial a ceremonias religiosas; se prohibieron los actos de culto fuera de los templos, y se reconoció la libertad de cultos. Otra decisión muy polémica fue la extinción de comunidades religiosas con excepción de las Hermanas de la Caridad (Blancarte, 2013, pp. 35–40).²¹

Pese al avance que suponían varias de estas disposiciones, la laicidad solo fue instalada a medias, pues el foco de atención de los liberales fue más la separación Iglesia-Estado en sí misma que la transformación de la fuente de legitimación del poder. En los hechos, la soberanía popular no recibió el lugar que las doctrinas de pensamiento liberal le adjudicaban. Así, en México y otros países de América Latina, lograron imponerse oligarquías con un discurso ilustrado y positivista que mantendrían relaciones conciliatorias con la Iglesia para estabilizar el orden social (Blancarte, 2008a, pp. 157–158). Fue este el caso del gobierno de Porfirio Díaz. El dictador conservó el aparato jurídico y las políticas más importantes de la Reforma; empero, optó por que dichas regulaciones no se convirtieran en un arma de persecución contra la Iglesia, pues su objetivo era pacificar al país (Blancarte, 2013, p. 43).

Durante la Revolución, la Iglesia sellaría su infortunio cuando varios de sus jefes y otros políticos que habían formado el Partido Católico Nacional decidieron apoyar al usurpador Victoriano Huerta. Con la anticlerical facción norteña de los revolucionarios al frente del movimiento, la condena de la catolicidad sería tener que soportar durante casi un siglo una legislación que intensificó su anticlericalismo (Blancarte, 2008a, p. 49, 2013, p. 159)

De hecho, la composición del congreso constituyente de 1917 era anticlerical en todos sus grupos, pues no dio cabida a que ningún representante de la catolicidad participara en la redacción de la nueva Carta Magna (Blancarte, 2013, p. 50).

²¹ De acuerdo con Blancarte (2008a, p. 157), los liberales pensaban que nadie podía renunciar a su libertad, por lo cual era necesario clausurar cualquier tipo de orden monástica.

[...] existían por lo menos tres grupos al interior del Congreso Constituyente de 1917, los cuales tenían razones distintas para tratar de limitar las actividades eclesiales: 1) los que aún consideraban a la Iglesia Católica como un enemigo derrotado por la revolución; 2) los que creían en la necesidad de favorecer la desaparición de todas las religiones por ser éstas un factor poderoso en el atraso del país y; 3) los que buscaban limitar la participación de las iglesias en los asuntos públicos del país, pero respetando la libertad de creencias de los individuos en el ámbito privado. Había grandes diferencias entre los congresistas respecto al tratamiento de la cuestión religiosa. [Sin embargo] todos [...] coincidían en un abierto anticlericalismo (Blancarte, 2014, p. 118).

En general, la Constitución de 1917 retomó lo establecido en la de 1857 para la relación entre Iglesia y Estado. Pero introdujo algunos artículos más restrictivos que estaban principalmente orientados a imposibilitar la participación del clero en la política nacional de los años venideros. Entre otras medidas, les negó a las organizaciones religiosas la personalidad jurídica; impidió que pudieran convertirse en propietarias; prohibió la enseñanza religiosa en la educación básica (tanto en planteles públicos como privados); insistió en proscribir órdenes monásticas, y, sobre todo, restringió los pronunciamientos y actividades políticas de los ministros de culto y de las instituciones religiosas (Blancarte, 2018, p. 319).

Ahora bien, históricamente, la formulación de tales regulaciones no se ha traducido, necesariamente, en su estricta aplicación. En 1926, la Ley Calles pretendió dar cabal cumplimiento a lo estipulado en la Carta Magna. Además, intentó limitar el número de sacerdotes a uno por cada 6000 habitantes, e instituir que el gobierno fuera el encargado de autorizar a una persona si podía ser ministro de culto o no (Mendoza Delgado, 2010, pp. 21; 137). La tentativa conduciría a la Guerra Cristera, el segundo conflicto civil mexicano más importante del siglo XX, que, entre 1926 y 1929, dejaría un saldo de 100,000 muertes. El enfrentamiento solo cedió cuando el gobierno flexibilizó la aplicación de las leyes anticlericales (Mendoza Delgado, 2010, p. 139). Sin haberlas derogado, hacia 1938, Lázaro Cárdenas había alcanzado un acuerdo implícito con algunos jefes católicos al que la literatura denomina como *modus vivendi* o *entente cordiale*. Pese a que se toleró la participación de la Iglesia en el ámbito educativo y que, en buena medida, se simuló el cumplimiento del marco jurídico de la laicidad en este rubro, las primeras siete décadas del siglo XX contribuyeron al fortalecimiento de un Estado laico libre de injerencias religiosas (Blancarte, 2013, pp. 54–55).

No sería sino hasta las postrimerías de la centuria que una serie de factores sociopolíticos propiciarían modificaciones a la regulación de las relaciones Estado-iglesias. Entre ellos, pueden nombrarse el desgaste en las bases de legitimidad del régimen de la Revolución —y, por ende, la necesidad de allegarse a otras fuentes de legitimación—; el

aggiornamento de la Iglesia católica a raíz del Concilio Vaticano II y el inicio del pontificado del carismático Juan Pablo II; la creciente presión interna y externa por democratizar el sistema político mexicano, apegando su marco normativo a los derechos humanos; la llegada al poder de Carlos Salinas de Gortari en medio de sospechas de fraude, y la creciente pluralidad religiosa del país (Blancarte, 2008a, pp. 160–161, 2013, p. 56).

Así, el 27 de enero de 1992, el presidente Salinas promulgó las reformas constitucionales a los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 en materia de asociaciones religiosas y culto público. El 13 de julio del mismo año sería también promulgada una ley reglamentaria para el último de los artículos mencionados: la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (Mendoza Delgado, 2010, pp. 293–294). Entre los cambios más importantes estaba el reconocimiento jurídico de los grupos religiosos bajo la figura de “asociación religiosa”. Esta determinación no solo fue relevante para la iglesia mayoritaria —con la cual se restablecieron relaciones diplomáticas—, sino para otras minorías religiosas en la medida en que abonó al reconocimiento de las religiones —y no de una sola— en el espacio público, aunque todavía bajo disposiciones estrictas (Blancarte, 2013, pp. 6; 59; 64).

Hoy en día, el marco jurídico de la laicidad en México se expresa en los artículos constitucionales 3º —que expresa una neta separación del Estado y las religiones en el ámbito educativo mediante la institución de la educación universal, inclusiva, pública, gratuita y laica—; 24 —que, tras una reforma en 2013, protege las libertades de convicciones éticas, de conciencia y de religión—; 40 —en el que, desde 2012, se establece como forma de gobierno de los Estados Unidos Mexicanos la república representativa, democrática, *laica* y federal—, y el 130 —que reconoce “principio histórico de la separación del Estado y las iglesias” (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Texto vigente*, 2020). El complemento reglamentario de estas prescripciones está contenido en la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, así como en el *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*.

Tras esta exposición histórica y considerando el marco analítico para tipificar los regímenes políticos según las relaciones entre el Estado y las iglesias, aquí propongo que en México...

- Está vigente un marco jurídico *pluralista*. No obstante, por el sesgo liberal, “social-radical”, y anticlerical que marcó la historia de la laicidad en México, así como por la herencia del Patronato, persiste una tendencia jurisdiccionalista mediante la cual se

busca una “vigilancia y control [...] sobre las Iglesias y los efectos sociales de las manifestaciones religiosas” (Blancarte, 2004a, p. 19).

- Se aprecia una cultura política *permeable* entre los políticos profesionales. De hecho, es visible una tendencia por la cual “la impostura religiosa de los candidatos y actores políticos ha venido creciendo tendencialmente” (Barranco Villafán & Blancarte, 2019, p. 128). Así, hay registro de episodios en los que funcionarios públicos consagran sus gobiernos a alguna figura religiosa —como ocurrió con los exgobernadores Javier y César Duarte en sus respectivos estados—; se presentan ante líderes religiosos en las vísperas o en medio de procesos electorales —donde sirven de ejemplos los casos de Enrique Peña Nieto y Benedicto XVI en 2009, o de López Obrador y Francisco en 2015—; organizan ceremonias religiosas en edificios de Gobierno —como pasó con Cuauhtémoc Blanco y el Palacio de Gobierno de Morelos—, o utilizan lenguaje y símbolos religiosos en sus comunicaciones a la ciudadanía —como es cada vez más frecuente en las alocuciones del Presidente—. Recordemos que dichos fenómenos son vinculados en la literatura a la crisis de legitimidad por la que atraviesan las instituciones políticas tradicionales. Asimismo, aquí asocio estas manifestaciones a la dinámica de *modus vivendi* por la cual, en la mayor parte del último siglo, se han tolerado prácticas que contravienen el marco jurídico de la laicidad, o bien, se ha simulado el cumplimiento de dichas prescripciones.
- Hay políticas públicas *permeables*. Llamam la atención los esfuerzos del actual Gobierno para aprovechar la influencia y penetración territorial de las asociaciones religiosas para sus proyectos sociales. En la formulación de su Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024, participaron representantes de las “iglesias Católica, Anglicana, Evangélica, Luz del Mundo y de la Cienciología, además de representantes de las iglesias Luterana, Budista, Musulmana, Sikh y Judía integradas al Consejo Interreligioso de México” (Jiménez y Hernández, 2019). Asimismo, para solventar los impedimentos legales de un proceder que contraviene el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias, el presidente incluso expidió un nuevo “Reglamento Interior de la Secretaría de Gobernación”. En el inciso XIX de su artículo 83 se dispuso como función de la Dirección General de Asuntos Religiosos...

XIX. Proponer y coordinar estrategias colaborativas con las asociaciones religiosas, iglesias, agrupaciones y demás instituciones y organizaciones religiosas, para que

CAPÍTULO UNO

participen en proyectos de reconstrucción del tejido social y cultura de paz que coadyuven a la consecución de las atribuciones materia de la Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos (*Reglamento Interior de la Secretaría de Gobernación*, 2019).

Con esta disposición, quedó autorizada la intervención de los grupos religiosos en ámbitos de la esfera del Estado. Al Gobierno le ha permitido aprovechar los recursos religiosos para implementar dos de sus proyectos sociales estelares: el programa “Jóvenes construyendo el futuro” y la distribución de la “Cartilla Moral”.

CAPÍTULO DOS.

APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES ENTRE EVANGÉLICOS, SOCIEDAD Y ESTADO EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

2.1 Los evangélicos y el mundo profano: una discusión clásica en la Sociología

La principal discusión en la que se sitúa la presente investigación es la relativa al tipo de relación que los evangélicos buscan mantener con el Estado. En este sentido, este proyecto se relaciona con un cuerpo de literatura más general —y clásico en las ciencias sociales— del cual vale la pena hacer una breve mención: me refiero al que analiza la relación entre los protestantismos y el mundo profano.

De un modo u otro, los padres fundadores de la Sociología —Durkheim, Simmel y Weber— coincidieron en que los fenómenos religiosos constituían un factor relevante para comprender las transformaciones acaecidas en las embrionarias sociedades modernas en las que vivieron (Davie, 2007, p. 4). Concretamente, fue Max Weber (2012) quien, con mayor éxito, posicionó el debate sobre el influjo del protestantismo en la economía capitalista.

En su obra más afamada, el sociólogo de Erfurt planteó la existencia de afinidades electivas entre “ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional”, entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Bajo el concepto de ascetismo intramundano, Weber (2012, pp. 135; 139–210) refirió cómo es que algunas comunidades protestantes —principalmente calvinistas— habrían trasladado la disciplina monástica al “mercado de la vida” a través del trabajo profesional disciplinado. El modo particular de laborar de estos fieles aliviaba su angustia psicológica ante el severo dogma de la predestinación.

El esfuerzo de estos nuevos cristianos —en un principio no lucrativo y únicamente efectuado para dar gloria a Dios— favoreció la acumulación de capitales. Con ello, se sentaron las bases de una economía capitalista supeditada a los subsistemas de acción con arreglo a fines. Paradójicamente, todas estas condiciones —desatadas en un inicio por la racionalización religiosa— hicieron brotar un entorno adverso para la religión.

Este patrón de racionalización selectiva con arreglo a fines —ejercido al margen de la racionalidad ético-normativa— acentuó la diferenciación de las esferas de valor que componían a la sociedad (Mardones, 1998, p. 50). La ciencia y la técnica; el arte autónomo; la moral universalista; el derecho formal, y las imágenes religiosas del mundo se fragmentaron

como ámbitos culturales independientes. Aquí se encontraba presente el germen de la secularización.²²

Ahora bien, aunque es el más popular, el trabajo de Weber no fue el único que abonó a la consolidación de la tradición de estudios enfocada en los nexos entre modernidad y protestantismo. Gil-Villegas (visto en Weber, 2012, pp. 31–33) destaca la influencia de Georg Jellinek y de Ernst Troeltsch sobre la tesis weberiana. Jellinek postuló con anterioridad a Weber que el surgimiento de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* debía mucho más a la Reforma protestante que al pensamiento de la ilustración. Esta proposición habría incitado al sociólogo de Erfurt a hacer un análisis análogo pero tomando al capitalismo como el fenómeno a explicar.

Por su parte, Troeltsch, teólogo y amigo de Weber, compartía con él el extrañamiento y la curiosidad intelectual por la participación del protestantismo en el desarrollo de la cultura europea moderna. La compenetración de ambos autores respecto a este tema fue tal que por mucho tiempo y en diversos espacios el argumento de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* fue conocido como la tesis Weber-Troeltsch.²³

Con un propósito similar al que Weber manifestó en la “Introducción general a los *Ensayos de Sociología de la religión*” (2012, pp. 55–67), Troeltsch (2011, p. 70) estudió la participación del protestantismo como potencia intelectual histórica que configuró a la Modernidad. En su conferencia sobre “El significado del protestantismo para la aparición del mundo moderno”,²⁴ el teólogo luterano hizo gala de su erudición sobre la cultura protestante: su descripción, nutrida de matices y distinciones, desmenuza el influjo de los diversos protestantismos sobre variados ámbitos de la vida social. Si bien incluye el argumento

²² Francisco Gil Villegas enfatiza que las reflexiones de Weber sobre el protestantismo forman parte de un interés teórico más general sobre el proceso de civilizatorio racionalización en Occidente. Weber (2012, pp. 31; 149) sentó las bases para la teorización de la secularización con su concepto de *desencantamiento del mundo*. Con él alude a una superación del pensamiento mágico a través de la intelectualización sistemática de los contenidos de las tradiciones religiosas efectuada por monjes, teólogos y otros estudiosos de lo sagrado (Mardones, 1998, p. 45). El autor consideraba que las religiones tienden a superar el pensamiento mágico mediante la búsqueda de una respuesta racional al problema de la teodicea (la cuestión sobre cómo justificar racionalmente la existencia de Dios en un mundo lleno de sufrimiento y desigualdades) (Weber, 2014b, pp. 197–205): “Las etapas de la evolución religiosa son las versiones cada vez más articuladas y explícitas de este problema y de sus soluciones” (Mardones, 1998, p. 45).

²³ Gil-Villegas (visto en Weber, 2012, pp. 42–44) explica que es difícil discernir la originalidad del argumento, pues Troeltsch ya había empleado las fórmulas “ética protestante” y “espíritu protestante de la ética puritana” en una entrada para una enciclopedia de Teología, intitulada “Moralistas ingleses”.

²⁴ La obra fue traducida al español como *El protestantismo y el mundo moderno* (Troeltsch, 2011).

weberiano sobre el influjo del calvinismo en el desarrollo del capitalismo, va más allá de esta dimensión.

Así, aborda otras transformaciones modernas tales como el ideal familiar protestante —que suprimió la concepción monacal y clerical de la sexualidad, y que abonó al crecimiento poblacional—; la noción calvinista de la *vida jurídica de la sociedad*; la participación de las sectas baptistas y las corrientes espiritualistas místicas en la consolidación de los derechos del hombre y la libertad de conciencia; el apoyo de los grupos baptistas, cuáqueros, metodistas y pietistas en la elevación de capas medias y en la promoción de ideas democráticas; la propagación del individualismo religioso; la secularización de los centros de enseñanza; la racionalización de la interpretación religiosa mediante la adopción de métodos crítico-filológicos y el rechazo creciente de leyendas y de dogmas, y al fomento del conocimiento y aprendizaje académicos del saber religioso (Troeltsch, 2011, pp. 41–67).

Estos trabajos contribuyeron a tematizar el impacto del protestantismo sobre la Modernidad, el cual toca diversos ámbitos profanos —si bien la dimensión económica suele ser la más resaltada en la literatura (Díaz-Domínguez, 2009, p. 2)—. Este tipo de disquisiciones se han hecho eco hasta nuestros días en los trabajos de distintos teólogos y sociólogos, y han contemplado la relación de estos grupos con la política. En el contexto europeo y norteamericano destacan los aportes de Richard Niebuhr y Bryan Wilson. Por su parte, en América Latina pueden referirse las obras de Christian Lalive d’Epinay, Emilio Willems, Pablo Deiros, René Padilla, José Míguez Bonino, Rubén Ruiz Guerra, Darío López, entre otros (Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 25–27).

En las últimas tres décadas, investigadores como Jean-Pierre Bastian (2018, p. 503), Peter L. Berger (1999, p. 16) o David Martin (1999, p. 39) polemizaron sobre el papel de los evangélicos en la región como portadores contemporáneos de la ética protestante. Berger y Martin afirman que, contra el prejuicio ilustrado que pesa sobre estos grupos, las iglesias evangélicas y pentecostales promueven tendencias políticas y económicas modernizadoras; por ejemplo, la frugalidad y el trabajo disciplinado que requiere cualquier emprendimiento comercial exitoso, o la inhibición del machismo y la incorporación de las mujeres en la toma de decisiones importantes al interior de estas comunidades religiosas.

En contraste, Bastian (2018) afirma que las agrupaciones evangélicas en América Latina están lejos de guardar la misma “relación de afinidad entre ética religiosa y espíritu de capitalismo que defendió Weber en otros contextos” (p. 503). Por su parte, De la Torre (2018)

afirma que la disposición de algunas iglesias evangélicas para involucrarse en la política surgió porque percibieron en riesgo un conjunto de valores con los que se identifican y que posibilitan el mantenimiento de un orden patriarcal; a saber, “el matrimonio, la familia, la jerarquización de roles y de permisividad diferenciada por sexo y edad” Tales principios estarían en riesgo ante la avanzada de movimientos que defienden una agenda de derechos y libertades sexuales que ellos descalifican bajo la etiqueta de “ideología de género”.

Lo que estas posiciones exhiben es que no existe un consenso en torno a la tendencia conservadora o progresista de los grupos evangélicos. Mientras están quienes los ven mayormente como factor de mantenimiento del *status quo*, hay otros que piden no descartar su potencial modernizador. Como puede preverse, esta divergencia se relaciona con la pluralidad interna del movimiento, y con su naturaleza atomizadora. Ante la dificultad para establecer una visión política de los evangélicos como conjunto, considero pertinente diferenciar sus actitudes según el tipo de iglesia a la que pertenecen. Por lo tanto, destinaré el siguiente subapartado a clarificar, primero, de quiénes hablamos cuando empleamos el término “evangélicos”.

2.2 ¿Quiénes son los evangélicos?: una problemática caracterización de nuestros sujetos de estudio

La discusión que expondré en este apartado está orientada a caracterizar la etiqueta bajo la se engloba a los protagonistas de este estudio. De tal modo, en este subapartado me dedicaré a establecer *quiénes son los evangélicos*. Aunque parece trivial, contestar esta pregunta está lejos de ser una tarea sencilla o poco relevante. De hecho, los especialistas en la medición cuantitativa de la confesión religiosa en América Latina reconocen el desafío que implica dar cuenta de los grupos aglutinados bajo esta categoría (Díaz-Domínguez, 2009, p. 1).

Principalmente, esta dificultad está asociada con una característica inherente al protestantismo latinoamericano: su atomización y diversidad interna. A diferencia de lo que ocurre con el catolicismo, resultaría erróneo hablar de una iglesia evangélica.²⁵ Por el contrario, es más preciso entenderlas como una multiplicidad de iglesias, congregaciones, denominaciones, misiones, grupos... que, en su conjunto, constituyen la “gran familia

²⁵ Aun así, hay que acotar que el catolicismo —como cualquier otra religión— es internamente diverso (Moore, 2015). En el caso de la iglesia católica en México, Matthew Butler (2018) da cuenta de la pluralidad existente al interior de este grupo religioso mediante el concepto de catolicismos independientes; con esta noción alude a diferentes catolicismos presentes en el país que son “ortodoxos en sus creencias y autónomos del papado en cuestiones de gobierno eclesial” (p. 94).

cristiano-evangélica” en la región (Ávila-Arteaga, 2008, p. 75; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 24; 93).

A esta naturaleza plural le corresponde una variedad de herencias históricas. Así, el teólogo Samuel Escobar (mencionado en Martínez-García, 2000, p. 12) identifica en el árbol genealógico del evangelismo latinoamericano 1) a las iglesias que nacieron de la reforma protestante del siglo XVI; 2) a vástagos radicalizados o renovados de estas agrupaciones —tales como los anabaptistas, los pietistas, los puritanos o los metodistas—, 3) y a los emprendimientos religiosos disidentes que emergieron tras el Congreso de Edimburgo de 1910.

Esta lista —a la que podrían incorporarse elementos emanados directamente de la región— ayuda a advertir por qué el término evangélico posee un carácter tan marcadamente polisémico. Así, están quienes emplean esta categoría para aludir indistintamente a todas las agrupaciones o sociedades cristianas no católicas desprendidas del protestantismo o de sus descendientes; destacan aquellas comunidades surgidas a finales del siglo XIX e inicios del XX como parte de las actividades de misioneros estadounidenses (Bastian, 2018, p. 499; De la Torre, 2018; Pérez-Guadalupe, 2018, p. 16).

Este uso genérico de la etiqueta estaría justificado, primero, porque los individuos a los que hace referencia se identifican con ella —sobre todo, cuando quieren remarcar su cohesión o unidad—. Por ejemplo, es común que se autodefinan como “evangélicos cristianos” cuando participan de eventos que reúnen a miembros de distintas congregaciones o denominaciones —como congresos, conciertos o actos de alianza— o cuando se presentan ante personas ajenas a su religión (Garma-Navarro, 2018a, p. 358).

En segunda instancia, quienes así emplean la noción aducen que estas iglesias suelen compartir rasgos tales como 1) una devoción y concepción teológica centrada en Cristo; 2) el reconocimiento de la Biblia como fuente máxima de autoridad para dirimir cuestiones espirituales, éticas y doctrinales; 3) la relevancia otorgada a la conversión como un cambio sustancial en la vida de las personas, y 4) el interés por transmitir su fe mediante la evangelización (Martínez-García, 2000, pp. 11–12).

No obstante, están quienes optan por un manejo más restrictivo del concepto. En general, hay consenso en que —por decisión propia y por diferencias en la interpretación o constitución de sus libros sagrados— no forman parte de la familia evangélica grupos como los Testigos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días —mejor

conocidos como mormones— ni los Adventistas del Séptimo Día (Garma-Navarro, 2018a, p. 358; Pérez-Guadalupe, 2018, p. 15).

Suele haber mayor controversia a la hora de decidir si los protestantes y los evangélicos son lo mismo. Una motivación para diferenciar a unos de otros es de carácter histórico y se remite a la aparición del término evangélico (Martínez-García, 2000, pp. 12–13; Pérez-Guadalupe, 2018, p. 16). En 1910 tuvo lugar la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo. Ahí, se dieron cita representantes de diversas iglesias protestantes europeas y norteamericanas para planificar su labor misionera alrededor del mundo. Por mayoría, los asistentes decidieron que América Latina no era un territorio propicio para sus obras evangelizadoras; parecía hacerlas inviables la cuasi-omnipresencia de la Iglesia Católica en la región.

No obstante, algunos de los presentes se mostraron inconformes con la determinación. A sus ojos, lo hasta ese momento logrado por las iglesias protestantes no era menor: en México, por ejemplo, ya se habían asentado cerca de 700 templos protestantes (Martínez-García, 2000, p. 13). Por lo tanto, seis años más tarde, celebrarían, en la ciudad de Panamá, el “Congreso sobre Obra Cristiana en América Latina”. Este curso de eventos constituyó la base de un sentimiento de unidad en torno a la evangelización latinoamericana que a la postre se plasmaría en el resolutivo de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I), organizada en 1949. Ahí, se estableció que...

Siendo el Evangelio lo que nos une y nos distingue en el ambiente latinoamericano, y estando el término ‘evangélico’ consagrado por un largo y honroso empleo, recomendamos su uso; y que, al hacer referencia, en general, a nuestra obra en América Latina, se le designe como el ‘Cristianismo Evangélico’. Al referirnos a las iglesias en particular, recomendamos que en cada caso se anteponga el calificativo ‘evangélico’ al nombre denominacional respectivo (CELA I, 1949, p. 30, citado en Pérez-Guadalupe, 2018, p. 16).

Otra razón para diferenciar a los evangélicos y a los protestantes es de índole sociológica. Como mencioné, ambos grupos comparten una base doctrinal cristocéntrica y bibliocéntrica. Con todo, —de acuerdo con quienes mantienen la distinción— son solo los evangélicos quienes realmente enfatizan la tarea de evangelizar y convertir nuevos fieles. En este sentido, su pastoral no es únicamente de mantenimiento, sino que se centra en una permanente misión al interior y al exterior de sus iglesias. Esta orientación se manifiesta con mayor claridad en la frase “Iglesia protestante que evangeliza es evangélica; iglesia evangélica que ya no evangeliza se vuelve protestante” (Freston, 2018a, p. 452; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 17–18; 93).

Finalmente, en esta discusión en torno a la identidad de los evangélicos, están quienes aplican la etiqueta de evangélicos o de protestantes a todos los individuos que no rehúyen a ella, pero que, al mismo tiempo, establecen una subclasificación. Así, José Míguez Bonino (visto en Pérez-Guadalupe, 2018, p. 14) reconoce que hay tres rostros en el protestantismo latinoamericano: el liberal, el evangélico y el pentecostal. En un sentido similar, Julián Guamán (2018) dice que los evangélicos del Ecuador “son cristianos protestantes, evangelicales y pentecostales” (p. 183). Por su parte, Carlos Garma-Navarro (2018a, pp. 356–358) afirma que, en México, hay tres clases de cristianos evangélicos: las iglesias protestantes históricas, las pentecostales y las neopentecostales. También está la taxonomía de Heinrich Schäfer (1995, pp. 67–69) que, en cierto sentido, integra todas las divisiones anteriores. Para este autor, las cuatro tendencias eclesiales del protestantismo latinoamericano las conforman el protestantismo histórico, el evangelicalismo (o protestantismo fundamentalista), el pentecostalismo y el neopentecostalismo.

Ahora bien, ¿qué hace diferente a cada uno de estos subgrupos? Se identifica como protestantes históricos a los miembros de las iglesias herederas de los movimientos de reforma que tuvieron lugar en Europa en el siglo XVI. Estos grupos llegaron a América a inicios del siglo XIX y constituyen la parte más antigua y tradicional del evangelismo latinoamericano. La justificación del pecador es uno de los pilares de su doctrina, y método hermenéutico para la interpretación de la Biblia es el histórico-crítico. También se les llama como “iglesias de trasplante” o “protestantismo liberal” (Pérez-Guadalupe, 2018, p. 15; Schäfer, 1995, p. 67).

Por su parte, los cristianos evangelicales nacen de las iglesias aparecidas en el sur de los Estados Unidos tras la Guerra Civil. Se distinguen por una actitud conservadora y fundamentalista derivada de una interpretación literal de la Biblia, la cual asumen como regla infalible y objetiva. Este último rasgo constituye una parte sustancial de su doctrina, y se conoce como “inerrancia de la Biblia”. Su forma de culto está influenciada por el pietismo y enfatiza el individualismo. De ahí que su ética social rehúya al interés por los asuntos públicos y se restrinja a los actos caritativos como medio de evangelización (Bastian, 2018, p. 501; Guamán, 2018, pp. 185–186; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 17–18; Schäfer, 1995, p. 68).

Algunos autores integran a las iglesias herederas del evangelicalismo en la siguiente clasificación que revisaré: el pentecostalismo. Estos grupos se caracterizan porque sus miembros se consideran herederos directos y elegidos para seguir participando del acontecimiento de Pentecostés; esto es, aquel en el que, según los *Hechos de los apóstoles*, el

Espíritu Santo se hizo presente entre los discípulos del ya resucitado Jesucristo. Los miembros de estas iglesias se creen portadores de dones tales como la glosolalia —capacidad para hablar en lenguas desconocidas—, la taumaturgia o la profecía (Garma-Navarro, 2018b, p. 446). El énfasis en estos dones como pruebas del bautismo del Espíritu Santo distinguiría estos grupos de los no pentecostales (Schäfer, 1995, p. 68).

La razón para que en algunas clasificaciones se asimile a los evangelicales en el pentecostalismo puede estar dada por dos razones: la primera es que comparten su fundamentalismo bíblico, su premilenarismo —expectativa de la inminente segunda llegada de Cristo— y su religiosidad emotiva; la segunda, porque ha sido la vertiente pentecostal la que más se ha difundido en América Latina. Su éxito ha sido tal que la categoría incluso se aplica para movimientos carismáticos católicos (Bastian, 2018, p. 500; Guamán, 2018, pp. 186–188; Pérez-Guadalupe, 2018, p. 17).

De hecho, la magnitud de crecimiento y diversidad interna del pentecostalismo es tal que existen subcategorizaciones de este tipo de evangélicos en términos de *olas* o periodos de expansión:

Recordemos que la primera surgió a principios del siglo XX en los Estados Unidos y se caracterizó por la formación de una comunidad de creyentes que se reunía en la comunión del hablar en lenguas y creían en la llegada inminente de Cristo. La segunda fue inaugurada en las décadas de 1950-1960 cuando surgieron las primeras iglesias nacionales que comenzaron a realizar proselitismo por medio de la radio e introdujeron el evangelismo de masas, centrado en los rituales de la cura divina. Ambas olas pentecostales llegaron sobre todo a las capas populares y se reconocieron como parte del pentecostalismo tradicional. La tercera ola surgió a partir de la década de 1970 cuando el pentecostalismo amplió sus espacios de poder y de representación social al insertarse en el espacio público con el uso de los medios masivos de comunicación, especialmente de la televisión, y con la entrada en el campo de lo político institucional en los países en que esto era posible. Además ingresó en la vida cotidiana de los fieles mediante las nociones de prosperidad terrena y de fuerzas persecutorias del mal (Oro, 2018, p. 413).

Es a la tercera ola a la que en la literatura se le reconoce como neopentecostal. Su distinción como un grupo diferente al resto de los pentecostalismos causa controversia. Quienes la apoyan destacan la metamorfosis que han sufrido tanto los postulados doctrinales y éticos como los actos rituales de estas agrupaciones con respecto de los de sus predecesores. Sin embargo, hay quienes aprecian que las fronteras entre lo pentecostal y lo neopentecostal son más bien algo fluido (Oro, 2018, pp. 413–414).

Así, hay autores —como Jean-Pierre Bastian (2018, p. 502) o Julián Guamán (2018, p. 188)— que documentan las diferencias entre los dos grupos, pero que los aglutinan bajo la

misma etiqueta de pentecostales. En cambio, hay otros como Heinrich Schäfer (1995, pp. 68–69) o como Garma-Navarro (2018a) que prefieren distinguirlos.

Tras esta breve exposición queda claro que no existe un consenso sobre el modo como deberían ser definidos los grupos evangélicos. Aquí, optaré —como Lalive d’Epinay (visto en Pérez-Guadalupe, 2018, p. 14)— por apegarme a la costumbre latinoamericana de reconocer como parte de la familia evangélica a todos los grupos hasta ahora revisados. Sin embargo, mantendré la estrategia de subclasificarlos. Debido a que trabajaremos con una iglesia evangélica mexicana y a que, en la práctica, no resulta tan clara la distinción entre evangelicales y pentecostales, me adheriré a la categorización de Garma-Navarro (2018a); es decir, la que reconoce como evangélicas a las iglesias protestantes liberales, a las pentecostales y a las neopentecostales. Una vez aclarado este punto, procederé a describir el trayecto histórico y político de cada uno de estos grupos en México. Posteriormente, profundizaré en el tipo de iglesia en la que se centra la presente investigación.

2.3 Trayectoria histórica y política de los grupos evangélicos en México

Como ya expliqué, una característica consustancial a la familia de iglesias evangélicas es la de su acentuada diversidad y fragmentación. En términos de relación con la política, Pérez-Guadalupe (2018, p. 94) destaca que esta condición de atomización les ha impedido “elaborar un pensamiento social evangélico [o] un plan de gobierno para algún país”. Y es que sus diferencias no solo radican en la inclinación de algunos grupos hacia una u otra ideología, sino que se manifiestan en el mero hecho de interesarse o no por los asuntos públicos.

Un síntoma representativo de esta falta de consenso es que diferentes pasajes bíblicos son utilizados para justificar la disposición o el rechazo a interesarse en cuestiones mundanas como el poder o la riqueza. El capítulo 13 de la epístola de San Pablo a los Romanos —en sus versículos 1 a 7— es una de las secciones más referidas para justificar la sumisión política y la aceptación del orden establecido. Ahí, el apóstol exhortaba a los cristianos de la época a obedecer a las autoridades civiles ya que estas habrían sido constituidas por Dios (Garma-Navarro, 2018a, p. 363; Martínez-García, 2000, p. 13).

No obstante, Martínez-García (2000, pp. 15–28) asegura que, del Génesis al Apocalipsis, la Biblia está llena de fragmentos susceptibles de ser interpretados como invitaciones a inmiscuirse activamente en cuestiones profanas, aunque no siempre en la misma dirección ideológica. Por ejemplo, los grupos neopentecostales incluyen, en la teología de la prosperidad, la idea veterotestamentaria de que la riqueza material es un signo de la bendición

de Dios. Empero, este Martínez-García alude al libro de Amós para matizar esta visión afirmando que es un pecado gozar de privilegios si estos se obtuvieron a costa del bienestar de otros. Además de los ya comentados, el mismo autor señala Deuteronomio 17: 14-20; 1 Samuel 8; 2 Samuel 12; Ezequiel 34; Lucas 4: 1-13; Marcos 12: 13-17, y Mateo 20: 20-27 como algunos de los pasajes bíblicos que contendrían directrices políticas.

En ese sentido, autores como Guamán (2018, pp. 183–187) y Heinrich Schäfer (1995, pp. 67–69) han preferido explicar la ética social y política de los evangélicos reconociendo distinciones según su tipo de iglesia; protestantes, evangelicales, pentecostales y neopentecostales son grupos con principios doctrinales diferenciados que los encaminarían a actitudes y expectativas políticas distintas.

Así, los protestantismos históricos se caracterizarían por su orientación a dotar de proyección social al Evangelio mediante tareas educativas y de defensa de los derechos humanos. En el caso de los pentecostales, como ya lo adelanté, su premilenarismo los induciría a la “huelga social”, es decir, a una falta de compromiso con cuestiones mundanas y a la consideración de actividades caritativas como medios subordinados a la evangelización. Finalmente, los neopentecostales se distinguirían por su decidida inserción en el espacio político, valiéndose de medios de comunicación masiva y de instituciones y procesos electorales (Bastian, 2018, pp. 499–501; Guamán, 2018, pp. 185–188; Oro, 2018, p. 413; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 17–18; 28–29; Schäfer, 1995, pp. 67–69).

Ahora bien, además del peso que por sí mismos tienen los presupuestos doctrinales de cada grupo en su disposición hacia la política, hay que considerar la influencia del contexto. Ávila-Arteaga (2008, p. 26) destaca que las convicciones religiosas de las iglesias evangélicas, y, con ello, su consideración de los asuntos públicos, también son susceptibles de transformarse en función de las circunstancias sociohistóricas. Así, la ética política de estos creyentes presenta variaciones no solo por grupo religioso sino también según la época.

De acuerdo con este investigador, esto es lo que habría ocurrido en el seno de algunas iglesias mexicanas tras las reformas de 1992. Clasificaciones como la de Bastian (visto en Ávila-Arteaga, 2008, pp. 72–73) —mencionada en el capítulo anterior— mantienen tal perspectiva, pues dividen a los distintos grupos evangélicos en dos tipos según su trayectoria de participación política: como atestarios —cuando favorecen el orden establecido— o contestatarios —si presentan algún tipo de actitud disruptiva—.

Otro ejemplo de cómo el contexto social puede modificar la doctrina de un grupo religioso se aprecia en el evangelicalismo estadounidense, cuyos miembros dan muestras de haber diversificado sus posiciones ideológicas. Si antes lo más común era encontrar simpatizantes del libre mercado, la crecientes inequidades de la sociedad norteamericana han motivado discusiones relativas a la justicia económica en diversos círculos evangélicos (Worthen, 2019). Paul Freston (2018b, pp. 461–462) documenta la existencia de un fenómeno similar en Brasil, denominado como “pentecostalismo progresista”.

Dado que la ética política de los evangélicos presenta variaciones no solo por grupo sino también según la época, resulta conveniente incluir una perspectiva histórica en nuestro análisis. La relevancia del contexto es tal que incluso ha llevado a que algunos grupos, por su posición ideológica, hayan cobrado mayor protagonismo en cierto momento y que lo hayan perdido en otro. Para América Latina, Pérez-Guadalupe (2018, p. 52) resume la trayectoria de los evangélicos en cuatro grandes momentos:

1. Durante el siglo XIX, los primeros misioneros protestantes —en su mayoría extranjeros— tuvieron la intención de proyectar socialmente el Evangelio. No obstante, la avasalladora presencia del catolicismo los hizo resignarse a la idea de que probablemente América Latina jamás sería un continente evangélico.
2. Durante la primera mitad del siglo XX, un nuevo tipo de evangélicos, oriundos del continente, se abrió paso: los pentecostales. Entre ellos y sus predecesores protestantes se abrió un debate sobre la conveniencia de inmiscuirse en cuestiones políticas.
3. Entre 1960 y 1980, algunos grupos del protestantismo histórico optaron por involucrarse en cuestiones político-partidarias. Su creencia en el cambio social los llevó a relacionarse con la teología de la liberación, así como con la defensa de los derechos humanos para la construcción del Reino. No obstante, su activismo tuvo una relevancia apenas testimonial dada su escasa presencia en la región. Así, perderían la batalla con los grupos pentecostales —proclives a la huelga social—, ya que estos últimos habían crecido de manera más acelerada.
4. En los años ochenta, integrantes de la tercera ola del pentecostalismo —mejor conocida como neopentecostales— dieron un giro a su posición sobre la política. Del letargo social, pasaron al activismo partidario. Su creciente presencia los llevó a tratar de tornar su capital religioso en capital político. Son a dichos a grupos a quienes más

hemos visto en medios de comunicación masiva y participando en procesos electorales con sus propios partidos.

Ávila-Arteaga (2008, pp. 18, 71–72) elabora un ejercicio de síntesis similar para el caso mexicano. De acuerdo con este autor, hay tres etapas en la historia política de los evangélicos de nuestro país, las cuales guardan cierta correspondencia con las anteriormente descritas:

1. Los grupos protestantes ingresaron a México en el siglo XIX. Fueron aliados de la clase política liberal que triunfaría tras la Reforma. Su participación en la vida pública se orientó a labores educativas que promovían valores afines a la laicidad y la democracia.²⁶ Durante el Porfiriato, ampliaron su influencia —especialmente las iglesias metodistas y presbiterianas— gracias a que estas comunidades religiosas fueron vistas como promotoras de valores afines al capitalismo (Ávila-Arteaga, 2008, pp. 76–78).

Bastian comenta que por un lado, ‘el metodismo contribuyó a formar un trabajador dócil, puntual y responsable que necesitaba la empresa capitalista’ [...] ‘Súbditos quietos y pacíficos’, dice Ruiz Guerra [...] Y, por el otro, por sus prácticas democráticas en las asambleas anuales y por el modelo autogestionario de comunidad religiosa igualitaria que experimentaba, ‘la red de pastores-maestros metodistas fue un instrumento de difusión de ideas liberales anti-oligárquicas’ que ‘no solamente rompían con la práctica autoritaria de la iglesia católica, sino más bien ofrecían un punto de referencia crítico contra el orden social vertical y represivo del porfiriato’. Ello explica, junto con los intereses de clase, la activa participación de un considerable número de dirigentes evangélicos en el movimiento revolucionario (Ávila-Arteaga, 2008, p. 79).

2. Como fruto de la anterior etapa, surgieron algunos liderazgos que se involucraron en la Revolución Mexicana. En general, los protestantes que se involucraron en el movimiento tendieron a apoyar a sus facciones más moderadas —tales como la maderista y la carrancista—. Empero, hubo quienes optaron por sumarse a secciones más radicales como la magonista. Entre los protestantes que participaron en esta lucha,

²⁶ Aunque parece paradójico, la historia de los protestantismos en América Latina, en general, y en México, en particular, está fuertemente vinculada a la secularización y a la laicidad. A diferencia de lo ocurrido en Europa y en Estados Unidos —donde estas iglesias contribuyeron a la consecución de importantes transformaciones económicas y políticas—, en nuestro subcontinente, estos grupos fueron duramente marginados y discriminados dado el poderío de la iglesia católica (Ávila-Arteaga, 2008, pp. 27–31; Martínez-García, 2000, pp. 39–40). Fue el reconocimiento jurídico de la libertad de cultos —alcanzado por los políticos liberales— el que les permitió sobrevivir y ganar terreno en la región. Por ello, en México, las iglesias protestantes históricas tienen en alta estima a Benito Juárez por su papel en la separación de la Iglesia y el Estado (Garma-Navarro, 2018a, p. 360; Martínez-García, 2000, p. 42). Ávila-Arteaga (2008, p. 18) incluso afirma que el laicismo formó parte del credo de los evangélicos mexicanos, cuando menos, hasta 1988. Rubén Ruiz Guerra (1985, pp. 193–194), por su parte, destaca el estrecho vínculo entre los protestantismos y el liberalismo. En el mismo tenor, Bastian (2015, p. 111) señala que la penetración del protestantismo en México a finales del siglo XIX e inicios del XX se dio de la mano de minorías liberales radicales.

están Esteban Baca, Pascual Orozco, Otilio Montaña, y Moisés y Aarón Sáenz (Ávila-Arteaga, 2008, p. 81).

3. La buena relación entre el protestantismo y la familia revolucionaria duraría hasta 1934. Aunque las disposiciones de la Constitución de 1917 para las relaciones Estado-iglesias ya habían hecho merma en su influjo en el espacio público, no las padecieron con la misma intensidad que la iglesia católica (Freston, 2001, pp. 202–203). Fue hasta el Gobierno cardenista que el ministro de educación, Vicente Lombardo Toledano, acusó a las iglesias protestantes de fungir como agentes del imperialismo estadounidense mediante sus labores pedagógicas. Ante dichas denuncias, la obra de las congregaciones se retrotrajo. En algunos casos se reorientó a áreas rurales e indígenas, pero, en mayor medida, perdió protagonismo político (Ávila-Arteaga, 2008, pp. 82–83). Asimismo, un nuevo grupo evangélico que promovía la huelga social ya se estaba abriendo paso en la región: los pentecostales. Su corriente apolítica se impuso y propició la automarginación de los evangélicos de la vida pública.
4. Durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, tuvo lugar un conjunto de modificaciones al marco normativo sobre las relaciones entre el Estado y las iglesias. Este hecho propiciaría, primero, una discusión al interior de las iglesias evangélicas sobre su papel en la vida pública; segundo, la paulatina participación de algunos de estos creyentes en procesos electorales y en debates de la esfera pública.

Una vez delineado este panorama general de la historia política de los evangélicos en América Latina y en México, procederé a profundizar en los rasgos y la trayectoria específica de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Para dicho propósito, primero, presentaré una breve semblanza de los grupos pentecostales, por ser el tipo de comunidad en la que la catalogo. Posteriormente, hablaré de la red de iglesias a la que pertenece: las Asambleas de Dios. Finalmente, resumiré la historia política de la Iglesia Cristiana Filadelfia.

2.3.1 Las iglesias pentecostales

El origen del pentecostalismo data de un acontecimiento conocido como “el evento de Azusa”. En 1901, William Seymour —un mesero afroamericano tuerto, hijo de antiguos esclavos— atendió la prédica que un pastor metodista daba en la calle Azusa de Los Ángeles, California. En su alocución, el líder religioso, Charles Parham, afirmó que los dones del Espíritu Santo —relatados en el pasaje de Pentecostés— podrían volverse a manifestar en el presente. Este relato cautivó a Seymour a tal grado que, cinco años más tarde, daría muestras

de haber obtenido el don de la glosolalia —hablar en lenguas—. A la postre, este creyente fundaría la Azusa Street Mission, primera iglesia pentecostal de la historia. De este emprendimiento religioso se desprenderían otros tantos que compartirían características doctrinales y rituales, por lo que serían reconocidas como iglesias pentecostales (Freston, 2018a, p. 452; Garma-Navarro, 2018b, pp. 446–447; Guamán, 2018, p. 187).²⁷

En México, tres mujeres contribuyeron sustancialmente a la inserción del pentecostalismo: Romana Valenzuela —chihuahuense que habría sido sanada por Seymour en la iglesia de Azusa y encomendada por él para continuar la misión en nuestro territorio—; Anna Sanders —que estableció en nuestro país una de las primeras y más importantes sedes de las Asambleas de Dios—, y María de los Ángeles Rivera Atkinson —fundadora de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo—. A este impulso se sumarían braceros mexicanos que se convirtieron al pentecostalismo durante su estancia en los Estados Unidos. Además de las iniciativas ya mencionadas, actualmente, entre los grupos pentecostales más representativos de nuestro país están la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús la Iglesia Cristiana Interdenominacional, el Centro de Esperanza y Amor, las Iglesias Pentecostales Independientes y Amistad Cristiana (Garma-Navarro, 2018b, p. 447, 2018a, p. 357).

Por el bautismo del Espíritu Santo, estos creyentes se consideran poseedores de los siguientes dones sobrenaturales: la glosolalia —que les permite expresarse en lenguas desconocidas—, la taumaturgia —por la cual pueden recuperar el cuerpo y alma de los enfermos— y el profetismo —que les da acceso al conocimiento del futuro a través de la interpretación de señales—. Asimismo, entre estos grupos prevalece una escatología premilenarista que los mantiene expectantes de la Parusía —la inminente segunda venida de Cristo que marcará el fin de los tiempos—. Otros de sus rasgos característicos son el fundamentalismo bíblico y una religiosidad de la emoción fuertemente extática (Garma-Navarro, 2018b, p. 448; Guamán, 2018, pp. 187–188).

Este último rasgo se liga a su ética social y política. Ante el inminente regreso del Señor, poco habría que hacer por un mundo que en múltiples sentidos da señales de estar condenado. De tal modo, los intentos de mejora de la sociedad no solo están destinados a fracasar, sino que impiden concentrarse en lo verdaderamente importante: la salvación del alma. Esta apreciación de la realidad deriva en la característica falta de compromiso social de

²⁷ El mismo Charles Parham fundaría organizaciones que se sumarían a esta familia particular del evangelismo. Unas de ellas fueron las Asambleas de Dios (Garma-Navarro, 2018b, pp. 446–447).

estos grupos. Aun así, los pentecostales ejercen cierto tipo de actividades caritativas pero solo como medios subordinados a la evangelización (Guamán, 2018, p. 188; Pérez-Guadalupe, 2018, p. 29).

Frente a un protestantismo dirigido en su mayoría por extranjeros, el pentecostalismo se desarrolló como mestizo. Aunque en sus inicios varios de sus pastores eran norteamericanos, con el tiempo los de origen latinoamericano se convirtieron en mayoría. Este factor, sumado a su trabajo en zonas rurales y marginadas, les permitió asentarse, principalmente, entre las clases populares (Bastian, 2018, p. 503; Garma-Navarro, 2018b, p. 448).

En términos de su trayectoria política, ya he mencionado el característico letargo social de estos grupos. Este factor —en su origen motivado por aspectos doctrinales— también se vio acentuado por otras circunstancias contextuales. Pérez-Guadalupe (2018, pp. 32–33) afirma que Estados Unidos desincentivó activamente los emprendimientos religiosos de izquierda —como los afines a la teología de la liberación— y promovió los que favorecían el *status quo*. Por su parte, Martínez-García (2000, pp. 48–51) señala que los atroces acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial intensificaron la interpretación premilenarista de los tiempos. Asimismo, el hostigamiento de la iglesia católica hacia estas iglesias también las habría llevado a retrotraerse de los asuntos públicos.

Entre los evangélicos mexicanos, la huelga social se popularizó desde la década de los cuarenta, y continuaría sin mayores sobresaltos hasta los años sesenta (Ávila-Arteaga, 2008, pp. 82–83). En esa época, tuvo lugar un fuerte debate entre los protestantes históricos y los grupos pentecostales sobre la pertinencia de inmiscuirse en asuntos políticos. La facción antimundo de la disputa se congregó en torno a la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), un organismo “próximo a la esfera de influencia evangélica estadounidense representada por Billy Graham, pietista en el plano religioso y poco preocupado por la cuestión social más allá de un punto de vista caritativo” (Bastian, 2018, pp. 500–501).

En cambio, los partidarios del involucramiento en las cuestiones sociales —conocidos en la época como “ecuménicos”— se reunieron en torno del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Ellos abogaron por un enfoque político progresista de izquierda para la interpretación de la Biblia, y se mostraron abiertos a participar con teólogos de la liberación católicos en la defensa de los derechos humanos. No obstante, su escasa cuantía numérica y el desprestigio que promovió sobre ellos el Gobierno estadounidense los llevó a perder la lucha

ante el ala conservadora (Bastian, 2018, pp. 500–501; Martínez-García, 2000, pp. 50–51; Pérez-Guadalupe, 2018, pp. 31–32).

Así, los protestantismos históricos fracasaron en su intento por popularizar el involucramiento en asuntos políticos entre la comunidad evangélica. Sin embargo, ellos marcaron el antecedente para que una tercera ola del pentecostalismo —que para entonces ya había engrosado sustantivamente su base de fieles— se decidiera a participar en la vida pública a partir de los años ochenta (Pérez-Guadalupe, 2018, p. 52). A la fecha, este es el debate que divide a las comunidades pentecostales: ser políticos o apolíticos. La indecisión al respecto suscita divisiones en su interior y, por ende, el surgimiento de nuevas iglesias neopentecostales. En el caso de México, las reformas salinistas de 1992 habrían acentuado este proceso (Martínez-García, 2000, p. 51). Una vez delineados los rasgos más destacados en la literatura sobre las iglesias pentecostales, procederé a exponer una semblanza de las Asambleas de Dios, grupo al que se adscriben los sujetos de este estudio.

2.3.1.1. Las Asambleas de Dios

2.3.1.1.1 ¿Quiénes son?

Las Asambleas de Dios son una iglesia evangélica con orientación misionera nacida en Estados Unidos como parte del movimiento pentecostal de finales del siglo XIX e inicios del XX (Álvarez, 1995, pp. 139–140; Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b). Hoy en día, esta agrupación cuenta con presencia en más de 200 países. La Fraternidad Mundial de las Asambleas de Dios es el organismo que oficialmente congrega a sus diversas manifestaciones a lo largo del mundo (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b; Greene, 2019, p. 2; Seler, 2019, p. 8).

Autores como Casanova (2012, p. 435), Greene (2019, p. 2) y Senapatiratne (2011, p. 91) refieren que las Asambleas de Dios constituyen la rama del pentecostalismo con mayor cantidad de adeptos en todo el globo. Específicamente, Greene afirma que las distintas iglesias que forman parte de este movimiento acogen a más de 69 millones de adeptos —suma que se aproxima a los 67 millones que las mismas Asambleas reconocen en su sitio oficial (El Concilio General de las Asambleas de Dios, s/f)—. Por su parte, Senapatiratne estimaba que la cifra rondaba los 50 millones de fieles, lo cual suponía una quinta parte del total de creyentes pentecostales de todo el planeta.

En América Latina, las Asambleas de Dios gozan de una importante representación y en Brasil encuentran a uno de sus principales bastiones (Casanova, 2012, p. 435). La

Fraternidad Hispana de las Asambleas de Dios afirma representar a 33 millones de los 69 que integran al movimiento mundial, y la mayor parte de ese monto proviene de los países latinoamericanos (Seler, 2019, p. 8).

En México —junto con Amistad Cristiana, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia Agua Viva, la Iglesia de Dios, la Iglesia del Evangelio Completo, las Sociedades Cristianas Evangélicas Pentecostales, la Iglesia del Dios Vivo, o los Centro de Fe, Esperanza y Amor—, las Asambleas de Dios son reconocidas como una de las iglesias pentecostales más importantes (Garma-Navarro, 2007, p. 81, 2011, p. 111). De acuerdo con Juárez (2006, p. 4) su impacto se aprecia en la transformación de prácticas y festividades religiosas de las comunidades en las que han logrado asentarse —principalmente de tipo rural o popular (Schäfer, 1995, p. 71)— lo cual ha llegado a suscitar conflictos religiosos en estados como Chiapas.

2.3.1.1.2 Forma de organización

En cuanto a los rasgos organizativos de las Asambleas de Dios destaca que, a diferencia de otras iglesias locales con autogobierno, aquí cada uno de sus templos puede considerarse como una ramificación de una institución mayor, de la cual dependen teológica y administrativamente (Jacobo-Albarrán & Olivier-Toledo, 2013, p. 131). De tal forma, en México, los miles de centros de predicación que integran al Concilio Nacional de las Asambleas de Dios comparten el mismo número de registro constitutivo: SGAR/164/93 (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b; Farela Gutiérrez, 2014, p. 103). Asimismo, la estructura eclesiástica de las Asambleas en nuestro país data de 1951 y está definida por criterios geográficos. Específicamente, existen tres grandes zonas: la del Norte, la del Centro y la del Sur (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b; Juárez, 2006, p. 20).

2.3.1.1.3 Principios doctrinales y ética sociopolítica

En términos de sus principios doctrinales, hay que decir que las Asambleas de Dios se adhieren a los rasgos típicos delineados para las iglesias pentecostales en la sección anterior. Así, el bautizo del Espíritu Santo y las manifestaciones extáticas derivadas de este acontecimiento —tales como la glosolalia— forman parte de su identidad religiosa (Juárez, 2006, p. 6). También se adhieren al principio de inerrancia de la Biblia, por el cual este texto es visto como “autoridad única e infalible en cuanto a fe y conducta” (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b). Si bien restringen la interpretación de la Biblia y diversas funciones eclesiales a un grupo autorizado al interior de la comunidad, suscriben que la mediación de la gracia en el

creyente se determina por la experiencia subjetiva que cada uno tiene de la presencia del Espíritu Santo (Schäfer, 1995, p. 71).

Ahora bien, un precepto que condiciona la actitud de estas iglesias hacia las cuestiones mundanas es el relativo a la “caída, redención y esperanza” del ser humano (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b). De acuerdo con tal postulado, de la condición de inocencia en la que fue creada por Dios, la humanidad pasó a un estado de naturaleza pecaminosa que la pone en riesgo de condenación eterna. La única posibilidad de redención estaría dada en el arrepentimiento y en la aceptación por la fe del perdón que ofrece Dios mediante la persona de Jesucristo.

Esta convicción lleva a una consideración dualista del vínculo entre mundo e iglesia, en donde el primero es visto como necesitado de la actividad misionera y educativa de la segunda (Schäfer, 1995, p. 71). De ahí que, desde sus orígenes, una de las cualidades más distintivas de las Asambleas de Dios haya sido su carácter como iglesia misionera con intensos programas de evangelización (Álvarez, 1995, pp. 139–140; El Concilio General de las Asambleas de Dios, s/f; Greene, 2019, p. 2; Seler, 2019, p. 47). A dicho esfuerzo se suma la labor pedagógica, instituida en la figura de la “Escuela Dominical”. En México, por ejemplo, las escuelas dominicales son reconocidas como un elemento constitutivo de los programas de las Asambleas de Dios desde su Convención Constituyente de 1929 (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-a).

Como parte de su misión educativa, las Asambleas de Dios en México afirman dirigir escuelas de nivel preprimaria, secundaria y preparatoria, y también 48 seminarios para la formación de sus ministros. En estos planteles, buscan abonar a una “verdadera identidad nacional, plural e incluyente”, inculcando el respeto a la ley y a “los símbolos que realmente nos vinculan como nación”, y fomentando los ideales de “igualdad, libertad, justicia, solidaridad y democracia”. Aún así, en congruencia con su perfil misionero, afirman esforzarse para “bendecir a México con la superación integral que acarrea la predicación del evangelio” (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b).

El involucramiento de las Asambleas de Dios con el mundo también se manifiesta en sus actividades de asistencia social. Entre ellas se encuentran la organización de “dispensarios médicos, caravanas de salud, orfanatorios, albergues, centros de rehabilitación [y] comedores públicos” (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b). Asimismo, Juárez (2006, p. 6) identifica como rasgos que nos ayudan a delinear la ética social de estas iglesias su aprobación

para que las mujeres participen en cargos de liderazgo pastoral; su búsqueda para hacerse de medios de comunicación masiva propios; su aceptación en el uso de anticonceptivos, o la admisión del divorcio en alguna circunstancias. Aún así, la misma autora afirma que conservan tendencias machistas e intolerantes de la diversidad.

En cuanto a sus tendencias políticas, Kurt Bowen (citado en Freston, 2001, p. 205) recupera el testimonio de un superintendente de las Asambleas de Dios para documentar la inclinación de estos grupos a votar por el PRI. Y es que, pese a sus puntos cuestionables, el régimen de la Revolución les habría garantizado la libertad religiosa. Aún así, hay que recordar que otros autores, como Ávila-Arteaga (2008, p. 15) y Pérez-Guadalupe (2018, pp. 73–74) rechazan la existencia de un voto confesional evangélico en el país y en la región. A estas observaciones se suma la tesis de Garma-Navarro (2018, p. 370), para quien no existe uniformidad en las orientaciones y conductas políticas de los evangélicos, por lo que no puede hablarse de la existencia de una cultura política entre estas iglesias.

2.3.1.1.4 Historia

Rastrear el trayecto histórico de las Asambleas de Dios no es una tarea sencilla. Senapatiratne (2011, p. 91) afirma que a este cometido se oponen la relativa juventud de la organización — que apenas supera los 100 años—, así como su escepticismo académico —que a veces roza el antiintelectualismo—. Este autor considera que existen pocas fuentes secundarias con suficiente valía académica, por lo que aún es necesario remitirse a otras de carácter primario. Aquí, por ejemplo, además de recurrir a documentos académicos, he considerado pronunciamientos oficiales de la organización o documentos elaborados por sus miembros para reconstruir la historia de las Asambleas de Dios en México.

Como he comentado, las mismas Asambleas de Dios reconocen que su origen se remonta al movimiento pentecostal iniciado por Chales Fox Parham y William J. Seymour a finales del siglo XIX e inicios del XX en EE.UU. (El Concilio General de las Asambleas de Dios, s/f; Juárez, 2006, pp. 9–10; Schäfer, 1995, p. 71). El avivamiento suscitado a raíz de los hechos de la calle Azusa fue tal que no pasaron muchos años para que algunos de ellos percibieran una necesidad de institucionalización.

Así, en abril de 1914, tuvo lugar en Hot Springs, Arkansas, el Primer Concilio General de las Asambleas de Dios (Greene, 2019, p. 2). Ahí se dieron cita cerca de 300 representantes de diferentes iglesias y redes. Entre los diferentes acuerdos alcanzados, destacan la búsqueda de la estabilidad y unidad doctrinal; el énfasis en las actividades misioneras; el nombramiento de

Eudorus N. Bell como presidente —cargo que después fue reformulado como “superintendente”— y la voluntad de constituirse oficialmente bajo el nombre del Concilio de las Asambleas de Dios (De los Reyes, 1990, pp. 16–17; El Concilio General de las Asambleas de Dios, s/f; Juárez, 2006, pp. 9–10).

Poco después se celebrarían los congresos de Chicago, Illinois (1914) y de San Louis, Missouri (1916). Ahí, se continuarían refinando aspectos como los postulados doctrinales; el reconocimiento de la glosolalia como manifestación del bautizo del Espíritu Santo; las normas de conducta, y la proyección mundial para la extensión territorial de la obra (De los Reyes, 1990, pp. 16–17; El Concilio General de las Asambleas de Dios, s/f; Juárez, 2006, pp. 9–10).

En la eventual llegada de las Asambleas de Dios a América Latina y, particularmente, a México, jugaría un rol clave el misionero estadounidense Henry C. Ball (Seler, 2019, p. 46). Como dirigente del Distrito Latinoamericano, Ball tenía la encomienda de formar y enviar a la región a representantes de las Asambleas de Dios. Además, también estaba comisionado para otorgar el reconocimiento oficial como integrantes del Concilio General a las obras consolidadas en los países de este subcontinente (Juárez, 2006, p. 14).

La penetración de las Asambleas de Dios y de otras iglesias pentecostales en México no podría intensificarse sino hasta que se normalizaron las condiciones del país luego de la Revolución (Juárez, 2006, p. 14). Existen diferentes versiones sobre quiénes habrían sido los primeros misioneros y pastores en nuestro territorio. Seler (2019, pp. 46–47), por ejemplo, refiere que fue Cesáreo Burciaga quien habría instalado la primera iglesia asambleísta en 1921 en Murquiz, Coahuila.

Por su parte, De los Reyes (1990, pp. 35–36; 54; 62) ofrece información diferente. Si bien confirma la presencia de Burciaga en nuestra nación para la fecha referida, reporta que existen testimonios de que Alice E. Luce y Sunshine Marshall ya habrían establecido un punto de predicación en Monterrey, Nuevo León, en 1917. Aun así, el autor afirma que se carece de suficiente soporte documental para sostener el hecho. De ahí que, en su consideración, el primer centro de prédica se haya establecido en 1918, en el Rancho La Rosita, localizado en el pueblo de Villanueva, de Matamoros, Tamaulipas. La obra habría estado a cargo del pastor afroamericano Felipe Douglas Milstead, así como del congregante estadounidense de ascendencia mexicana, Miguel Guillén.

Como quiera que fuera, lo que se sabe es que, a lo largo de la década de los veinte, la obra de las Asambleas de Dios se fue estableciendo en distintos puntos del territorio nacional.

De los Reyes (1990) refiere los casos de los municipios de Matamoros y San Carlos, en Tamaulipas; de Monterrey, en Nuevo León; de Murquíz y de Zaragoza, en Coahuila; de San Lorenzo Achiotepéc, en Hidalgo, y de la capital del estado de Puebla. En este proceso de asentamiento de la misión, el autor afirma que se vivieron episodios de intolerancia religiosa, atribuibles a un país con una cultura católica hegemónica, y con un marco jurídico adverso a la libertad religiosa (p. 35). Por su parte, Seler (2019, p. 49) destaca la importancia que tuvieron en los procesos de conversión las manifestaciones de sanación imputadas al Espíritu Santo.

Por su trascendencia, merece mención aparte el trabajo emprendido por la misionera de origen danés, Anna Sanders. De acuerdo con Garma-Navarro (2018b, p. 447) y con Juárez (2006, p. 16), Sanders habría establecido el primer centro de prédica de las Asambleas de Dios de la capital del país en 1921. De los Reyes (1990, pp. 46–47) especifica la calle de Constanza como su locación. En los años venideros, se unirían a la causa hombres y mujeres que contribuirían significativamente a la expansión de la obra en la capital, tales como Juana Medellín, Rubén Jesús Arévalo y David Genaro Ruesga.

En aquellos años, se vivirían distintos episodios de avivamiento del Espíritu Santo y se institucionalizarían prácticas como las de la Escuela Dominical. La obra en la Ciudad de México se desarrollaría a tal grado que, en 1925, Anna Sanders conseguiría su reconocimiento oficial por parte de Henry C. Ball como parte del Distrito Latinoamericano de las Asambleas de Dios (De los Reyes, 1990, pp. 46–48). Algo así solo había ocurrido con anterioridad en 1923 con la Conferencia de Coahuila, a cargo de Cesáreo Burciaga (p. 57).

En general, las ramificaciones de las Asambleas de Dios en México continuarían bajo la tutela del Distrito Latinoamericano hasta el año de 1929. De los Reyes (1990, p. 51) relata que, en ese lapso, David Genaro Ruesga se perfilaba como una figura importante de la obra en suelo mexicano. No obstante, Henry C. Ball no veía con buenos ojos dicho liderazgo. Estas diferencias —sumadas a las restricciones que las leyes mexicanas imponían a las labores religiosas de los extranjeros en nuestro territorio— habrían contribuido a una ruptura.

En 1929, en la ciudad de Monterrey, se celebraría la Convención de las Asambleas de Dios en México. Ahí, se determinaría la nacionalización de la obra y se nombraría al pastor Ruesga como su superintendente. De este modo, el asambleísmo mexicano adquiriría autonomía administrativa y económica, si bien permanecía ligado teológica y doctrinalmente al Concilio General con sede en Estados Unidos (Juárez, 2006, p. 18).

En las décadas venideras, las Asambleas de Dios consolidarían su presencia en el país. Inaugurarían institutos bíblicos en distintos puntos del país como el Distrito Federal, Ciudad Victoria, Monterrey, Mérida o Tijuana (De los Reyes, 1990, p. 50; Juárez, 2006, pp. 18–19). Contribuirían de manera importante a la pentecostalización de Chiapas durante las décadas de los sesenta y los setenta (Muñoz-Vega, 2013, p. 65). En el mismo periodo, incluso, conseguirían espacios de radiodifusión para expandir su prédica, los cuales solo serían cancelados por el gobierno a hasta la década de los ochenta (Juárez, 2006, pp. 20–21).

El nombre determinado para la iglesia en 1929 (Convención de las Asambleas de Dios en México) se modificaría en dos ocasiones. La primera ocurrió en 1950, cuando este grupo religioso se autodenominó como Concilio de la Iglesia Cristiana de las Asambleas de Dios en la República Mexicana. El siguiente cambio se daría en 1992, cuando conseguiría el reconocimiento legal bajo el título de Concilio Nacional de las Asambleas de Dios (Juárez, 2006, pp. 15–16).

Hoy en día, las Asambleas de Dios en México aseveran contar con una cantidad aproximada de 6,000 centros de prédica, los cuales son dirigidos por cerca de 7,000 ministros de culto debidamente acreditados ante la Secretaría de Gobernación (Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, s/f-b). Según datos generados por la propia asociación y referidos por Juárez (2006, pp. 4; 8) hace más de una década, había 500,000 fieles adeptos a estas iglesias. Tabasco, Veracruz, Tamaulipas, Nuevo León y Chiapas eran en ese entonces las entidades con más congregantes.

Ahora bien, la base de datos del Censo de Población y Vivienda que está disponible actualmente en la página de INEGI (2021) registra que 0.02% de los mexicanos declararon pertenecer a las Asambleas de Dios. No obstante, dicho dato es problemático al menos por dos razones. La primera es de índole estadístico y consiste en que la base de datos referida constituye solo una muestra probabilística del total de datos recabados en el ejercicio censal. En ese sentido, valores tan pequeños como el reportado para las Asambleas de Dios resultan estimaciones poco confiables que no necesariamente representan con exactitud la totalidad de individuos que afirmó pertenecer a las Asambleas de Dios.

El segundo motivo está asociado a la medición. Y es que lo que observa la pregunta de religión del censo es la autoadscripción —es decir, la religión o iglesia a la que pertenece el informante tal como éste lo declaró—. Así, hay una alta posibilidad de que potenciales adeptos a las Asambleas de Dios hayan ofrecido al entrevistador el nombre específico del templo al que

acuden. También es probable que hayan afirmado ser protestantes, evangélicos o pentecostales, categorías que, por separado, reportan proporciones de 0.04, 1.87% y 0.95%, respectivamente. De tal modo, es difícil contar con una estimación precisa de la cantidad de fieles adherentes a esta comunidad de iglesias evangélicas. Dicho lo anterior, concluiré este capítulo presentando una breve ficha sobre la Iglesia Cristiana Filadelfia.

2.3.2 La Iglesia Cristiana Filadelfia²⁸

La Iglesia Cristiana Filadelfia es una comunidad religiosa mexicana que se autoadscribe a la gran familia protestante, evangélica y pentecostal. Está ubicada en el municipio de Zumpango de Ocampo, en el Estado de México, y cuenta con cerca de 25 años de existencia, toda vez que fue fundada el 13 de septiembre de 1996. Asimismo, es reconocida oficialmente como uno de los “centros de prédica” del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios. De ahí que compartan su registro como Asociación Religiosa ante la Secretaría de Gobernación; a saber, SGAR/164/93.

En su cuerpo de creencias, destacan su fe en la Biblia y en la Trinidad, así como en cuatro verdades que —en su consideración— encierran todo lo contenido en el texto sagrado; a saber, 1) “Jesucristo salva” —en la medida en que es él quien “reconcilia con el Padre”—; 2) “Jesucristo sana” —acción vinculada con la taumaturgia—; 3) “Jesucristo bautiza” —lo cual refiere al bautismo en el Espíritu Santo—; 4) y “Jesucristo viene pronto” —verdad que alude a la creencia en la inminente parusía—.

En cuanto a su forma de organización, existen distinciones formales e informales entre el tipo de congregantes que se dan cita en este centro de predicación. Son autoridades instituidas de esta comunidad un matrimonio de pastores que recibió su formación para ejercer el ministerio en el Seminario Teológico Anna Sanders de la Ciudad de México. En el siguiente peldaño de una jerarquía implícita se encuentran aquellos feligreses que integran el “liderazgo”. A este subgrupo pertenecen quienes coordinan o colaboran en diversas actividades pastorales tales como la Escuela Dominical o el grupo de música del centro. Finalmente, se hallan los catecúmenos, los cuales se distinguen por ser fieles de reciente incorporación que aún no han recibido el bautizo en la iglesia. Hasta antes de la pandemia por COVID-19, la suma de todos estos miembros rondaba los 400 congregantes.

²⁸ La información presentada en este subapartado se deriva de los testimonios recogidos en dos de siete las entrevistas cualitativas realizadas. Ambos informantes son miembros fundadores de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Por motivos similares a los arguidos por Senapatiratne (2011, p. 91) para las Asambleas de Dios, no fue posible hacerse de otro tipo de fuentes documentales.

Aunque su fundación es mucho más reciente, la historia de la Iglesia Cristiana Filadelfia puede remontarse a la década de los cincuenta del siglo pasado. Y es que los dirigentes de esta comunidad pertenecen a un linaje de tres generaciones de pastores: la familia Torres. Durante las últimas décadas, ellos han liderado otros dos centros afiliados a las Asambleas de Dios: la Iglesia Peña de Horeb y la Iglesia Monte Carmelo. Con una orientación a la “educación en Dios”, esta última es la más antigua, y fue fundada en 1959. Se ubica en la colonia Nueva Atzacolco de la delegación Gustavo A. Madero. En su seno participarían y se formarían en la fe los miembros que hoy dirigen y coordinan a las tres iglesias.

Un sepelio en Zumpango de una persona cercana a la familia Torres sería el evento fundacional de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Uno de los pastores de Monte Carmelo —con apenas dos años de haber iniciado su ministerio— se dio a la tarea de administrar el acto fúnebre. Al llegar al evento, notó que los ahí reunidos “no conocían de la palabra”. Aún así, estas personas se mostraron muy dispuestas para ser evangelizadas, al grado que le solicitaron al pastor que les volviera a visitar para continuar aprendiendo sobre Dios. El pastor accedió, pero les solicitó que, para las sucesivas ocasiones, procuraran invitar a más personas. Y es que, en el acto funerario, habría participado un grupo muy pequeño de individuos. De acuerdo con los testimonios recogidos, no habrían sido más de tres familias, aunque otra versión incluso afirma que tan solo se trataba de un matrimonio y de sus dos hijos.

El pastor designado apenas estaba en el tránsito de dejar su antigua profesión para dedicarse de lleno a su ministerio. De ahí que se sintiera sobrepasado para asumir por sí sólo la encomienda de atender a esta incipiente célula de predicación. Por lo tanto, solicitó el apoyo de quien hoy funge como líder espiritual de la Iglesia Cristiana Filadelfia; no obstante, en ese entonces, este individuo era solo un congregante más de la Iglesia Monte Carmelo, que también contaba con ocupaciones externas a las de su vida como feligrés.

La obra en Zumpango crecería paulatinamente: las reuniones que iniciaron en la sala de la familia que solicitó la evangelización tendrían que reubicarse en su patio por motivos de aforo. Posteriormente, la cantidad de congregantes sería tal que se consideraría la compra del terreno en el que hoy se encuentra ubicada la Iglesia Cristiana Filadelfia. Asimismo, la comunidad reclamaría la presencia de su propio pastor.

Estas circunstancias obligarían a la comitiva de la Iglesia Monte Carmelo a tomar una determinación. El pastor que originalmente desató la obra en Zumpango se haría a un lado para dejar al congregante que lo asistía como el encargado definitivo de esta empresa religiosa.

Él, por su parte, se vería cada vez más presionado a optar entre su vida profesional como gerente de recursos humanos de un importante banco en la Ciudad de México, o dedicarse de lleno a su nuevo ministerio pastoral. En el culmen de su carrera, y con un matrimonio y una pequeña hija, la decisión no era nada sencilla. Sin embargo, tras un intenso periodo de oración y habiendo pedido consejo a diversos mentores, se decantó por la vida religiosa.

De acuerdo con el testimonio de su líder, la Iglesia Cristiana Filadelfia ha transitado por cuatro grandes etapas históricas: 1) la de inicio o siembra; 2) la de testimonio e intensificación en la llegada de feligreses; 3) la de capacitación y delegación de funciones, y 4) la de consolidación y previsible expansión. En cada una de ellas se perfila un rasgo que identifica la misión y vocación que hoy en día distingue a la iglesia.

La primera fase tiene una duración aproximada de dos años y medio. Corresponde al periodo en el que se llega al municipio de Zumpango a “enamorar del lugar” y a presentarse con la pequeña comunidad. Sobre la zona de evangelización, uno de los pastores refiere que en ese entonces “había más perros y nopales que gente”, pues todavía no existían las unidades habitacionales que hoy, en buena medida, nutren el tamaño de la población. Si bien se trata de un lapso difícil en el que se tuvo que “picar piedra”, se suscitaron hechos que permitieron definir la identidad de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Una de las pastoras de la familia Torres relata el siguiente acontecimiento:

En esa temporada en la que mi esposo iba a Filadelfia estuvo allá en un pueblito. Dice él que, estando ahí sentado, se le cayó encima un borracho y empezó a decir muchas groserías. Después vio a dos niños indigentes y le dolía esa situación. Es un pueblito que está cerca de Filadelfia. A partir de esto, vio una visión. ¿Qué quiere decir "una visión"? Es algo que tú estás viendo, que, como te estoy viendo yo a ti, tú lo puedes ver. Mi esposo dice que era una casa y, al lado, salían dos brazos y en ellos estaba una mano enorme con dos niños, y en el otro estaba un hombre exactamente así. Entonces, esa es la visión de Filadelfia. Como siempre, reconciliar al hombre con Dios, porque el hombre va a tener vida plena sólo en Dios.

Así, en la actualidad, los miembros de la comunidad de Filadelfia identifican a su iglesia como un “centro de restauración”, donde “se ayuda a la gente”, principalmente, en el “área espiritual”. En sintonía con su vocación restauradora, el nombre de “Filadelfia” expresa el “amor fraternal” que se busca mantener entre sus miembros. Toda esta visión se expresa en el logotipo que le da identidad a la iglesia, el cual se muestra en la Ilustración 1.

Ilustración 1.

Logotipo de la Iglesia Cristiana Filadelfia



Nota. Tomado de Iglesia Cristiana Filadelfia (2020).

Los pastores entrevistados explican que la imagen representa a una persona en tres fases: 1) cuando está en el piso “totalmente derrotada” en una “postura de humillación, y deterioro”; 2) “cuando empieza su proceso de discipulado y [de] conocer de Dios”, y 3) cuando, gracias a la acción salvífica, llega “a estar de pie totalmente”.

La segunda etapa en la historia de la iglesia comprende un periodo de entre cuatro y cinco años en los que, gracias al testimonio ofrecido, más personas se acercan a la iglesia. A partir del perfil de feligreses que se adhiere a la obra en estos años, se define una segunda vocación para Filadelfia: “la mujer desprotegida y sus hijos”. Y es que, según el testimonio de uno de los pastores, en la zona había muchas madres solteras, ya que “hombres de acá, de la Ciudad de México tenían a su familia, pero en Zumpango tenían su ‘casa chica’”.

En una situación de precariedad económica, algunas de estas mujeres se veían orilladas a trabajar en la prostitución. Ante tal panorama, la iglesia no solo se limitó a compartirles el Evangelio, sino que buscó facilitarles el tránsito a formas de empleo “más dignas”; por ejemplo, las ayudó a montar puestos de comida. También, se preocupó porque sus hijos regularizaran su situación escolar, ya que en muchas ocasiones habían dejado el colegio y se hallaban en el peligro de caer en diversas adicciones. Todas estas acciones dieron crédito a Filadelfia entre la comunidad, por lo que abonaron al engrosamiento de sus filas.

Ya para la tercera etapa, la Iglesia Cristiana Filadelfia era un centro asentado y reconocido entre los miembros de la comunidad. El aforo era tal que el matrimonio encargado

de la iglesia ya no se daba abasto por sí sólo. De ahí que se dieron a la tarea de capacitar feligreses para que los ayudaran con las diversas labores pastorales del centro. Así, se define el tercer rasgo distintivo de la vocación de la iglesia: “capacitación para gente que quiera servir”. Este periodo dura aproximadamente cinco años.

De ahí en adelante, siguió una fase de consolidación gracias a la cual, en la actualidad, la Iglesia Cristiana Filadelfia cuenta con su propia Escuela Dominical con una plantilla de 30 maestros; con su grupo de músicos de alabanza, y con otras actividades de asistencia social. De momento, los dirigentes no buscan más adeptos para su centro de predicación, ya que saben que, si llegan a tener más gente, es probable que no sean capaces de atenderla. Sin embargo, no descartan una etapa de “multiplicación”, en la cual “personas que llegaron por primera vez, de pronto abran nuevos Filadelfia en otros lugares”.

CAPÍTULO TRES.

¿QUÉ TIPO DE REGÍMENES DE CONFESIONALIDAD Y DE LAICIDAD PRETENDEN EN LA IGLESIA CRISTIANA FILADELFIA?: ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS HALLAZGOS

Como indiqué en la introducción, el principal cometido de esta investigación es el de dilucidar los tipos de regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. En ese sentido, en el primer capítulo me di a la tarea de exponer de qué modo pueden ser clasificados los vínculos entre el Estado y los grupos religiosos. Asimismo, en la segunda sección de este proyecto, revisé qué actitudes, expectativas y comportamientos políticos son señalados como típicos para las iglesias evangélicas en América Latina. Esta información me dará la pauta para interpretar en este apartado los datos cuantitativos y cualitativos con los que responderé la pregunta de este proyecto.

Al respecto, vale la pena recordar que para hacer observables los regímenes de laicidad o confesionalidad a los que aspiran los sujetos de estudio desarrollé una estrategia metodológica en dos fases. En primer lugar, apliqué un sondeo con 76 ítems postulados a partir de la revisión de las propuestas de diferentes autores—entre las que destacan la de Blancarte y Cruz Esquivel (2017), y la de Prieto (2015)—. A las respuestas recabadas con este instrumento les apliqué técnicas de análisis multivariado que derivaron en la generación de seis índices con las siguientes temáticas: 1) derechos, libertades y trato igualitario; 2) legitimación religiosa de la vida pública; 3) aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos; 4) influencia de la religión en educación, arte y ciencia; 5) influencia de la religión en políticas públicas, e 6) influencia de la religión en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos. A su vez, utilicé estos seis índices para hacer una partición de la muestra en cinco conglomerados. De entre estos subgrupos extraje los taxones de mi clasificación de regímenes de confesionalidad y de laicidad pretendidos en la Iglesia Cristiana Filadelfia.

Como segunda etapa, apliqué entrevistas cualitativas semiestructuradas a una submuestra representativa de cada uno de los clúster generados. Sus testimonios sirvieron como “relatos ejemplarizantes” para ilustrar, contrastar y profundizar la interpretación de los

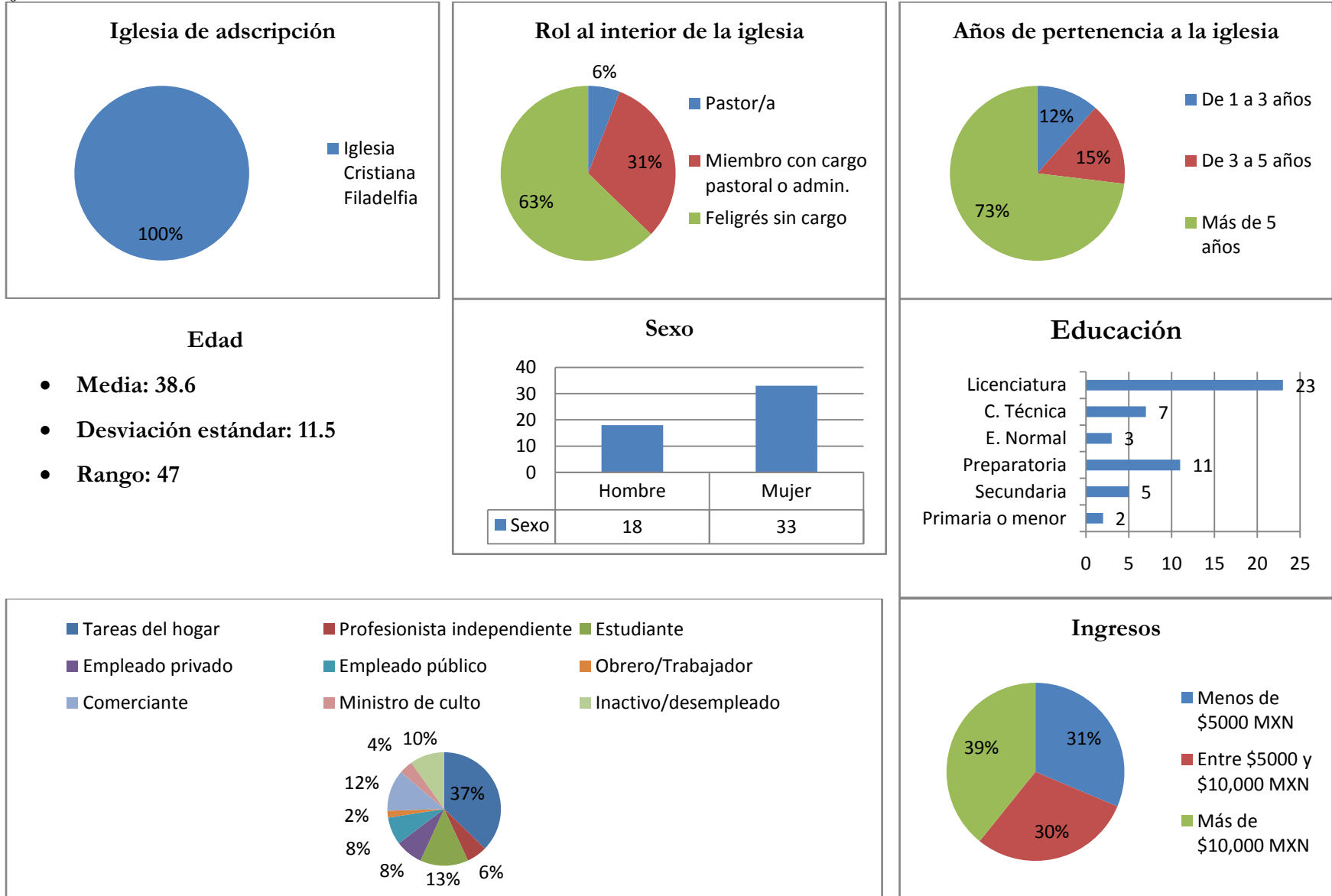
rasgos distintivos de cada clúster. Nuevamente, insto al lector interesado en conocer con mayor profundidad el diseño metodológico de este trabajo a revisar el Apéndice 1 de este documento.

Con esto en mente, a continuación, presentaré el análisis de los resultados obtenidos. Iniciaré con una visión global del fenómeno de interés en la totalidad de la muestra de informantes de la Iglesia Cristiana Filadelfia, y, posteriormente, indagaré en las peculiaridades de cada conglomerado. Como estructura general de exposición para cada uno de los siguientes subapartados, primero presentaré un conjunto de gráficos y datos sociodemográficos y de identidad religiosa. Esta información permitirá caracterizar a cada grupo analizado. Posteriormente, expondré los valores que el subgrupo en cuestión presenta para cada uno de los índices construidos en su forma no estandarizada. Después, mostraré algunos gráficos y declaraciones para ejemplificar los rasgos más distintivos de la muestra y de los clúster. Finalmente, interpretaré tales resultados con base en los marcos analítico e histórico formulados en los capítulos uno y dos.

3.1 Resultados de la muestra

Gráfico 4.

Caracterización de la muestra



Nota. Elaboración propia.

Tabla 7.

Valores promedio de la muestra y de los clúster para los índices construidos

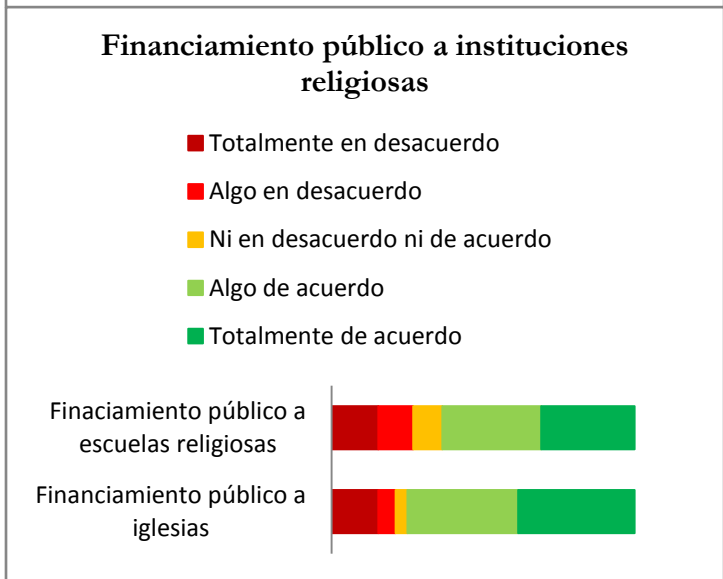
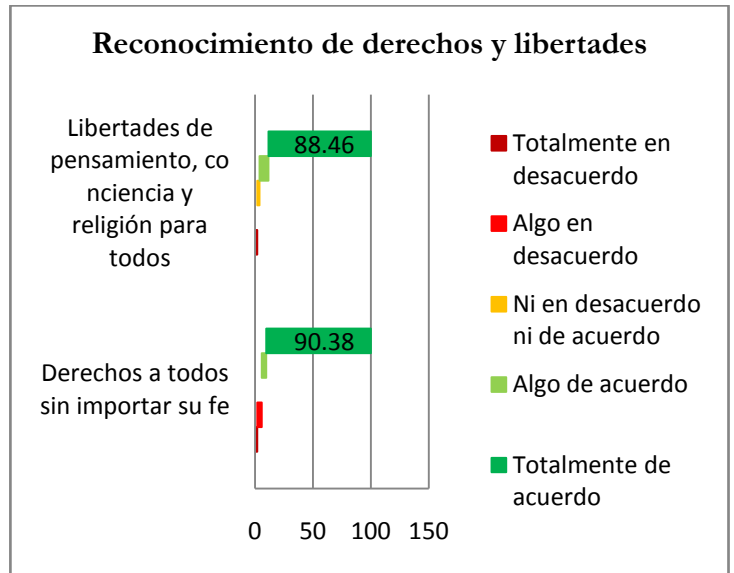
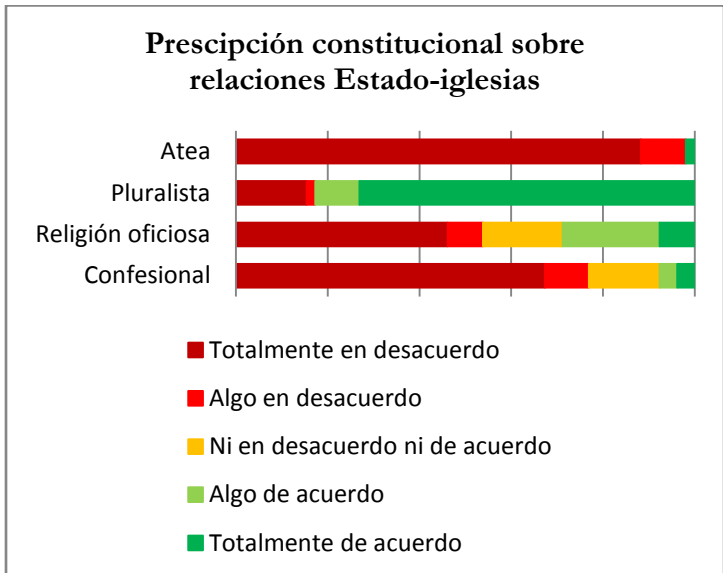
Grupo	Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley	Legitimación religiosa de la vida pública	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia.	Influencia de actores religiosos en políticas públicas	Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos
GENERAL	1.562071	2.002868	1.422642	1.376011	1.528302	1.383417
1	1.666667	2.300654	1.155556	1.714286	2.111111	1.547721
2	1.480949	1.842582	1.276471	1.153361	1.294118	1.226656
3	1.575	1.994958	2.48	1.342857	1.6	1.183217
4	2	2.058824	1	1.285714	1	2.846154
5	1.890625	2.691176	2.05	2.571429	2.25	2.230769
Significado de la escala de color						
Más confesional (1 std<x<1.33)		Algo confesional (1.34 std<x<1.67)		Neutral/Permeable (1.68 std<x<2.34)	Algo secular (2.34<x<2.67)	Más secular (2.67<x<3)

Nota. Elaboración propia.

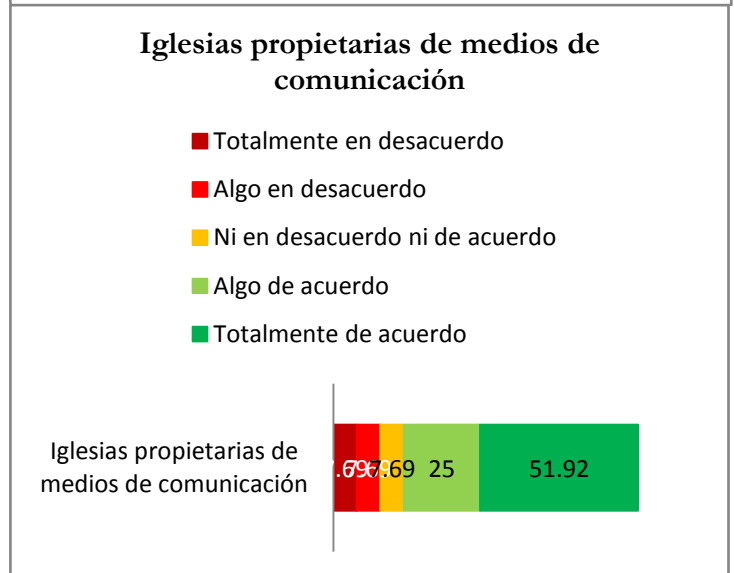
La Tabla 7 presenta las medias no estandarizadas que la muestra y los clúster presentaron en los seis índices construidos. Decidí presentar estos resultados sin estandarizar ya que dan una idea más clara de qué tanto se aproximan a los polos de la escala de acuerdo y desacuerdo que le subyace a los ítems del instrumento de medición.²⁹ Así, los valores próximos a 1 son indicativos de posiciones más “confesionales” o a escenarios de política pública “religiosos”; en cambio, los que se acercan a 3 coinciden con posturas más “seculares” o “prescindentes”.

En el caso de la muestra —es decir, de los 53 individuos que contestaron el sondeo en línea—, se aprecia que, en general, las medias se aproximan a las opciones confesionales de respuesta. La única excepción se presenta en el índice sobre legitimación religiosa de la vida pública (al que también he llamado “uso político de la religión”). Así, podemos prever que en los ítems de ese conjunto de variables haya posiciones menos definidas. Aún así, recordemos que tales etiquetas no logran dar cuenta de toda la variedad de regímenes que, por la relación entre el Estado y las iglesias, identifiqué en el primer capítulo. De ahí que, a continuación, complemente esta información con gráficos y declaraciones de los entrevistados.

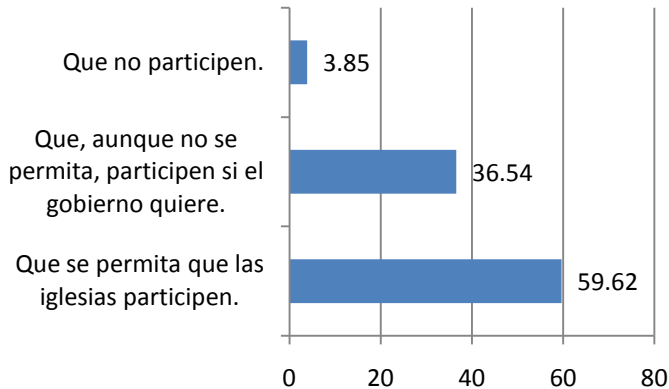
²⁹ Como se explica en el Apéndice 1, buena parte de los ítems utilizados para medir los regímenes de laicidad o de confesionalidad pretendidos por los sujetos de estudio están formulados en un formato de escalas de acuerdo y de desacuerdo. A estas escalas les subyace un eje polar que va de la opción más “confesional” a la más “secular”.



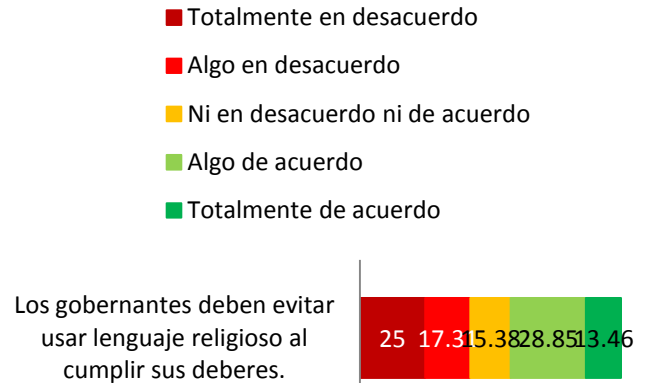
“Yo pienso que es algo [...] muy, muy positivo [...], partiendo de que tenemos libertad de expresión todos, el usar ciertos medios de comunicación. Al fin y al cabo, es una forma de [...] de alcanzar gente, ¿no? Al final del día, ese es el objetivo. No por medio de la fuerza, pero si el objetivo es ganar más gente. [...] Un dicho o una frase de tal vez común, por lo menos en el cristianismo, es como lo de ganar almas”.



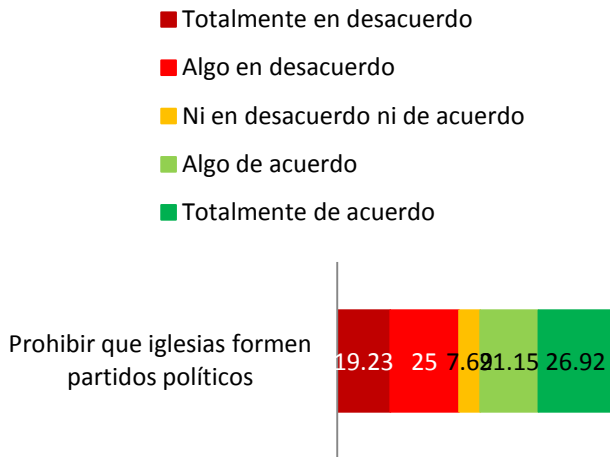
Sobre la posibilidad de que las iglesias participen en políticas públicas, usted prefiere...



Lenguaje religioso en discurso de gobernantes



Partidos políticos e iglesias



“En tiempos de elecciones viene gente a querer decirnos y a querer ayudarnos y dicen ‘que les vamos a poner el agua, y que les vamos a poner la banqueta, y que les vamos a pintar la fachada’. Entonces nos sentimos utilizados. [...] porque somos bastante gente y seguimos creciendo. Somos ya mucha gente en México. Entonces, hay un acercamiento que todavía no es saludable, porque no entendemos la influencia que podemos tener en esta área; cómo tener un registro constitutivo sí nos beneficia y sí nos protege. Pero también hay cierta vacunación; es decir, nos van a utilizar”.

¿Cómo preferiría que se resolvieran los siguientes temas?

- Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias.
- Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio.
- Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.



Los primeros dos gráficos —el de “Prescripción constitucional de las relaciones Estado-iglesias”, y el de “Reconocimiento de derechos y libertades”— se utilizan para ejemplificar el índice de “Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley”; en dicho constructo se había reportado un valor de 1.56. Como se observa en los gráficos referidos, la mayor parte de los entrevistados mostraron más conformidad con una Constitución pluralista —que reconoce al Estado como una república laica, sin religión oficial y con libertad religiosa—, así como con el reconocimiento universal de derechos y libertades religiosas. Tales resultados se asemejan a los que presentan encuestas con representatividad estadística como la de Hernández et al. (2016).³⁰

Esta información parecería indicar una conformidad de los sujetos estudiados con escenarios jurídicos que enfatizan dos de los tres principios de la laicidad: 1) el de libertad de conciencia y de religión, y 2) el de trato igualitario y no discriminatorio. No obstante, vale la pena apuntar que los resultados de otros dos de los ítems referidos en estos gráficos parecen revelar mayor disenso en cuanto al principio de separación entre el Estado y las iglesias.

Me refiero a la proporción de entrevistados (cerca al 15%) que mantuvo una actitud ambivalente frente a la posibilidad de contar con un Estado confesional, y, aún más importante, a la tercera parte del total de la muestra que expresó opciones de respuesta favorables hacia el escenario de un marco jurídico de “religión oficiosa”; recordemos que con esta última opción aludimos a una Constitución que, aunque no reconoce una religión oficial, sí considera el papel especial de una o más religiones por su historia o arraigo en el país. Estos valores —sumados a los de otras variables que conforman el constructo— ayudan a entender que el índice reportara una cifra que cae en el rango de lo “confesional”.

Dado que estos primeros resultados se ubican en el terreno de la dimensión “Marco jurídico”, también vale la pena traer a colación un tema que fue mencionado por tres de los siete individuos que participaron en las entrevistas cualitativas: su manifiesto respeto hacia la autoridad y la ley. Sirvan de muestra los siguientes testimonios:

[...] algo que me gusta mucho de la Iglesia y más de nuestro líder, que es el pastor, es que él se basa mucho en lo que es la ley. Él va muy apegado a los que están arriba de él, tanto cristianos y, si no, el presidente y personas de la sociedad. Me gusta mucho eso porque, muchas veces, en otras iglesias creen que por ser cristianos

³⁰ Como se mostró en la introducción, 93.6% de los evangélicos considerados en este estudio se mostró favorable ante el enunciado “Los miembros de cualquier culto religioso deben tener los mismos derechos ciudadanos otorgados por el Estado.”

debemos nada más apegarnos a la ley de Dios. Sí, pero la misma Biblia nos dice que debemos respetar a nuestros líderes aquí en la Tierra.

La Biblia a mí me dice, claramente, el presidente que esté, hónralo, obedécelo. Ora por él. Estoy hablando de la autoridad máxima en la nación, que es el Presidente. Orar por él, bendecirle, apoyarle en sus proyectos. Eso es clarísimo en el libro de *Romanos* que escribe el apóstol Pablo. Bien; eso es lo que tenemos que hacer. Ahora, de ahí se deslindan varias autoridades. Hay la autoridad divina y la autoridad delegada. El presidente tiene autoridad, es la autoridad, pero tiene autoridades delegadas que van así en cascada, hasta el policía de la esquina.

Como se expuso en el capítulo dos, esta actitud es típica de los centros adheridos Concilio Nacional de las Asambleas de Dios. Aún así, estos entrevistados acotaron que “si ese policía es corrupto, trata de [...] agredir a un congregante o alguien que no es congregante, y nosotros podemos ayudar, intervenimos”, por lo que hay que “tomar primero la ley de Dios”. Al respecto, también es de resaltar que los siete informantes aludieron a la Biblia en distintos momentos de la entrevista para justificar sus respuestas. Romanos 13 también fue citado por otro entrevistado.

Ahora bien, los siguientes tres gráficos —el de “Financiamiento público a instituciones religiosas”; el de “Escuela pública y religión”, y el de “Iglesias propietarias de medios de comunicación”— contienen información de ítems pertenecientes a los índices de “Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos” y de “Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia”. Nuevamente, en ambos constructos se obtuvieron valores que caen en el rango “algo confesional”. Además, tanto en ellos como en los subsecuentes resultados, la tendencia de los entrevistados a problematizar la separación formal entre la esfera de acción del Estado y la de las iglesias se aprecia con mayor nitidez. Llama la atención que este fenómeno ocurra a medida que se reduce la abstracción en el tema planteado por los ítems.

Por ejemplo, cuando se interrogó a los entrevistados por la conveniencia de otorgar financiamiento público a las organizaciones religiosas, alrededor de dos terceras partes afirmaron ver con buenos ojos la posibilidad de que se otorgaran recursos públicos a instituciones religiosas como las iglesias o escuelas ligadas a estas asociaciones. Si bien ambas situaciones diluyen la independencia entre el Estado y las religiones, en el caso de las escuelas, habría que otorgar el beneficio de la duda sobre si tal posición es necesariamente contraria a un régimen de laicidad. Recordemos que existen países laicos en donde de alguna manera se subvenciona a establecimientos privados de enseñanza ligados a alguna confesión religiosa. Así sucede en Francia.

Caso distinto es el de la financiación pública a las iglesias. Como explica Cliteur (2009), tal disposición es opuesta a un tipo de Estado religiosamente neutral o laico, que, como vimos en el primer capítulo uno, se distingue porque no “financia públicamente ninguna Iglesia ni institución religiosa”. Más bien, este escenario corresponde con otros modelos de relación Estado-iglesias, tales como el multirreligioso, el de Estado con iglesia oficial, o el teocrático. De momento no incluiré declaraciones de los entrevistados sobre estos temas ya que, a diferencia de lo que ocurrió con su actitud hacia la ley, aquí las posiciones se dividen y son más bien indicativas de los rasgos distintivos de los clúster. De ahí que postergaré su presentación para las secciones sobre estos conglomerados.

En cuanto al derecho a la educación pública en relación con las religiones, se plantearon cuatro ítems que, de cierto modo, reflejaban una opción confesional, una de religión oficiosa, una pluralista y otra atea. Como se aprecia en el gráfico “Escuela pública y religión”, nuevamente los escenarios que suscitaron mayor acuerdo entre quienes conformaron la muestra fueron aquellos en los que se diluye la separación institucional entre la religión y la política.³¹ En este caso, la predilección por la existencia de escuelas religiosas al amparo del Estado es abiertamente contraria a uno de los rasgos más distintivos de la laicidad mexicana, toda vez que su búsqueda de separación de esferas está “netamente marcada en el campo educativo” (Blancarte, 2004a, p. 19).

Asimismo, la disposición a que se impartan valores religiosos en las escuelas públicas pudiera interpretarse como una priorización de la libertad de religión y de conciencia. De hecho, los “derechos de los padres para educar a sus hijos en la religión o convicciones de su preferencia” son una reivindicación frecuente entre las iglesias cristianas en México (Blancarte, 2003, pp. 284–285). Si bien los tratados internacionales sobre el derecho de los padres a educar a sus hijos en su fe no especifican que sea obligación del Estado usar sus escuelas para brindar este tipo de educación, algunos grupos religiosos esgrimen argumentos de este tipo para oponerse a una educación pública que prescindiera de contenidos religiosos. De hecho, uno de los entrevistados pertenecientes al clúster 2 utilizó un argumento de esta clase en la fase de entrevistas cualitativas:

Por ejemplo, precisamente cuando viene la parte de que los niños tienen el derecho de, por ejemplo, escoger su identidad, no saben quiénes son [...] Entonces, a orar

³¹ Para el enunciado “Que se impartan contenidos o valores religiosos en las escuelas públicas”, Hernández et al. (2016) registraron 48% de opiniones favorables por parte de las iglesias evangélicas. Aquí, encontramos una proporción cercana al 80%.

para que haya algunos cambios y se modifique y pueda haber alguna posibilidad de que nosotros todavía estemos educando a nuestros hijos por la parte, vamos a llamarle, religiosa. Finalmente, vamos a tratar de educar a nuestros hijos por la parte de darles enseñanzas bíblicas, ¿no? Ahora, que ellos toman la decisión, que no se les puede estar en... este... involucrando directamente en que tienes que ir a la iglesia [...] Ellos deciden si quieren en el marco de los derechos de los niños. Incluso ayer tuve una capacitación donde hablábamos de los derechos de los niños; el bien superior del menor Y es uno de los derechos donde yo me ato mucho, ¿no? El bien superior del niño, donde el niño tiene el adulto responsable y toma las decisiones mejores para el niño. Independientemente de [...] qué quiera él, qué es lo mejor para él. Entonces es uno de mis derechos favoritos. A mi hijo le conviene esto; a mi hija le conviene esto.

Aún así, hay que destacar que no todos los informantes de la fase cualitativa opinaron de la misma forma. Las diferencias en este aspecto forman parte de los rasgos distintivos de los conglomerados, como veremos en los siguientes subapartados.

Otra respuesta que parecería alejar a la iglesia estudiada de la predilección por un régimen de laicidad separatista y con tendencias jurisdiccionalistas como el de México, es su opinión sobre la posibilidad de que las asociaciones religiosas sean propietarias de medios de comunicación masiva. Tres cuartas partes de quienes participaron en el sondeo se mostraron favorables a tal escenario. En México, ha sido polémico determinar si una disposición de este tipo sería contraria a un régimen de laicidad. Bernardo Barranco, por ejemplo, reconoce que “las iglesias, como cualquier otra institución de la sociedad, tienen justas razones para poder poseer instrumentos para comunicar sus convicciones en una sociedad plural y democrática” (Barranco-Villafán y Blancarte, 2019, p. 136).

Empero, el mismo autor hace notar que, por razones históricas relativas al rol de la religión en el espacio público, el artículo 16 de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2015) impide a las asociaciones religiosas y a los ministros de culto a “poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva”.

En este sentido, el debate que subyace aquí es el de priorizar la libertad de religión y de expresión, o la tendencia jurisdiccionalista de vigilancia sobre los efectos sociales de las manifestaciones religiosas que, como ya mencionamos, caracteriza a la laicidad mexicana (Blancarte, 2004a, p. 19). Las respuestas recabadas parecen indicar que la mayor parte de los entrevistados se decanta por la primera alternativa. Al respecto, vale la pena mencionar que, de los cinco informantes que tocaron este punto en las entrevistas cualitativas, todos se manifestaron a favor de que las iglesias pudieran contar con sus propios canales de radio o

televisión —incluso el informante que pertenece al clúster con opiniones más favorables a la separación Estado-iglesias—. De hecho, hay que destacar que mientras que Hernández et al. (2016) registran en su encuesta con representatividad estadística que 35% de los evangélicos que entrevistaron apoyaron que la iglesias fueran propietarias de medios de comunciación, aquí lo hicieron tres cuartas partes de la muestra.

A estas consideraciones habría que añadir algunos apuntes sobre el panorama político en el que se enmarcan estos resultados. En diversos momentos de su sexenio, el presidente Andrés Manuel López Obrador ha expresado su simpatía hacia la posibilidad de que se otorguen licencias públicas de radio y televisión a las asociaciones religiosas (Barranco Villafán y Blancarte, 2019, pp. 135–156). Las declaraciones del mandatario podrían contribuir a que, entre las iglesias evangélicas, se consolide el consenso sobre la legitimidad de sus demandas en este rubro, la cuales llevan décadas gestándose.

En cuanto al índice de “Influencia de actores religiosos en políticas públicas”, se reportó un valor de 1.53 correspondiente al rango “algo confesional”. Para ahondar en este resultado, incluí el gráfico del ítem donde se solicitó a los entrevistados opinar sobre la conveniencia de que los actores religiosos incidieran en los formulación, aprobación o implementación de este tipo de acciones de gobierno. Como se aprecia, casi la totalidad de las observaciones se concentraron en los dos escenarios que desdibujan la separación de las esferas institucionales de la religión y el Estado, es decir, el permeable y el religioso.

De acuerdo con Prieto (2015, pp. 11–12) los escenarios permeables se suscitan cuando las instituciones religiosas no participan de las decisiones de política pública en ámbitos formales del Estado, pero sí se les convoca a involucrarse en su discusión en ámbitos más o menos institucionalizados. Por su parte, la modalidad religiosa de políticas públicas se da cuando las religiones inciden formalmente en decisiones de política pública, inmiscuyéndose abiertamente en tareas estatales con recursos públicos. Entre los ejemplos que recupera la autora para ilustrar esta dinámica están intervenciones sobre los gabinetes de los Ejecutivos; el diseño y veto de legislaciones, o la designación de jueces en el Poder Judicial.

El dato es relevante por el contexto histórico y político del país. A largo de su gestación, desarrollo y consolidación, el Estado mexicano ha sido incapaz de mantener con éxito la pretensión del monopolio de la coacción física legítima (Weber, 2014a, p. 185). Como argumenta Juan Espíndola (2004, pp. 71–74), su limitada capacidad infraestructural le imposibilita concentrar el poder e imponerlo sobre la sociedad, alejándolo del tipo ideal

weberiano. Si bien su autoridad no es despreciable, en el cumplimiento de sus funciones, ha tenido que negociar con diversos grupos sociales “oportunistas” e “insumisos”.

Junto a los empresarios, los grupos del narcotráfico y los medios de comunicación de masas, las iglesias —particularmente la mayoritaria— son identificadas en la literatura como uno de los principales poderes fácticos en el país (Lay-Arellano, 2013, p. 256; Trejo-Delarbre, 2013, p. 226). La iglesia católica, por ejemplo, gracias a sus 95 diócesis, cuenta con una cobertura territorial nacional con la cual atiende funciones de asistencia social que se traslapan con las responsabilidades del Estado. Su amplia red de organizaciones incluye casas de migrantes, asilos para ancianos, hospitales, orfanatos, dispensarios médicos, centros de rehabilitación de adicciones, albergues para enfermos de VIH, comedores públicos, entre otros (Conferencia del Episcopado Mexicano, 2017).

Como comenté en las conclusiones del capítulo uno, el actual Gobierno ha buscado aprovechar esta influencia y penetración territorial de las iglesias, emprendiendo modificaciones reglamentarias e invitándolas a participar en dos de sus políticas públicas: “Jóvenes construyendo el futuro” y la distribución de la “Cartilla Moral”. En sentido análogo, algunos actores evangélicos ya han aprovechado estas relaciones de colaboración para sus propios fines. Tal es el caso de Arturo Farela, líder de la Confraternidad Nacional de Iglesias Evangélicas. En agosto de 2019, este pastor señaló que empresas y negocios de fieles adscritos a alguna de las 7,000 iglesias afiliadas a su organización habrían brindado capacitación a 2,000 jóvenes como parte del programa del gobierno (Rivera, 2019). Algunos meses más tarde, el líder religioso fue captado en un video afirmando que, además de brindar formación para el empleo, el programa “Jóvenes construyendo el futuro” les permitiría enseñarles a los inscritos “una hora la palabra de Dios”. Ante la polémica, Farela se desdeciría aclarando que a lo que se refería es a que se enseñarían “principios y valores con la cartilla moral” (Carrera, 2019).

Cualquiera que sea el caso, estos hechos ilustran el tipo de dinámica que puede desarrollarse entre el Estado y las iglesias en un escenario de colaboración como el que manifiesta preferir la mayor parte de los entrevistados. Aún así, en las subsecuentes secciones presentaré algunos datos que permitirán profundizar en las motivaciones de los informantes para optar por tales escenarios.

Asimismo, incluí dos gráficos relacionados con el índice de “Legitimación religiosa de la vida pública”, también llamado de “Uso político de la religión”. Recordemos que en este constructo destacan los ítems de la dimensión “Cultura política” y que se obtuvo un valor

promedio de 2, correspondiente al rango de escenarios “Neutrales” o “Permeables”. Específicamente, se trata de preguntas sobre el uso de lenguaje religioso por parte de los gobernantes, así como de la creación de partidos políticos ligados a iglesias o religiones.³²

Como ya preveía en la introducción de este subapartado, la comunidad se divide en casi en partes iguales en torno a estas interrogantes.³³ El dato estadístico es respaldado por la actitud ambivalente que casi todos los informantes de la fase cualitativa —salvo uno— presentan en este tipo de asuntos. En general, la cautela está dada porque los entrevistados dudan de la autenticidad de las intenciones de los políticos en su relación con la religión. Algo en lo que coinciden seis de los siete entrevistados es el temor a ser “utilizados” para intereses personales:

[...] nos da tristeza porque vemos como se utiliza algo que para nosotros es muy importante, sagrado, como la religión, la liturgia para un bien personal. Sí, nos pone tristes, obviamente, porque nosotros lo que queremos es que nos usen, no para un beneficio nuestro, sino para los demás. Como dice la Biblia, ¿no? Para el prójimo, pero con platicábamos hace ratito, a veces se usa la Iglesia no para un beneficio del prójimo, sino de específicamente una persona.

Ahora bien, aunque existe dicho recelo, los congregantes no dejan de permitir la vinculación con políticos o su presencia durante periodos electorales:

En Filadelfia, nosotros no buscamos tanto a las autoridades; las autoridades nos buscan a nosotros. [...] Hay muchas iglesias [...] que dicen a lo mejor si yo apoyo a esta persona, consigo un terreno o no sé, me apoya con desayuno. No sé. Nosotros realmente [...] toda la estructura económica y toda la estructura de economía, de edificio, de todo, todo, gracias a Dios, hijo, no nos hemos comprometido con nadie. Ha sido de parte de la misma Iglesia. De manera que nosotros no tenemos un compromiso con un político o un partido. Ahí es donde te digo, [...] que realmente los candidatos y políticos [...] al ver el trabajo de la Iglesia, dicen a mí me interesa ir ahí. Inclusive te voy a decir la verdad. Muchos lo utilizan como plataforma. En donde me mandan una carta: Oye, [...] qué trabajo tan tremendo y me gustaría conocer tus instalaciones para ver si te podemos dar; pero soy muy claro que yo les digo mira por tu interés; mí me gustaría que conocieras la Iglesia, pero más bien para que nosotros, como Iglesia, pudiéramos bendecirte a ti. Es decir, no es ver qué me das tú, sino que si tú vienes a la iglesia, seguramente nosotros te vamos a dar algo a ti, o algo espiritual o apoyo, que de pronto vamos a barrer ahora la iglesia, vámonos a barrer, nos toca barrer. Me explico. Y han ido varias personas hasta la iglesia, hijo. Pero yo soy muy claro con la iglesia y les digo esta persona quiere venir a conocer la Iglesia. Él nos va a hablar de sus proyectos, pero nosotros lo que vamos a hacer es orar por él. Y decirle que, si queda como candidato, va a tener

³² En México, el artículo 130 constitucional (Cf. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Texto vigente*, 2020) y el artículo 14 de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2015) impiden que los ministros de culto y las iglesias formen partidos políticos.

³³ Hernández et al. (2016) habían encontrado proporciones notablemente menores entre los evangélicos para su ítem sobre participación de las religiones en la política electoral (24%) y para el de uso de símbolos o elementos religiosos para ganar votos (9.7%).

nuestras oraciones y nuestro apoyo espiritual, pero nunca un compromiso de parte de nosotros con él.

¿Cómo entender que, pese a la sospecha, se permita la vinculación de tales actores con la iglesia, en particular, y con la religión en general? Una posible explicación está dada por el beneficio que la Iglesia supone que su mensaje representa para la totalidad de la sociedad. Recordemos que, de acuerdo con Guamán (2018, p. 188), la ética política de los evangélicos está supeditada a su función evangelizadora. Asimismo, esta actitud coincide con la intención del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios de “bendecir a México con la superación integral que acarrea la predicación del evangelio” (s/f-b), lo cual se refleja en las declaraciones de los siete entrevistados de la fase cualitativa. Por ejemplo, uno de los informantes explica lo siguiente:

El primer estatuto, el primer Mitzvá, establece "Amarás a Dios con todo tu corazón y a tu prójimo, como a ti mismo". Amar, amar es buscar hacer el bien. El primer bien para entender es Jesucristo, porque entonces ya entiendes cuál es el propósito de tu vida [...] Entonces, el objetivo de mi vida es amar a Dios. Lo entiendo, lo conozco y ahora voy y ayudo. Entonces hay muchas áreas en las que el cristiano puede ayudar y contribuir a la sociedad. Si estamos viendo que mucha gente, que ha tenido impacto social, esto tiene que ver con su pensamiento judío o cristiano. Es que allí está. Cuando entiendes esto, nosotros deberíamos aportar. Debemos, no podemos; para mí es un deber aportar a la sociedad.

El mismo entrevistado refiere que tuvo “hijos para eso; para que entendieran que su vocación es ayudar a México. En este espacio pequeñito que nos ha tocado, porque hay cientos de áreas, miles de ellas, que hay que reconciliar con Dios por medio de Jesucristo”. Otro informante más explica que...

[...] haciendo una analogía, no, es como si yo tuviera o hubiera descubierto la vacuna para el COVID, y yo le dijera al gobierno ‘aquí la tengo; mándame; úsame; yo lo hago’. Pero lo que pasa es que obviamente mi COVID, lo que para mí es COVID, para el Gobierno no. No sé si me doy a entender.

Esta ambivalencia, así como el interés por incidir en problemas sociales son de sumo interés tanto en términos teóricos como históricos. Como expuse en el segundo capítulo, autores como Guamán (2018, p. 188), Pérez-Guadalupe (2018, p. 29), y Schäfer (1995, p. 68) refieren que, a diferencia de las politizadas iglesias neopentecostales, los grupos pentecostales —como el aquí estudiado— tienden a la “huelga social”; esto es, hacia un alejamiento de cuestiones mundanas. Dicho desinterés estaría dado por su creencia en la inminente segunda llegada de Cristo.

En este sentido, estos hallazgos podrían interpretarse, cuando menos, en dos sentidos. Primero, alguien podría verlos como un cuestionamiento al estado del arte sobre las actitudes políticas de estos grupos. Otra manera de entenderlos es a partir de la advertencia de Oro (2018, pp. 413–414), quien nos recuerda que las distinciones entre los grupos pentecostales y neopentecostales, más que tajantes, son fluidas.

De hecho, el mismo autor refiere que hay dos principales motivaciones en las iglesias pentecostales para inmiscuirse en lo político: la primera sería de tipo “simbólico” y consistiría en una intención de “purificar la política, vista como algo desmoralizado debido a la presencia de ‘demonios’, que son los causantes de las actitudes inmorales de muchos políticos, tales como corrupción y desvío de dinero público”. La segunda razón sería de orden “práctico” y consistiría en “defender en los parlamentos los intereses de las propias Iglesias y establecer relaciones con el poder público para asegurarles beneficios como apoyo programas y proyectos sociales y concesiones de emisoras de radio y televisión” (p. 418).

Además, en un sentido histórico, los hallazgos también pueden interpretarse a la luz de las consideraciones de Ávila-Arteaga (2008, p. 31) y Martínez-García (2000, p. 51). Recordemos que ambos autores afirman que, desde la reforma de 1992 a las relaciones entre el Estado y las iglesias, se desató un fuerte debate al interior de las iglesias evangélicas sobre si debían participar o no en cuestiones públicas. Aunado al crecimiento de los evangélicos en el país, este factor contextual habría influido en la modificación de la actitud de algunos líderes religiosos hacia la política. Esta discusión —de la que, al parecer, forma parte la iglesia estudiada— prevalece hasta nuestros días, y se acentúa por el progresivo estrechamiento de relaciones que los políticos del país han mostrado con las iglesias evangélicas.

Al respecto, dos de los informantes reconocen la existencia de un cambio de actitud con respecto de los problemas sociales y lo atribuyen a tres causas: 1) a los poderes que les otorga contar con una personalidad jurídica; 2) a un cambio generacional, y 3) al interés de los políticos derivados de su crecimiento numérico. Por ejemplo, un entrevistado afirma que “[A partir de la reforma de 1992] sí se ha modificado [la actitud], porque si nos da derecho a hablar y a opinar”. En otro punto añade: “Nuestra voz se debe escuchar. Tenemos derecho a que seamos escuchados, porque tenemos un registro constitutivo. Tenemos derecho a hablar”.

El otro informante complementa este apunte diciendo que la personalidad jurídica “nos beneficia mucho porque tenemos enfoque y posibilidad de toma de decisiones”. También

asegura que “cualquiera que es pastor o líder conoce de esa ese gran cisma o esa gran, ese gran cambio” que representó la reforma del 92.

Sobre el cambio generacional, uno de estos entrevistados afirma que “La gente de mi generación no lo entiende. El cristianismo va más allá de estar en un Iglesia de cuatro paredes”.

El otro informante complementa:

[...] la iglesia del siglo anterior era dentro de sus cuatro paredes y liturgia, liturgia, liturgia, liturgia, liturgia, aunque afuera esté la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial, se caiga el muro de Berlín. En el siglo anterior la Iglesia era liturgia, liturgia, liturgia y yo creo que la Iglesia hoy, trascendente, es la que trata de ayudar en ese cambio de la sociedad, ayudar a orientar ese cambio en la sociedad.

Finalmente, los dos reconocen que el crecimiento numérico ha incidido tanto en su actitud hacia los asuntos públicos, como en la de los políticos hacia ellos. Así, un informante explica: “Somos ya bastantes iglesias de ‘Asambleas de Dios’; somos un gran número. Entonces, esto nos ha dado el poder de defender nuestro punto de vista”. Por su parte, el otro entrevistado comenta lo siguiente:

Yo creo que ellos [los políticos] empiezan a acercarse desde el momento en que ven cantidad de gente en la iglesia. No, no, si ellos se hubieran acercado cuando los perros nos correteaban a mi esposa y a mí, a quien no teníamos donde pasar la noche, otra cosa sería [...] Empezaron a voltear a ver hacia la iglesia cuando la iglesia ya estaba en expansión.

Esta información resulta trascendente pues coincide con una advertencia compartida por autores como Algranti (2006, pp. 161–162), Blancarte (2008b, pp. 36; 41), Pérez-Guadalupe (2018, pp. 88–89) y Torres (2018); a saber, el interés de los políticos por acercarse a las organizaciones religiosas ante la crisis de legitimidad de las instituciones públicas en la región.

Como último punto de este subapartado, comentaré el gráfico utilizado para ejemplificar el índice de “Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos”. Una vez más, este constructo reflejó un valor que cae en rango “algo confesional”. De ahí que considere no solo que mantiene la tendencia a un debilitamiento del principio de autonomía entre el Estado y las religiones, sino que, presumiblemente, atenta contra el principio de trato igualitario y no discriminatorio. Y es que, para los ítems sobre respeto a la comunidad LGTTTIQ, despenalización del aborto y aprobación de matrimonios igualitarios más del 90% de los entrevistados se decantaron por los escenarios de respuesta religiosos y permeables. De hecho, cuando menos el 70% lo hizo por

las opciones religiosas donde las decisiones del gobierno sobre estos temas deben ser consultadas con las iglesias y los líderes religiosos.

Estos resultados coinciden con las aseveraciones de Pérez-Guadalupe (2018, p. 87) sobre la identificación de las iglesias evangélicas con una agenda política pródiga y en defensa de la familia tradicional. Si bien estas ideas son principalmente impulsadas por grupos neopentecostales, logran unificar a diversas iglesias cristianas, tanto de corte evangélico como católico. Este punto de convergencia entre denominaciones lo reconoció uno de los entrevistados en la fase cualitativa cuando se le preguntó qué importancia debería darle el Gobierno en estos debates a la opinión que tienen las iglesias:

Pues mira, la verdad, yo siento que sí se debería tomar como ese punto central, ¿no? donde se hiciera un estudio. Porque, si te das cuenta, en la mayoría de las religiones, un solo tema en específico, lo que es el aborto, siento que ni como católicos, ni como Testigos de Jehová, ni como cristianos está bien en su religión. Entonces yo siento que sí se debería hacer realmente como un estudio, ¿no?... de tomar más opiniones para realmente llegar a un buen resultado.

De momento, los resultados presentados en este subapartado ya permiten prefigurar el tipo de régimen que, por la relación entre el Estado y las iglesias, pretenden los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Con respecto de los tres principios sobre los que se sostiene la laicidad, se ha visto una tendencia a acentuar la libertad religiosa y a debilitar la separación Estado-iglesias. Con respecto al trato igualitario y no discriminatorio, hay datos más ambivalentes. Al tiempo que se defiende mayoritariamente el reconocimiento universal de derechos y libertades sin importar la fe, se condiciona a lo que opinen las iglesias el tratamiento gubernamental de políticas de género y de derechos sexuales y reproductivos.

Asimismo, los datos recabados permiten proponer que la comunidad se divide entre un marco jurídico pluralista y uno de religión oficiosa. En este rubro, también se observa un alejamiento del polo juridicionalista de la clasificación de Poulat, y un acercamiento más hacia el lado ultraliberal del eje. Además, se observa una predilección por escenarios de políticas públicas religiosas y permeables. Finalmente, la ambivalencia sobre la cultura política de los gobernantes me lleva a postular que la comunidad se orienta hacia una alternativa permeable.

Ahora bien, uno de los objetivos de esta investigación es captar los matices y la diversidad interna de la comunidad religiosa sobre sus pretensiones de relación con el Estado. De ahí que, para refinar la respuesta a la pregunta de investigación, en los siguientes subapartados realizaré una exposición de los rasgos distintivos de cada uno de los clúster generados.

3.2 Resultados del clúster 1

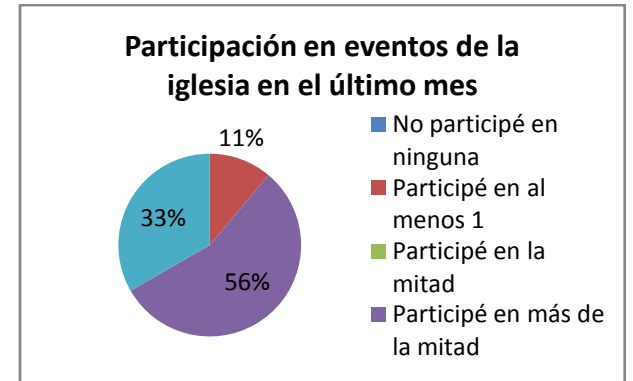
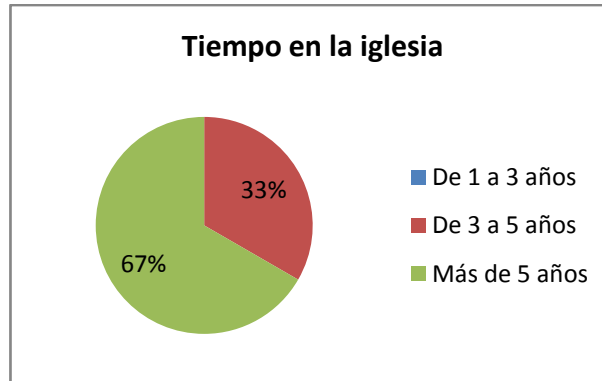
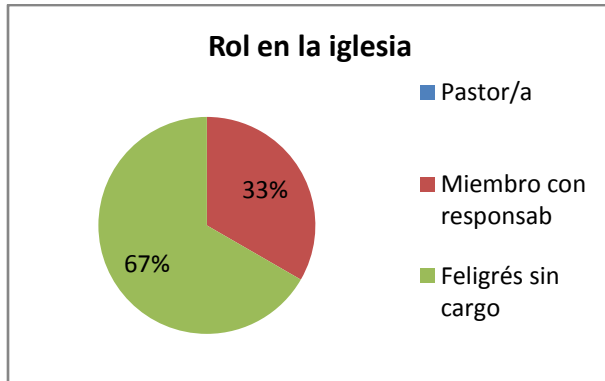
Antes de proceder con el análisis del clúster 1, vale la pena hacer algunas aclaraciones metodológicas. Como he comentado, el propósito de particionar en conglomerados los datos recabados mediante el sondeo fue el de desarrollar una tipología de regímenes de confesionalidad y de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. En subapartados anteriores expliqué que para formar los taxones de este ejercicio iba a recurrir a la estrategia que McKinney (1968) denomina como tipos extraídos, por la cual se utilizan como criterios distintivos los rasgos que resaltan en los valores promedio.

Ahora bien, esto no significa que los datos cuantitativos, en sí mismos, constituyan los tipos, sino que los tipos se proponen a partir de la interpretación teórica de dichos datos. Y es que lo que diferencia a las tipologías de otras formas de clasificación es que su identificación de multidimensionalidad está orientada conceptualmente —si bien pueden gozar de una base empírica— (Urbina & Bárcena, 2019, p. 90).

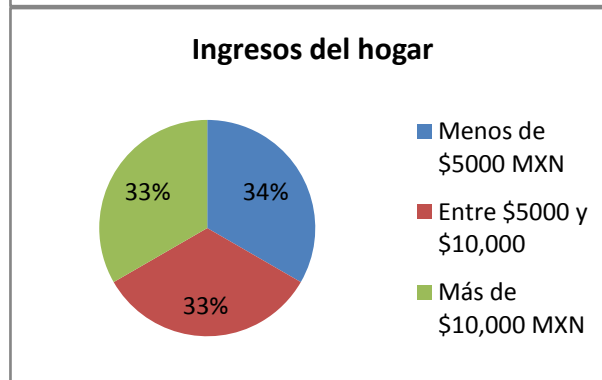
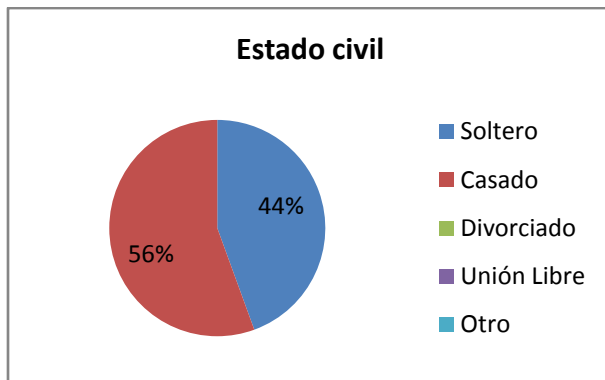
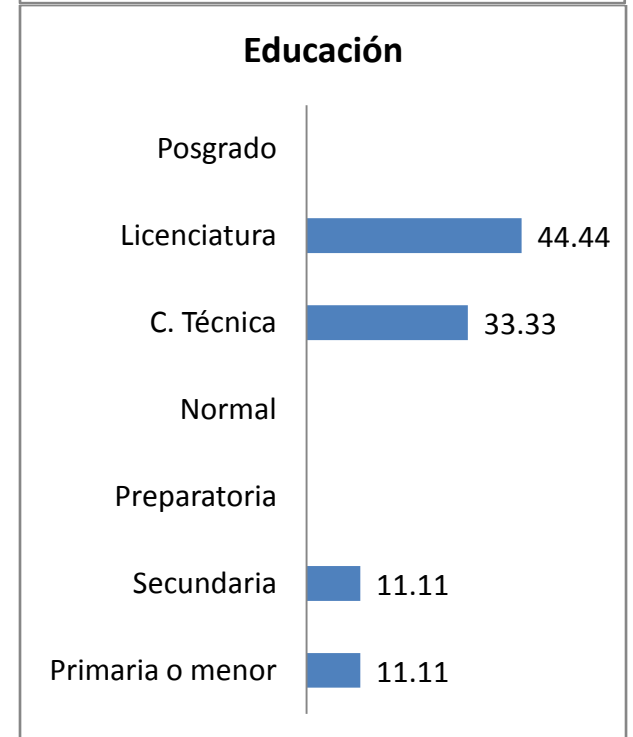
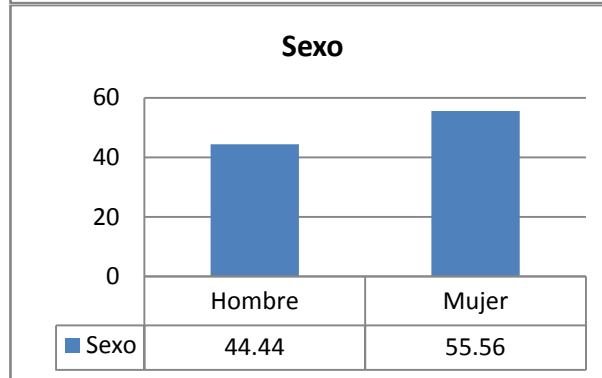
Hago esta aclaración porque, tras haber analizado con detenimiento los datos cuantitativos y cualitativos recabados para interpretar los conglomerados, percibí que las posiciones de los integrantes de los clúster 1, 3 y 4 son menos nítidas y más contradictorias —en un sentido teórico— que las de los subconjuntos 2 y 5. En ese sentido, podría argüirse que una partición a dos clúster era más adecuada que la división elegida a cinco grupos. Como expongo en el subapartado de la fase cuantitativa del Apéndice 1, así lo indican los índices Calinski-Harabsz y Duda-Hart para la determinación del número óptimo de conglomerados.

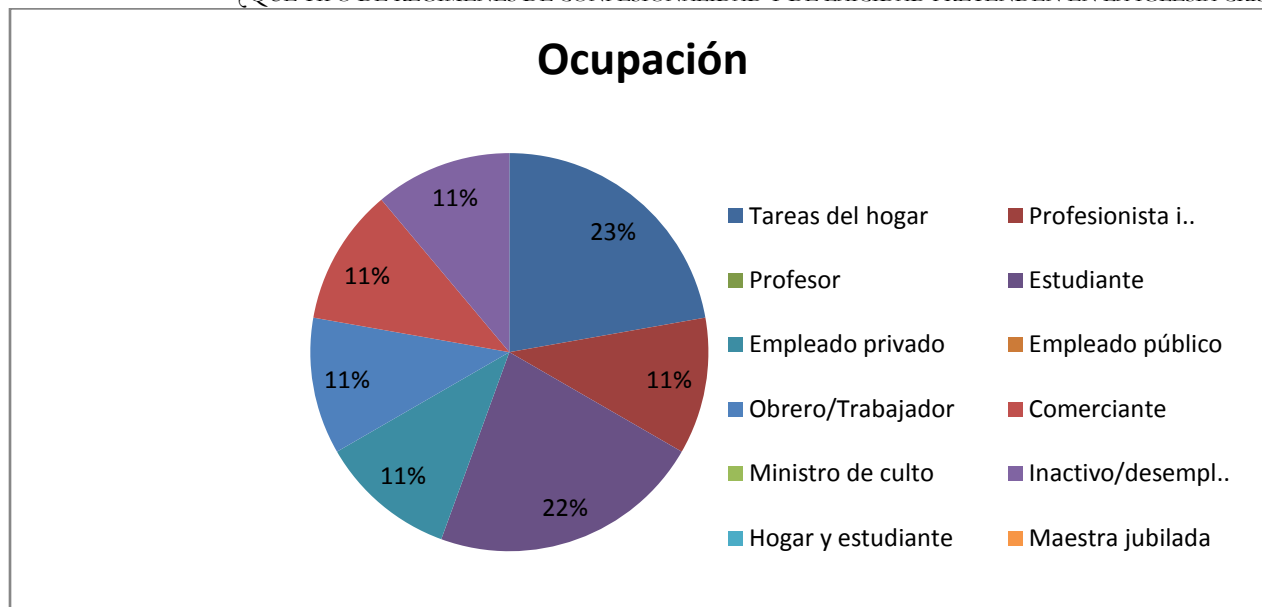
No obstante, la decisión del arreglo a cinco subconjuntos fue útil tanto en un sentido teórico como metodológico. Teórico, porque, como comenté en la introducción al referir a Berger (2016), en materia de secularización, los creyentes pueden desarrollar interpretaciones preteóricas que armonicen su conciencia religiosa con elementos propios de una cultura secular. Si bien sus visiones pueden contravenir entramados teóricos sólidos y congruentes, una aproximación fenomenológica a la realidad de las personas religiosas en los contextos modernos evidencia una construcción copulativa fluida entre lo secular y lo sagrado.³⁴ Ahora bien, la utilidad metodológica está dada en que, al aislar a los miembros de los conglomerados 1, 3 y 4, los rasgos distintivos de los clúster 2 y 5 cobraron mayor nitidez.

³⁴ De hecho, cabe destacar que —diferencia de lo que ocurre con los integrantes de los conglomerados 2 y 5— los entrevistados de los clúster 1 y 3 no desempeñan funciones teorizantes o de definición oficial de la realidad ni en la Iglesia Cristiana Filadelfia ni en sus ocupaciones privadas. Asimismo, reportan indicios de menor involucramiento con su comunidad religiosa. Esta información puede consultarse a detalle en el Anexo 5 del presente documento.



- ### Edad
- Media: 38
 - Desviación estándar: 12.2
 - Rango: 38





- Tamaño del subgrupo**
- n=9
 - Proporción con respecto del total de la muestra: 16.9%

Nota. Elaboración propia.

Tabla 8.
Valores promedio del clúster 1 para los índices construidos

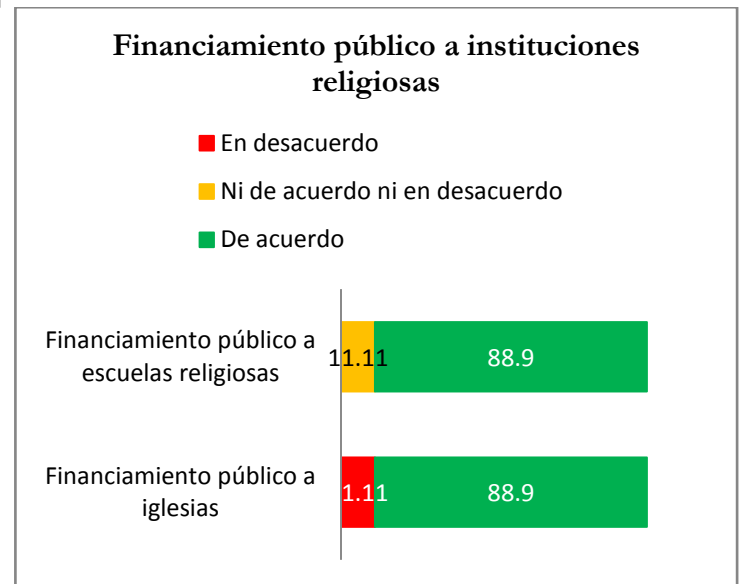
	Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley	Legitimación religiosa de la vida pública	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia.	Influencia de actores religiosos en políticas públicas	Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos
General	1.562071	2.002868	1.422642	1.376011	1.528302	1.383417
Grupo 1	1.666667	2.300654	1.155556	1.714286	2.111111	1.547721
Significado de la escala de color						
Más confesional (1 std<x<1.33)	Algo confesional (1.34 std<x<1.67)	Neutral/Permeable (1.68 std<x<2.34)	Algo secular (2.34<x<2.67)	Más secular (2.67<x<3)		

Nota. Elaboración propia.

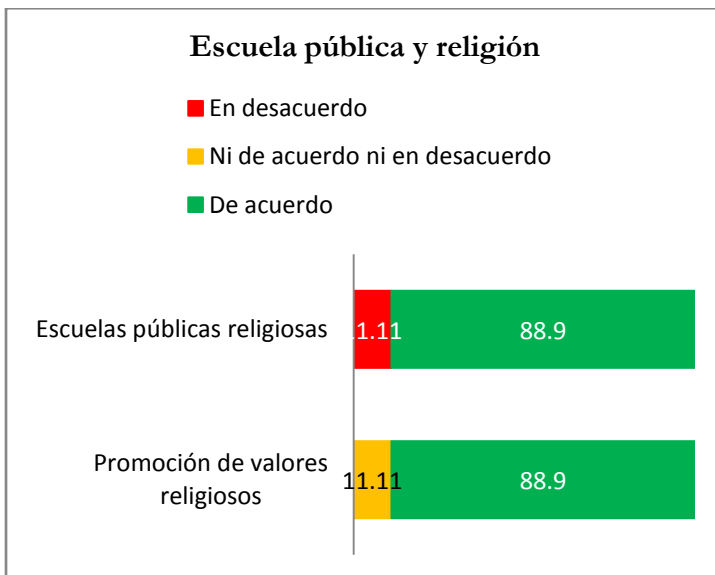


“Pues yo siento que si nos ponemos en un punto central debería ser respeto a todas las religiones, ¿no? Porque tú me podrás decir que yo profeso la religión de Testigos de Jehová. Un ejemplo. Entonces yo como presidente, como la ley que debo respetar a ti porque son tus creencias, es tu punto de vista. Entonces sí, siento que sí debería ser un respeto hacia todas”,

“No sé si tengas la oportunidad de conocer Filadelfia, pero se trató mucho de buscar el apoyo del presidente municipal de aquí, Zumpango [...] para terminar un área de construcción de la iglesia. Se han donado lonas; se han donado muchas cosas. Yo siento que está bien porque muchas veces las iglesias no tienen sostén económico de otros lados, no. Me gusta mucho esa idea de que los políticos tengan esa manera de pensar, de ayudar a las iglesias”.

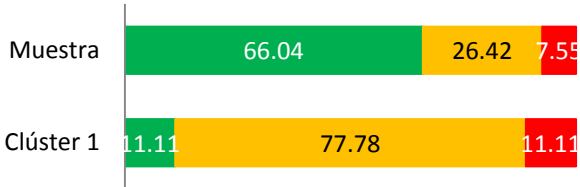


Fíjate que yo asistí de chiquito a un kínder que nos impartía religión católica. Entonces la verdad yo no estoy a favor de que las escuelas vayan de la mano tanto de Dios. Sí los valores y siento que deberían ser como más reforzados, pero siento que la religión no, porque [...] tú qué sabes si los papás de ese niño no practican otra religión; entonces, como niño, pues sí te empiezas a traumar y a confundirte. No sabes qué es lo bueno y qué es lo malo.



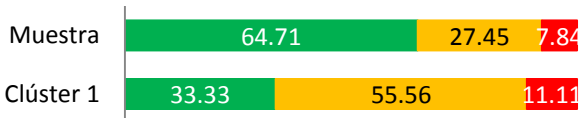
Censura gubernamental de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos

- 1. Que sea necesario que el gobierno consulte a iglesias para decidir este tema.
- 2. Que quede a discreción del gobierno consultar iglesias para decidir este tema.
- 3. Que el gobierno no consulte a iglesias para decidir este tema.



Censura gubernamental de actividades de docencia, investigación o divulgación científica por motivos religiosos

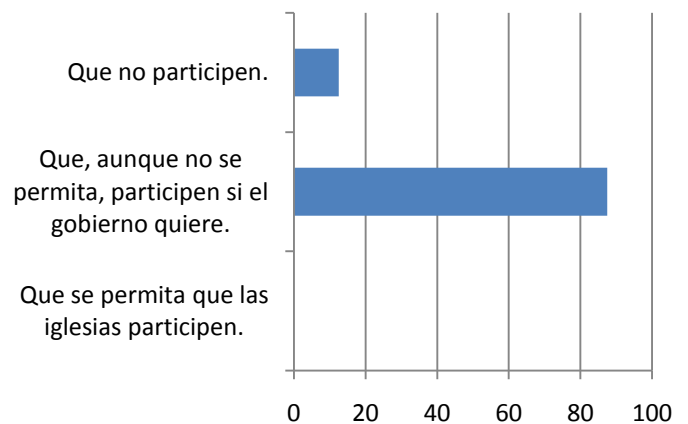
- 1. Que sea necesario que el gobierno consulte a iglesias para decidir este tema.
- 2. Que quede a discreción del gobierno consultar iglesias para decidir este tema.
- 3. Que el gobierno no consulte a iglesias para decidir este tema.



“Políticamente hablando, en el ámbito de la música, a mí sí me gustaría que existiera una sociedad que realmente revisara las canciones que salen. A lo que existe; a que salieran en los medios. Siento que deberían ser revisadas, porque tan solo escuchar la primera canción que salga en el radio o si no hablan de sexo, hablan de puras cositas bien feas. Entonces, yo siento que ya se perdió, como esa cultura de la música romántica, de la música bonita, de letra. Entonces sí me ha tocado escuchar varias canciones que luego sí tratan de ofender religiones. Entonces, sí, siento que sería un buen punto de que sí se sancionara esa parte”.

“[Sobre la posibilidad de que los gobernantes hagan alianzas con las iglesias para desarrollar políticas públicas] Siento que si lo hacen por un bien que realmente se ve reflejado [...] siento que estaría bien, ¿no? Pero si realmente no hacen nada más para pura campaña y digan ‘Ay sí, ya se hizo’, pero realmente no hubo beneficiados, pues sí no está padre”.

Sobre la posibilidad de que las iglesias participen en políticas públicas, usted prefiere que...



Nota. Elaboración propia.

Los datos cuantitativos del clúster 1 ya nos arrojan una idea sobre la relativa indefinición de sus integrantes en torno al tipo de relación que pretenden que exista entre las iglesias y el Estado. En primera instancia, sus valores reportados para tres índices —los de derechos, libertades y trato igualitario; legitimación religiosa de la vida pública, e influencia de actores religiosos en políticas de género y de derechos sexuales y reproductivos— se ubican en el mismo rango que los de la muestra. Empero, el conglomerado presenta opciones de respuesta “más confesionales” en los ítems sobre “Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos”, y un tanto menos integristas —aunque aún lejos del polo de lo “secular”— para los constructos de “Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia” y de “Influencia de actores religiosos en políticas públicas”.

Asimismo, vale la pena comentar que, por sus distancias euclidianas, este conglomerado se acerca más al clúster 2 que al 5 (lo cual se aprecia con claridad en el Gráfico 17 localizado en el Apéndice 1). De hecho, recordando lo que recién mencioné sobre una posible partición de la muestra a dos conglomerados y no a cinco grupos, este subconjunto podría considerarse como una variante del clúster 2, al igual que el 3 y el 4, pero con posiciones ligeramente menos “confesionales” en los cuatro últimos índices mostrados en la Tabla 8.

Ahora bien, los datos cualitativos recabados para este conglomerado también evidencian que en este subconjunto no hay posicionamientos tan claros sobre el fenómeno de interés. En algunos casos, las declaraciones del entrevistado seleccionado como representante del clúster se muestran ambivalentes o, incluso, diferentes a las posiciones mayoritarias de su conglomerado para algunos ítems específicos (como ocurre en las preguntas sobre escuela pública y religión, o las relativas a la censura a obras de arte por motivos religiosos). Si bien las declaraciones del informante no entran en abierta contradicción con los datos estadísticos, cuando menos no abonan a acentuar los rasgos distintivos del conglomerado. Dicho lo anterior, procederé a comentar brevemente algunos de los resultados obtenidos.

En primera instancia, se aprecia que en este clúster se mantiene la inclinación a defender un reconocimiento universal de derechos y libertades sin importar las preferencias religiosas. De hecho, la totalidad de los entrevistados se muestra favorable a tal escenario. Así, en este conglomerado también se acentúa el principio de libertad religiosa sobre el que se sostiene la laicidad (*Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI*, 2005, p. 154; Milot, 2009, p. 17).

En cuanto al índice de “Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos”, el subconjunto arroja resultados que caen en el rango de lo “más confesional”. De ahí que, para ilustrar este rasgo del conglomerado, resulta útil referir a las preguntas sobre el financiamiento público a instituciones religiosas. Los datos estadísticos muestran que casi la totalidad de los integrantes de este subgrupo están a favor de que se otorguen recursos públicos a iglesias y escuelas religiosas. De hecho, la persona entrevistada en la fase cualitativa afirma con beneplácito que han existido acercamientos y donaciones por parte de actores políticos locales hacia la Iglesia Cristiana Filadelfia. Sus declaraciones coinciden con lo que Oro (2018, p. 418) califica como motivaciones “prácticas” de los pentecostales para relacionarse con la política, las cuales fueron referidas en el análisis de los resultados generales de la muestra.

Al respecto, vale la pena comentar que el artículo 130 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (2020) reconoce el “principio histórico de la separación del Estado y las iglesias”. No obstante, algunos legisladores han señalado que no hay disposiciones reglamentarias que impidan explícitamente a los servidores públicos “evitar un destino o utilización con fines religiosos de los recursos que le son encomendados para el desempeño de sus funciones” (Tagle et al., 2016, p. 11). Como el caso aquí descrito ejemplifica, tales lagunas legales parecen ser aprovechadas por los actores políticos para sus propios intereses. Recordemos que autores como Bernardo Barranco afirman que existe una tendencia en México por la cual la “impostura religiosa de los candidatos y actores políticos ha venido creciendo” (Barranco Villafán & Blancarte, 2019, p. 128).

A esto se suma lo que Hernández-Vicencio (2019) describe como un “ejercicio diferenciado de la laicidad en el territorio nacional, un problema añejo que, más allá de las leyes, involucra a la cultura política de las distintas entidades”. Según la misma autora, de esta circunstancia se ha aprovechado una coalición conservadora para impulsar a nivel local posicionamientos e iniciativas que desafían el marco jurídico de la laicidad en México. Asimismo, estas prácticas son, en su consideración, parte de una confrontación jurídica y política en la que la sociedad mexicana y las instituciones de los diferentes órdenes de gobierno se enfrascan para instrumentalizar “conceptos como libertad religiosa y libertad de conciencia en el ejercicio de gobierno”.

Como ya mencioné, en los reactivos sobre influencia de actores religiosos en educación arte y ciencia, se obtuvo información que evidencia una menor claridad en los

posicionamientos del conglomerado para las relaciones entre el Estado y las iglesias —al menos en comparación con los clúster 2 y 5—. Así, los datos estadísticos reflejan mayor afinidad hacia la inserción de lo religioso en las escuelas públicas; empero, por una experiencia personal, el informante de la fase cualitativa se muestra totalmente contrario a que se imparta educación religiosa en estos planteles. Asimismo, mientras que se supondría que en este subconjunto habría mayor ambigüedad en términos de la censura a proyectos científicos o artísticos por motivos religiosos, el entrevistado manifiesta que “sería un buen punto que sí se sancionara” las canciones que “tratan de ofender a las religiones”. Particularmente, muestra su rechazo hacia piezas musicales que “si no hablan de sexo, hablan de puras cositas bien feas”. Esta actitud es preponderante en la muestra, y coincide con la moral rigorista que Bastian (2018, p. 503) considera típica de las iglesias pentecostales.

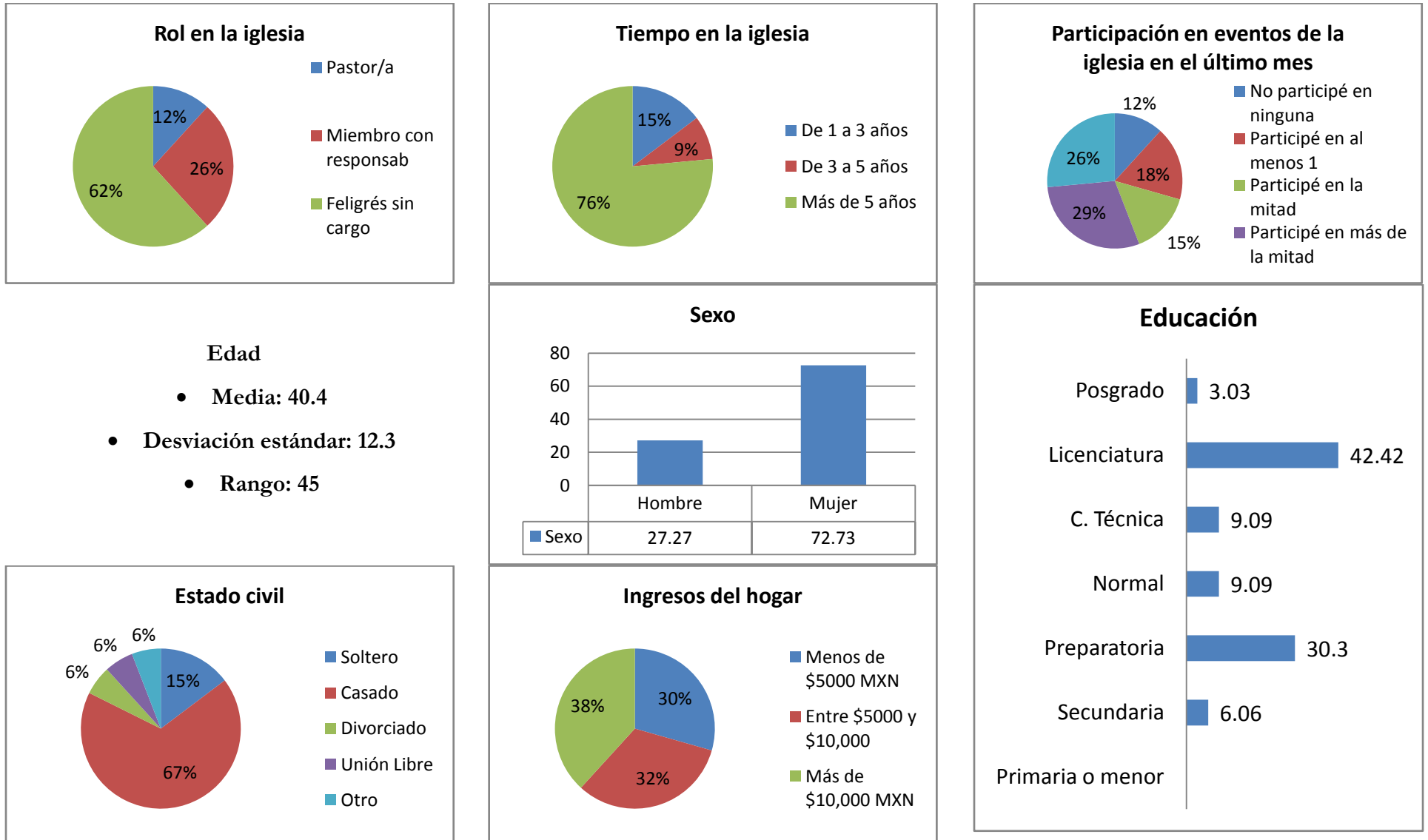
Finalmente, en el índice sobre políticas públicas el conglomerado arrojó un valor que cae en el rango de los escenarios permeables; es decir, aquellos donde no está formalmente permitida la consideración de perspectivas o la participación de representantes de ninguna comunidad religiosa durante los procesos de formulación o implementación de políticas públicas, pero donde, en los hechos, llega a ocurrir. Así lo manifiestan casi 90% de los integrantes de este subconjunto, incluyendo al informante de la fase cualitativa, quien acepta las alianzas entre Gobierno e iglesias en función de la autenticidad en las intenciones de los políticos. Como se verá más adelante, salvo por el clúster 5, esta tendencia a desdibujar la separación formal entre Estado e iglesias se mantiene en el resto de los conglomerados.

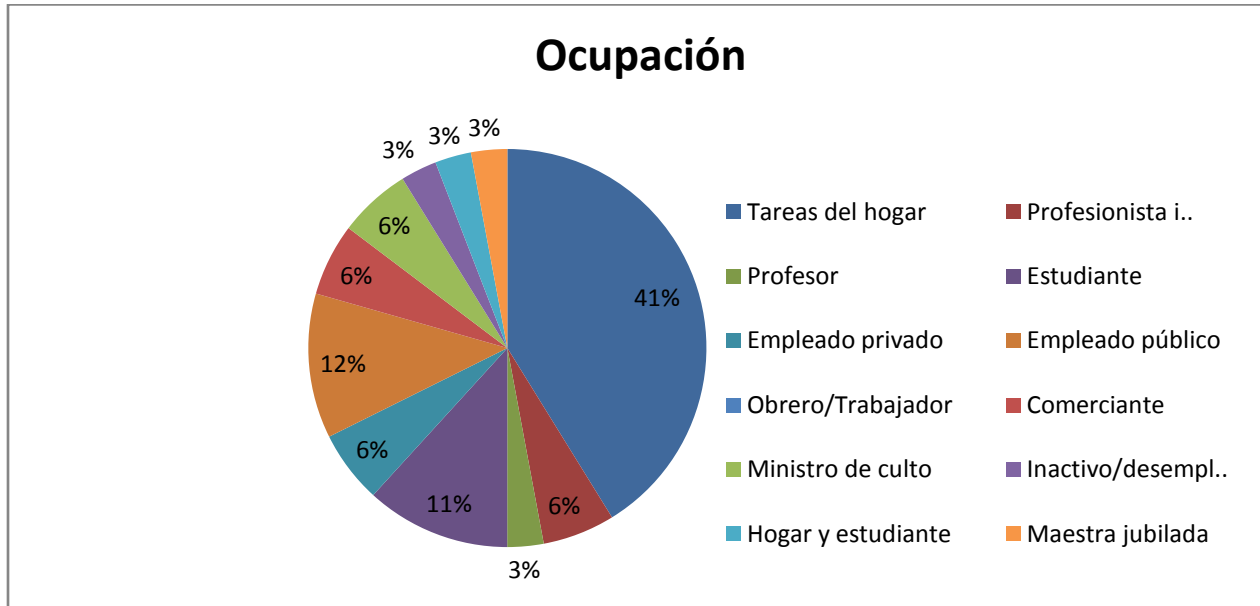
Con base en toda la información hasta ahora presentada, considero que el clúster 1 no ofrece información que permita caracterizar con nitidez y sentido teórico el tipo de régimen que, por la relación entre el Estado y las iglesias, pretenden los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Esta ambivalencia se observa, por un lado, en el acercamiento en algunos índices al polo confesional y en otros al secular; por el otro, se deja ver en las declaraciones del informante de la fase cualitativa, las cuales, lejos de acentuar los rasgos distintivos del conglomerado, los diluyen. Por último, debo mencionar que considero que a este subconjunto pueden aplicársele las mismas apreciaciones que delinee para la totalidad de la muestra en términos del marco jurídico, las políticas públicas, la cultura política y los tres principios que sostienen a la laicidad.

3.3 Entre la teocracia y el pluriconfesionalismo: resultados del clúster 2

Gráfico 8.

Caracterización del clúster 2





Nota. Elaboración propia.

Tamaño del subgrupo

- n=34
- Proporción con respecto del total de la muestra: 64.15%

Tabla 9.

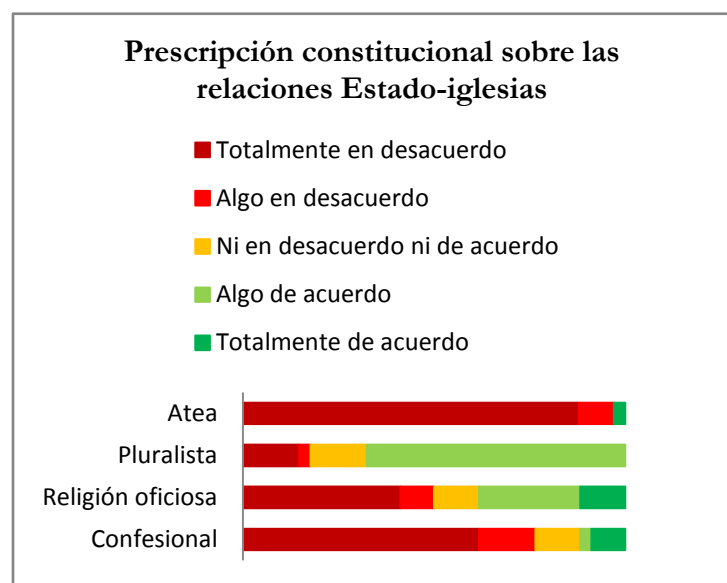
Valores promedio del clúster 2 para los índices construidos

	Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley	Legitimación religiosa de la vida pública	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia.	Influencia de actores religiosos en políticas públicas	Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos
General	1.562071	2.002868	1.422642	1.376011	1.528302	1.383417
Grupo 2	1.480949	1.842582	1.276471	1.153361	1.294118	1.226656
Significado de la escala de color						
Más confesional (1 std < x < 1.33)	Algo confesional (1.34 std < x < 1.67)	Neutral/Permeable (1.68 std < x < 2.34)		Algo secular (2.34 < x < 2.67)	Más secular (2.67 < x < 3)	

Nota. Elaboración propia.

Gráfico 9.

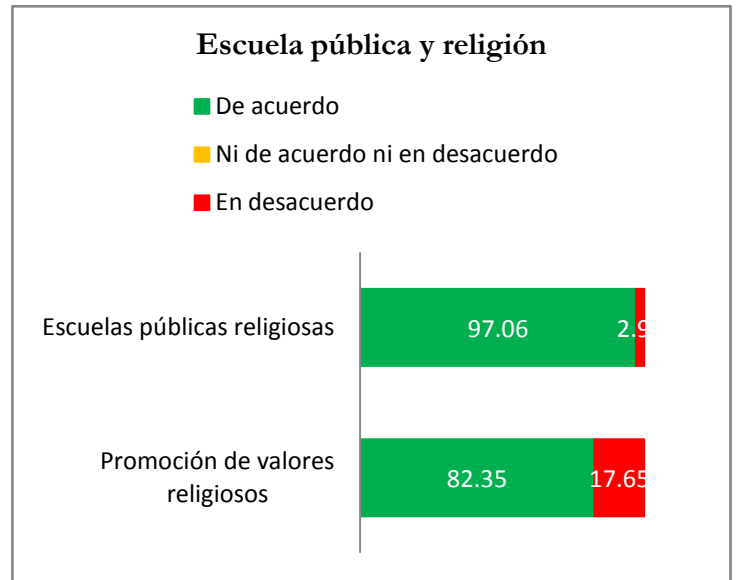
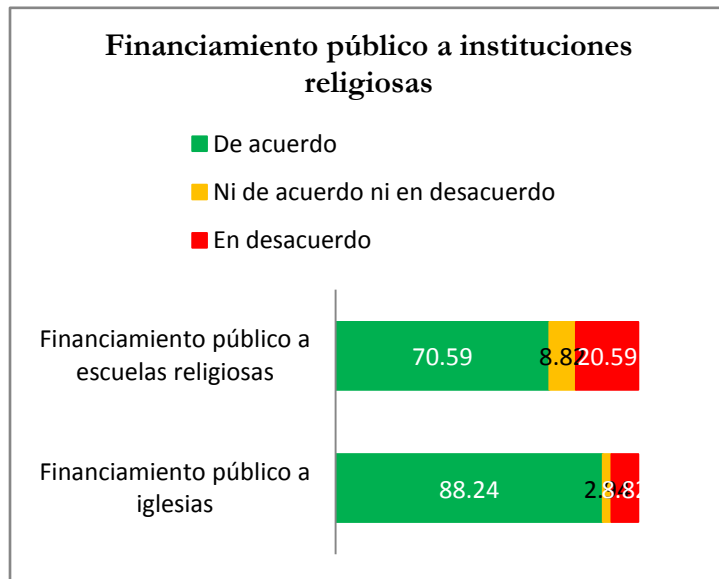
Resumen de resultados de clúster 2



“El gobierno que Dios estableció con la teocracia era el rey; era un consejero; era un sacerdote. Los jueces siempre le preguntaban a Dios; eran los consejeros del rey y, en esa relación que también el rey debería de tener con Dios, este tenía que escribir a mano todo el contenido de la Torá. Estos son los 5 libros, porque la, la esencia de la Torá, de la ley, es el cuidado de Dios; es la protección de Dios; es el gobierno de Dios sobre el pueblo de Israel. Y de ahí podemos tomar ese modelo. Yo [...] creo en que hay una bisagra, una bisagra histórica. El Antiguo Testamento y Nuevo Testamento se llama Jesucristo. Entonces, la Iglesia no puede ejercer (me refiero a los pastores, a todos estos ministerios que están en el gobierno), pero si pueden fungir de consejeros. Definitivamente yo abogaría por algo así y porque para mí es el modelo”.

CAPÍTULO TRES

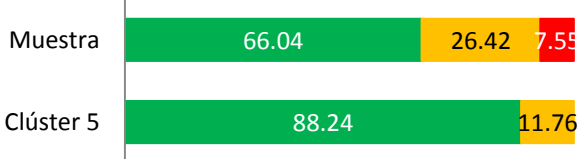
“He visto un sinfín de noticias y así son claros en los EE.UU., donde dicen hemos sacado a la Biblia de los salones y hemos estado permitiendo mucha violencia, ¿no? O sea, sacamos a Dios de las iglesias, entonces hoy tenemos una violencia activa, una violencia mayor [...] Entonces, ¿qué consecuencias tenemos con una educación laica? Pues que estos valores están excluidos de la escuela. Incluso ya hasta sacaron el Civismo, donde podíamos quizás meternos un poquito y ya está fuera el civismo. Y bueno, estas son las consecuencias. Tenemos una sociedad liberal [...] que hace lo que mejor le conviene. Entonces esas son las consecuencias”.



“Bueno, yo digo que depende de qué proyecto sea. Porque, bueno, un proyecto incluye también ciertos fines, que pueden ser muy benéficos, o muy benéficos para gente con malas intenciones, [...] de una forma también un tanto egoísta o incluso corrupta. Entonces por ahí habría que ver qué tipo de proyecto, pero, al final del día la Iglesia, una iglesia es una institución. Entonces, como es una institución y es una institución. A mi parecer es como una escuela, un hospital. Entonces, yo sí estoy de acuerdo en que reciban dinero. [...] Sin embargo, con lo que yo sí trataría de detenerme [...] en decir que qué tipo de iniciativas y qué tipo de proyectos están realizando. Y de eso dependería también que yo dijera ‘no estoy de acuerdo en que le des dinero a la iglesia’, o que el gobierno subsidie algo”.

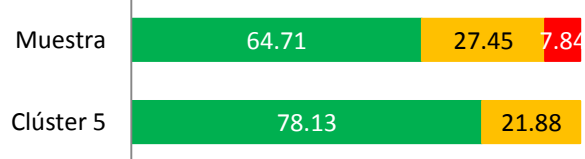
Censura gubernamental de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos

- 1. Que sea necesario que el gobierno consulte a iglesias para decidir este tema.
- 2. Que quede a discreción del gobierno consultar iglesias para decidir este tema.
- 3. Que el gobierno no consulte a iglesias para decidir este tema.

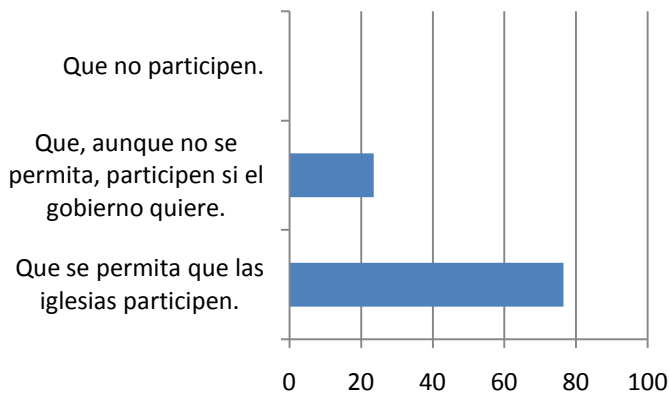


Censura gubernamental de actividades de docencia, investigación o divulgación científica por motivos religiosos

- 1. Que sea necesario que el gobierno consulte a iglesias para decidir este tema.
- 2. Que quede a discreción del gobierno consultar iglesias para decidir este tema.
- 3. Que el gobierno no consulte a iglesias para decidir este tema.



Sobre la posibilidad de que las iglesias participen en políticas públicas, usted prefiere...



“Me gustaría mucho que nos utilizaran a nosotros como iglesia. Cómo me gustaría que el gobierno municipal, nos usara para ir a hablar a todas las personas que están en el en el reclusorio del municipio. [...] pero yo no voy a ir a hablarles acerca de la ley, de cuánto tiene que pagar de fianza, sino de mi aspecto. Como me encantaría [...] que me dieran oportunidad de ir a una escuela, que dicho sea de paso [...] y te doy el testimonio a una escuela primaria; hay un grupo en la iglesia de jóvenes [...] en donde pedíamos permiso a los directores y nos dejaban ir a hacer representaciones, sketch para los chavos de que no se drogaban; de que no [...] abortaran si estaban embarazadas [...] nosotros les entregamos una hoja así: ‘miren, nosotros quisiéramos hacer esto, hablar de estos valores, por ejemplo, el respeto a los padres; que tu respeta a tus papás y todo’. Armábamos una presentación [...] de una hora. La verdad bien padre, y lo hicimos como en unas 15 escuelas, desde primaria hasta preparatoria”.

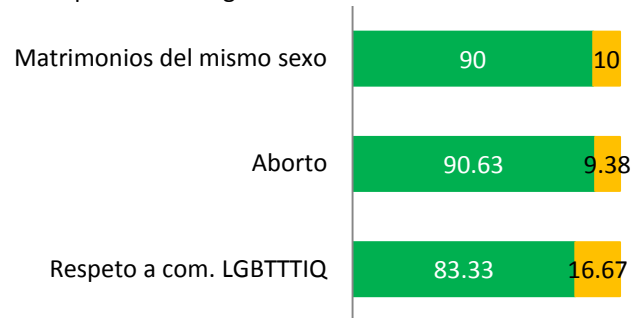
CAPÍTULO TRES

“Nosotros entendemos la interpretación bíblica, que somos antiaborto, pero [...] la Biblia es casuística. ¿Me explico? Somos antiaborto. Entonces nosotros nos enfocamos a no al aborto, pero no es nada más no al aborto y aventar el Bibliazo, sino hacer una red de apoyo, una estructura para respaldar esa creencia. Por ejemplo, abrir un cunero, tener una bolsa de trabajo para que la mami que estaba pensando abortar tenga un trabajo. ¿Sí me explico? O sea, dar todo el soporte a lo que creemos [...] Entendemos que la Biblia es un es un libro bíblico que no caduca. Pero hay situaciones hoy día [...] por las cuales una mujer puede abortar que no se especifican en la Biblia, por ejemplo, ¿cuál? Cuando su vida está en peligro. Por ejemplo, ¿me explico? Cuando es a causa de una violación. No sé, son casos. [...] son casos casuísticos. O sea que no son el general, o situaciones casuísticas”.

Nota. Elaboración propia.

¿Cómo preferiría que se resolvieran los siguientes temas?

- Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias.
- Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio.
- Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.



El clúster 2 guarda relevancia especial para los propósitos de esta investigación por dos motivos. En primer lugar, destaca que, en este conglomerado, se aprecian rasgos distintivos más definidos; junto con los datos cualitativos, estos resultados ofrecen una visión más articulada sobre las pretensiones de los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia en términos de su relación con el Estado. Además, dicha perspectiva es interpretable en términos del marco analítico presentado en el capítulo uno. De tal manera, sienta las condiciones para establecer con claridad uno de los tipos de regímenes deseados por esta comunidad religiosa.

Asimismo, llama la atención que la mayor parte de los individuos que conformaron la muestra se aglomeraron en este subconjunto. Por si fuera poco, todos los pastores que contestaron el instrumento cuantitativo fueron ubicados en este clúster por el *software* estadístico. Si bien puede haber problemas de sesgo de selección en la constitución de la muestra, los resultados dan la pauta para establecer una hipótesis sobre la influencia que pueden tener los líderes religiosos sobre las pretensiones de los feligreses en cuanto a su relación con el Estado.

Como se observa en la Tabla 9, el clúster 2 se distingue porque presenta valores más cercanos al polo confesional en todos los índices construidos. Este descenso en las cifras es ligeramente menor en los constructos de “Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley”, y de “Legitimación religiosa de la vida pública”, donde no cambia su rango de ubicación en la escala en comparación con la muestra general; es decir, las medias de los índices permanecen en la zona etiquetada como “Algo confesional” y “Neutral/Permeable”, respectivamente. En cambio, para el resto de los conjuntos de variables, los promedios pasan a la región de lo “Más confesional”.

En el gráfico sobre la prescripción constitucional para las relaciones Estado-iglesias observamos que la preferencia por una Constitución pluralista cae a 67.65%, cuando rondaba el 90% en los resultados de la muestra general. Asimismo, la predilección por un marco de “Religión oficiosa” llega casi al 40%. En el ámbito de estos resultados, asociados a la dimensión sobre marco jurídico, me pareció conveniente recuperar una serie de declaraciones que dos de los entrevistados de la fase cualitativa mencionaron sobre el modelo que inspira sus pretensiones para las relaciones entre el Estado y las iglesias: la teocracia bíblica.

Es de destacar que ambos informantes gozan de posiciones de liderazgo en la comunidad religiosa estudiada. Uno de ellos manifiesta una visión que, aquí, podríamos interpretar como contraria a las dinámicas de diferenciación funcional que, como vimos con

Casanova (2012, pp. 19–32), son propias de la secularización. A continuación reproduzco el testimonio recabado:

Reconciliar, y estoy hablando del libro "Epístola a los Colosenses". En este se establece la necesidad de reconciliar todo. Ciencia; todo lo que conlleva la ciencia, que la Biblia habla como revelación natural. [...] Llevo 5 años estudiando Génesis 1 y 2 [...] Todo lo que conlleva Génesis 1 y 2; cuando Dios habla de gobierno, que él creó al hombre y a la mujer para gobernar, significa todo. Todo lo que está en la tierra y lo que está en el cielo, y las ciencias que conlleva todo esto. Entonces, esto es lo que nos diferencia. En lo que tenemos que hacer como misión y visión; ahí es en donde las iglesias se diferencian. Pero, el objetivo es reconciliar todo.

Estas declaraciones no solo coinciden con el literalismo o fundamentalismo bíblico que tanto Schäfer (1995, p. 65) como Guamán (2018, pp. 187–188) delinean como rasgo característico de los pentecostales. Las aseveraciones también guardan semejanza con el rechazo a la influencia “escéptica y secular” que este último autor percibe en las iglesias evangélicas (p. 185). Al respecto, el informante declaró en otros tres puntos a lo largo de la entrevista que le molesta mucho la palabra “secular”, pues...

Esta separación de lo secular y lo espiritual [...] no existe. No somos seres disociados; somos mente, espíritu y cuerpo. Somos seres sociales; estamos integrados. Entonces, no podemos sacar la mente que los relaciona con la ciencia y lo relaciona con la política.

De hecho, el informante mantiene la posición de que Dios delegó el gobierno de todas las cosas sobre la el cielo y la tierra al hombre. “Él [Dios] sabe bajo qué leyes debe de vivir la humanidad”. Así, las normas para orientar dicho gobierno estarían contenidas en los “Mitzvá” (o mandamientos), en la Biblia. El primer “legislador grandioso” habría sido Moisés, quien inclusive habría instituido leyes civiles y leyes religiosas.

Tal visión explica que para este informante el modelo a seguir sea el de una teocracia en la que los líderes religiosos ofrezcan su consejo a los presidentes —al modo de los profetas y sacerdotes que orientaban a los reyes—. El otro entrevistado —que también goza de una posición de liderazgo pastoral— comparte esta visión y, al respecto, comenta:

Yo creo [...] volviendo a la Biblia, que el Gobierno antes tenía dos ejes que lo orientaban [...] con respecto a valores, y eran el profeta y el sacerdote. Cuando yo vuelvo a esa historia y me doy cuenta de los beneficios que obtuvo el pueblo de Israel y que, hasta el día de hoy [...] sigue teniendo, yo siento que se está desperdiciando mucho esa sabiduría, ese conocimiento.

Ambos informantes mencionaron a distintas naciones para referir el tipo de relación que les gustaría que existiera en México entre los políticos y los líderes religiosos. En la última cita se

comenta el caso de Israel, que también es mencionado por el otro informante: “es tan fuerte esta influencia que en Israel se siguen enseñando en la Universidad Hebrea estas leyes civiles y religiosas. Pero el hombre moderno, al menos aquí en México, las ha hecho a un lado”. El mismo entrevistado considera que “si los cristianos interviniéramos en la Carta Magna de nuestros países, los derechos humanos serían fabulosos en México”. Este informante incluso se lamenta de que las Asambleas de Dios suscriban la separación de lo espiritual y lo secular. Afirma que “Es ignorancia de mi pueblo”.

Lo que estas declaraciones hacen patente es una visión de la realidad integrada —en el sentido de no diferenciada funcionalmente—, en donde la religión cristiana es un recurso clave para la salvación de la humanidad y, por lo tanto, se torna indispensable para atender los problemas de la sociedad. Al respecto, uno de estos informantes refiere:

[...] en toda la historia de la Biblia [...] nosotros vemos cómo Dios está interesado en el liderazgo nacional o mundial, porque sabemos que impactará hacia toda la sociedad. Entonces, tomando como referencia lo que dice la Biblia, nosotros queremos hacer eso también.

Otro referente aludido que expresaría el tipo de relación de consejería que les gustaría tener con los políticos es el de Estados Unidos. Al explicar el modelo al que aspiran, el informante detalla: “Se colocaba un rey y siempre había dos mentores o guías espirituales, un profeta y un sacerdote. De hecho, [...] esto pasa el día de hoy en Estados Unidos. [En] Estados Unidos, los presidentes están y... no se hace muy famoso, pero... no sé si has escuchado o escuchaste de Billy Graham”.

Ahora bien, en esta función de consejería, uno de los entrevistados explica que lo que esperan no es que los políticos, necesariamente, “van a hacer la voluntad de la Iglesia, no, [...] Yo entiendo perfectamente que una cosa es pedir un consejo. Y que ese consejo no tiene que volverse ley”. Empero, el sentimiento que comparten los informantes es que “se está desperdiciando mucho esa sabiduría, ese conocimiento” que supone su interpretación del Evangelio y su proyecto bíblico de sociedad. De hecho, en congruencia con su principio de respeto a la autoridad, aceptan que, si bien “hay momentos para debatir, dialogar, [...] una vez que ya es aceptada [una] ley, tenemos que obedecer”.

En este sentido, vale la pena problematizar cómo se vincula el modelo de relaciones con el Estado al que aspiran los integrantes de este conglomerado con el que suscriben los neopentecostales partidarios del “reconstruccionismo”. De acuerdo con Pérez-Guadalupe (2018, p. 44), esta teología política aboga por una inserción de actores religiosos en la esfera

política bajo una lógica de conquista del poder. Así, lo que buscan los neopentecostales es acomodar a líderes cristianos en los puestos de mando de este mundo. Como he expuesto, los integrantes de este clúster afirman verse a sí mismos más como consejeros que como políticos. Sin embargo, uno de los entrevistados de este conglomerado —que ocupa una posición de liderazgo— expresó su deseo de que hubiera políticos emanados de la feligresía de su comunidad religiosa:

Me gustaría que todos los políticos del municipio en donde estamos se hubieran congregado en la Iglesia. ¿Me explico? Porque ellos comprenderían y en su ADN tendrían el ayudar a la comunidad. Entonces ahí ya no los buscaría yo ni ellos a mí, sino que trabajaremos en conjunto y sabrían que con nosotros contarían con un brazo, pero condicional para ser ayuda para mi comunidad.

De tal modo, la intención de los integrantes de este conglomerado no es que sus dirigentes ocupen directamente posiciones de poder. No obstante, sí les interesa asesorar e, incluso, formar a quienes detentarán dichos cargos. Sus motivaciones, en este caso, parecen aproximarse más a las que Oro (2018, p. 418) denomina como simbólicas, consistentes en un intento por purificar o moralizar la política.

Estas intenciones cobran mayor relevancia al considerar otro par de naciones que fueron referidas por uno de los entrevistados como modelo de relación entre religión y política: Costa Rica y El Salvador:

En Costa Rica no te imaginas qué influencia de la iglesia protestante. Yo dije ‘quiero eso para mi país’. Nada más el sólo hecho de que no tienen ejército, a mí me llamó la atención. En El Salvador hay una [...] universidad cristiana, y yo decía ‘¿por qué no tenemos eso en México?’.

Como se revisó en la sección sobre los resultados de la muestra, los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia aún se muestran ambivalentes sobre la vinculación con los políticos profesionales. De hecho, este mismo informante que toma como modelo lo que sucede en Costa Rica y El Salvador asevera que en la iglesia “hay un acercamiento [con los políticos] que todavía no es saludable, porque no entendemos la influencia que podemos tener en esta área [...] hay cierta vacunación; es decir, nos van a utilizar”.

Aún así, como veremos más adelante, los integrantes de este conglomerado tienen mayor claridad sobre su deseo de que sus miembros se involucren más activamente en cuestiones políticas. De ahí la relevancia de la mención a estas naciones centroamericanas. Pérez-Guadalupe (2018, pp. 53–54; 81–83), por ejemplo, tipifica la participación política de los

evangélicos en América Latina por regiones y, en el caso de América Central, observa como rasgos distintivos...

- que sus países han contado con presidentes abiertamente evangélicos;
- que en ellos han tenido cabida tanto partidos confesionales liderados por “hermanos evangélicos” —con intenciones de conformar una teocracia—, como frentes que coaligan a actores políticos con dirigentes evangélicos de diversas denominaciones;
- que albergan una proporción de fieles evangélicos muy alta —bastante cercana al porcentaje de católicos—;
- que los cristianos —tanto católicos como evangélicos— reportan mayor compromiso religioso, y que han sido susceptibles de aliarse en torno a agendas morales a favor de la vida y de la familia tradicional, pero guiados mediáticamente por líderes evangélicos;
- que, bajo ciertos sucesos coyunturales, las agendas religiosas pueden impulsar movilizaciones políticas e influir sustantivamente en el voto.

Es cierto que los sujetos de este estudio aún parecen debatirse sobre la especificidad de sus pretensiones políticas. Empero, su declarado deseo de aconsejar y de formar líderes políticos, y su alusión a este conjunto de naciones como referente, nos dan la pauta para proyectar el tipo de expectativas políticas que podrían consolidarse en la iglesia en años venideros.

A la luz de las declaraciones presentadas, se entiende que los miembros de este clúster mantengan una actitud ambivalente hacia la laicidad mexicana. En su definición, uno de los informantes reconoce la relevancia de Benito Juárez y de Lázaro Cárdenas. Por su modelo de educación socialista, atribuye a este último la separación del Estado y de la religión. Por una parte, piensa que esta división “no nos beneficia, te digo, porque sacaron totalmente a Dios”; por la otra, afirma que “creo que sí nos beneficia, porque al tener un registro constitutivo, no se pueden meter con nuestros dogmas. Ya están ahí, ya están establecidos. Por esta laicidad nos podemos proteger”.

Aunque sus reflexiones se desprenden de un análisis del caso argentino, Algranti (2006) nos ofrece una pauta interpretativa para comprender la consideración ambivalente de la Iglesia Cristiana Filadelfia hacia la laicidad. De acuerdo con este autor, en su búsqueda por “construir una visión legítima del mundo que ordena el entorno y dota de sentido a la experiencia cotidiana”, los grupos pentecostales mantienen una “pretensión totalizadora de abarcar todas las dimensiones de la vida íntima y social del sujeto” (pp. 161-162) —afirmación que concuerda con la actitud integrista que hemos visto en los miembros de este conglomerado—.

En este sentido, la eficacia simbólica del discurso al que los pentecostales recurren para cumplir tal pretensión se ve mermada si reconocen “la legitimidad indiscutible de dominios sociales ajenos a los fundamentos cristianos-evangélicos” (pp. 155-156) —como lo es un Estado laico, libre de fuentes de legitimación religiosa—. No obstante, por su posición en el campo religioso, la laicidad le ofrece a estos grupos el beneficio de que el aparato estatal los reconozca y les garantice un registro nacional de culto. Así, las iglesias pentecostales han desarrollado “una posición transitoria pero relativamente estable frente al problema de la laicidad” (p. 155). De hecho, Algranti recurre a la noción de Baubérot sobre los umbrales de laicidad —que en este trabajo también recuperamos en el capítulo uno— para dar cuenta de este proceso en el que “se redefine la relación siempre dinámica y cambiante entre los dominios de la religión y el espacio público” (p. 156).

En conexión con estas reflexiones, vale la pena retomar otro rasgo distintivo de los miembros de este conglomerado que adelanté en párrafos anteriores; a saber, su pretensión de incidir activamente en el espacio público-político. Así lo reportaron tres de los cuatro entrevistados seleccionados para ilustrar este subconjunto. En primera instancia, uno de ellos se quejó de que la Iglesia Cristiana Filadelfia es todavía “un poco pasiva”. Afirma que, antes de adscribirse a este centro de prédica, participaba en otra iglesia cristiana de la Ciudad de México, en la cual...

Cada viernes [...] era orar por México, Cámara de Diputados, de senadores, por el presidente y obviamente tratar, desde un ámbito no directo, personal, sino a través de la expresión espiritual, él pudiera, el presidente, [...] tener un acercamiento a una relación con Dios.

Esta persona incluso refiere que con dicho grupo religioso “Se llegó a Los Pinos, hubo reuniones cuando estaba Felipe Calderón y se daban pláticas o reuniones, digamos de valores, pero todo con sustento bíblico”.

A su vez, este mismo sujeto manifestó que “necesitamos que haya apertura a la participación de personas que son religiosas, para que tengan intervención en la sociedad, porque tenemos una sociedad que tiene una religión”. Al respecto, y en concordancia, una vez más, con la tesis de Pérez-Guadalupe (2018) sobre la agenda transversal que une a distintas iglesias cristiana, el informante expresó su deseo de que tres religiones cuenten con representación en el Congreso para comunicar “desde el punto de vista religioso, [qué] se piensa con relación a una propuesta de ley”:

Cuando dices religiones, pues básicamente, voy a poner tres a la mesa: la católica, la cristiana y los Testigos de Jehová. Yo creo que pudiéramos dar la apertura del conocimiento de un Ser supremo. Que se permita a estas religiones; que pudieran decir... Vamos. Yo me quiero imaginar si en la Cámara de Diputados, más que un apartado de personas religiosas, tenemos la ley de [...] género, ¿no? Esto es lo que piensan los de la sociedad... los que se escogieron para que estén como diputados... la mayoría, aunque sean cristianos, mormones, Testigos de Jehová... en su curul, pero que haya un apartado religioso donde están católicos, cristianos, mormones. Vamos a escuchar a la persona hablar, a los religiosos que piensan acerca de esta ley.

En un sentido similar, otro entrevistado comentó que, para entender la misión de su iglesia, se fija mucho en el tipo de personas que llegan, “Y creo que en Filadelfia hay muchos abogados. Hay algo que yo sostengo delante de quién sea. Yo sostengo que todos somos llamados”. Así, aunque “Los pastores no fuimos llamados a eso [a la política], hay gente que tiene esa potencial, como Filadelfia, que tiene muchos abogados”. Esta declaración refuerza la idea de que los integrantes de este conglomerado aspirarían a que los líderes religiosos aconsejaran a los políticos, y también a que integrantes de su feligresía puedan ser acomodados en cargos públicos.

La misma persona recuerda con añoranza el papel que algunos protestantes tuvieron en la escena política nacional en el siglo pasado y se muestra preocupada sobre la incidencia de su iglesia: “A mí, me entra celo, porque digo ‘¿En dónde estamos ahorita, por favor? No hacemos absolutamente nada’. El líder de la educación pública se llamó Moisés Sanz, quien fue un pastor presbiteriano, que se preocupó por la educación indígena”.

De tal forma, se observa que para los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia representados en este conglomerado son aplicables tesis como las de Pérez-Guadalupe (2018, p. 19) sobre el creciente deseo de protagonismo político. Vale la pena recordar las reflexiones mencionadas en el análisis de los resultados de la totalidad de la muestra en torno a los cambios suscitados en esta iglesia tras las reformas de 1992. En este sentido, podríamos decir que en los miembros de este clúster se atestigua el tránsito de aquella concepción de la política como algo que “ensucia, contagia y lleva a la maldad” y que “poco o nada tiene que [...] con las cosas sagradas o divinas, con las preocupaciones espirituales o del alma”, hacia una representación de que el problema de la política radica en que “se ha dejado precisamente a los corruptos y a los inmorales”, por lo que más bien “el hombre religioso debe ser como una ‘luz que alumbra la oscuridad’” reformando “una institución social enferma” (Garma-Navarro, 2018a, pp. 361–362).

Otro punto de convergencia exclusivo de este clúster, aún sobre el índice de derechos y libertades, es el relativo al trato igualitario. Las respuestas de los entrevistados de este subconjunto ofrecen un marco de interpretación diferente al que podría derivarse de una observación superficial del gráfico presentado en la sección de resultados de la muestra. No solo porque aquí 8.8% de los integrantes del conglomerado se mostraron en desacuerdo a un reconocimiento universal de derechos y libertades, sino por su percepción sobre el trato que reciben de las autoridades, y el que merecen con respecto de otras religiones. Sobre el primer aspecto un entrevistado comenta lo siguiente:

El gobierno lo que le ha hecho falta es ser imparcial y propiciar como [...] un piso parejo para todos. [...] porque, algo que llega a suceder es que por tener una buena imagen y por no tener conflicto, incluso con ciertas agrupaciones, ciertos grupos, pues, se ponen del lado de esos grupos, aunque incluso no comparten esa misma visión.

Este reclamo coincide con las expectativas que se desprenden de una Constitución pluralista. No obstante, las aseveraciones cobraron un matiz diferente en otro punto de la entrevista:

La religión dominante en México [...] es el catolicismo, por lo cual, de alguna forma, también, quizás la mayor cercanía que tiene la religión cristiana con el Estado es a través de la Iglesia Católica. [...] Yo diría que las relaciones tal vez no son [...] tan benéficas para toda la población y para el territorio. Yo creo que se podrían hacer otras cosas diferentes en beneficio de la población, más allá de hacer eventos... tal vez por tradición... muy extravagante, que apantallan mucho. A mí me parece que eso es lo que está faltando, tanto desde la Iglesia Católica, que insisto, es lo más cercano a la política en México, como en las demás ramas del cristianismo evangélico de las iglesias. Entonces, yo creo que tal vez hay como una especie de desenfoque [...] de las posibilidades que puede tener ese trabajo en conjunto.

Cabe acotar que esta declaración se dio en el marco de una pregunta sobre las posibles relaciones de cooperación que pueden existir en el Gobierno y las iglesias. De tal modo, más que buscar una separación de las esferas del Gobierno y de las religiones para alcanzar un trato equitativo, se busca que los vínculos entre ambos ámbitos sean iguales para con todas las religiones.

En un sentido similar, otros dos informantes del mismo clúster mencionan lo siguiente:

En la televisión de paga, no voy a decir el nombre [...], hay un canal evangélico; hay siete que son católicos, claro. Así de sencillo, ¿no? Y eso porque este canal de evangélicos reciben ayudas de otros países de las mismas iglesias de aquí. Pero los otros canales que son católicos son como una cortesía por parte del gobierno. Es diferente, totalmente diferente. Sí, sí, algunos se ven más beneficiados.

Mira, debe haber libertad. Por ejemplo, hace tiempo trabajé en el IMSS y en el IMSS, si llega un cristiano con la Biblia para predicar, no se le permite. Pero si es el

día 12 de diciembre y hay que celebrar a la Guadalupana, hacen una misa; bajan enfermeras, médicos, que estén en cirugías. Entonces, yo creo que debe haber esa libertad. Finalmente... son... ¿Porque citan a Buda? [...] ¿Porque hacen referencia a otros maestros? Yo mencionaba al maestro Jesús. Llega una parte en donde no es equitativo. Al cristiano si se le excluye más. Entonces, no hay equidad.

Esta pretensión de los entrevistados de participar en ámbitos públicos como lo hacen otros grupos coincide con una tendencia de algunos países latinoamericanos referida por Blancarte (2011, p. 204) y comentada en la introducción de esta investigación. Hablo del pluriconfesionalismo por el cual las minorías religiosas crecientemente influyentes ya no se restringen a pugnar por la eliminación de los privilegios de la iglesia mayoritaria, sino que demandan y negocian ser partícipes de las mismas prebendas.

Hubo un informante que no solo insinuaba la búsqueda de un trato como el de la iglesia mayoritaria, sino que parecía sugerir que su religión guardaba un lugar especial que la hacía merecedora de ser escuchada por encima de otras confesiones. A continuación reproduzco el testimonio que dio cuando se le interrogó sobre la conveniencia de que el Gobierno atendiera las opiniones de otras religiones como el islam o el budismo.

Mira, en realidad, a lo mejor es egoísmo. No las pienso, quizás porque son minoría y minorías. [...] Yo creo que parte tiene que verse. No digo que no le den participación, sino que ahora sí...no sé si seas católico, cristiano, musulmán o si no tienes religión, pero el cristiano tiene quizás un arma que es muy muy poderosa, incluso esta arma la comenté contigo, cuando estaba en tiempos de oración y se ganó, desde la oración, que hubiera una persona que entrara a los Pinos, que predicara la palabra de Dios. En este ámbito, el cristiano, tiene esa arma.

Tal respuesta parece coincidir con el pensamiento de Cliteur (2009), quien afirma que las distintas denominaciones cristianas se muestran nostálgicas antes un modelo de Estado con iglesia oficial. Este autor asevera que los grupos cristianos suelen defender el papel de la religión como un importante elemento de cohesión para las sociedades, teniendo en mente a su propia religión, si bien no lo suelen declarar así para no sonar políticamente incorrectos. No obstante, por la condición minoritaria del grupo que aquí estudiamos, parece más realista vincularlos a un escenario de marco jurídico de religión oficiosa.

En cuanto a los constructos de “Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos” y de “Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia”, nuevamente se incluyeron los gráficos de “Escuela pública y religión” y de “Financiamiento público de instituciones religiosas”. Sobre el primero de ellos hay que mencionar que, en congruencia con la consideración que mantienen los miembros de este clúster sobre la importancia de su mensaje para la sociedad, un informante refirió su búsqueda de promover valores afines a los

de su religión en los espacios profesionales en donde se desempeña. Dado que tales ámbitos tienen vinculación con el sector público, él está obligado a seguir la prescripción de la educación laica. No obstante, el entrevistado describió cómo utiliza ciertas estrategias para cumplir con su propósito de introducir mensajes religiosos:

Yo considero lo que pasa es que obviamente la Constitución Política dice que la educación debe ser laica. Entonces, pues en ese sentido vamos a respetarlo y voy a hacer... ¡Qué mejor libro! Y así, si yo conozco un libro donde hay valores y de ahí se sustentan todos los valores, y de este libro voy a tomar algunas enseñanzas y voy a armar algunos proyectos de clase para padres, para niños. Y en ese sentido este método de preguntar si ustedes quieren conocer el nombre del libro, con todo gusto. Allá en la entrada les puedo enseñar el libro.

Como reproduce en la tabla que resume los resultados del clúster, en la visión de este entrevistado, la educación laica implica la salida de la Biblia de los salones y, con ello, una exclusión de valores que perjudica a la sociedad. Esta visión coincide con la aspiración que Ávila-Arteaga (2008, p. 27) detecta en ciertos grupos evangélicos mexicanos de “imponer su moralidad desde arriba [ya que] consideran que la sociedad ideal es y debe ser teocrática o hierocrática”.

Los resultados sobre financiamiento público de instituciones religiosas parecen asociarse, en este clúster, a los de políticas públicas. En ambos casos, preponderan las opciones de respuesta que desdibujan la separación formal entre el Estado y las iglesias. De hecho, en el gráfico sobre políticas públicas no se presenta ninguna respuesta que se manifieste en contra de la intervención de actores religiosos en estos programas de gobierno. En cuanto a las declaraciones de las entrevistas cualitativas, se observa una mayor disposición a participar en colaboración con los políticos —pese a sus posibles intereses personales— siempre y cuando se perciba que el proyecto abona a los fines de evangelización de la iglesia.

El mismo entrevistado que refiere que le gustaría el gobierno los “utilizara como iglesia” explica lo siguiente sobre su relación con los políticos:

La relación que como iglesia tenemos es ¿podemos servirte en algo? Cuenta con nosotros; pero que sea bíblico. Si un político se acerca, nos dice oye, necesito tu apoyo para que, no sé, que se me ocurre, algo descabellado, tu congregación vote a favor de Tal. No, aunque sea algo correcto; no, no podemos hacer eso. Nos ponemos a las órdenes de ellos, hijo, para impactar, para beneficio la comunidad, claro.

Así, esta actitud coincide nuevamente con la afirmación que Guamán (2018, p. 188) y Schäfer (1995, p. 68) comparten sobre la subordinación de la ética política de los evangélicos a labores misioneras.

Finalmente, el gráfico relativo a las políticas de género, y a los derechos sexuales y reproductivos abona a la distinción del conglomerado en el sentido de que ninguno de sus integrantes optó por un escenario prescindente. Aquí, todos manifestaron su preferencia por las opciones en las que el gobierno debe o puede consultar a las iglesias para tratar estos tópicos.

Las declaraciones de los entrevistados nos ayudan a comprender que sus estipulaciones al respecto parten de su interpretación de la Biblia. Un informante ahonda al respecto: “Por ejemplo, mira, voy a ser muy claro: con respecto a la comunidad LGBT. Nosotros no estamos en contra de ellos. No somos una iglesia que los juzguemos, que los critiquemos, que los ofendamos. Pero tampoco lo promovemos”. También aclaran que desean ser escuchados, pero que entienden que en este y otros temas “alguien de la iglesia es difícil que tenga la misma visión que el gobierno. Es muy complicado”. Así, los integrantes de este conglomerado mantienen parecen mantener la propuesta moral “provida y profamilia, y en contra del aborto, del matrimonio homosexual y de la llamada ideología de género” que según Pérez-Guadalupe (2018, p. 79) es compartida por la gran mayoría de los evangélicos en América Latina.

Una vez presentados estos resultados es momento de determinar el tipo de régimen que por su relación con el Estado pretenden los miembros de este conglomerado. En este caso, la nitidez y la congruencia con la literatura teórica que presentan los rasgos distintivos del clúster 2 permiten proponer con menos ambigüedades uno de los tipos con los que se responderá la pregunta de investigación. En este sentido, considero que los datos recogidos muestran que los individuos de este subconjunto aspiran a un pluriconfesionalismo inspirado por la teocracia bíblica.

El tipo ideal weberiano ayuda a sostener la afirmación sobre la teocracia. Recordemos que esta definición plantea una situación en la que el soberano es legitimado por un cuerpo sacerdotal que lo considera como encarnación de una divinidad o como un elegido de ella (Max Weber, 2014, pp. 1328–1331). Si bien aquí la figura del rey es ocupada por el presidente, la interpretación que los feligreses de la iglesia hacen de Romanos 13 sobre la autoridad y su pretensión de ofrecerle consejería se apega a este modelo.

Aún así, esta aseveración podría resultar desmedida dado que los miembros de la iglesia ni pretenden que el Estado reprima a otras confesiones con coacciones físicas y legales, ni asumen que este instituto político deba velar por la observancia de su religión —rasgos que

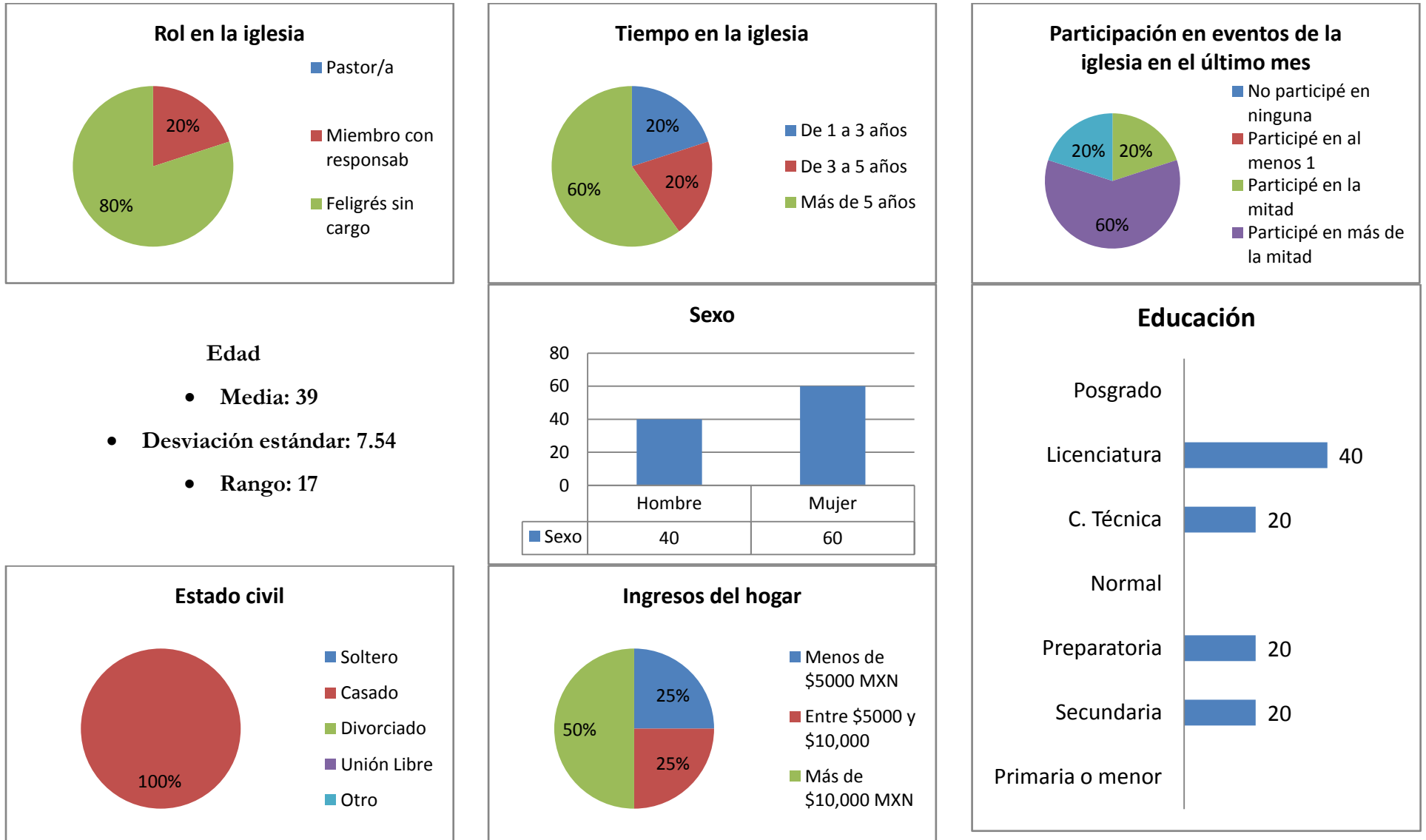
tanto Cliteur (2009) como Ruiz Miguel (2013) estipulan para este modelo de relaciones Estado-iglesias—.

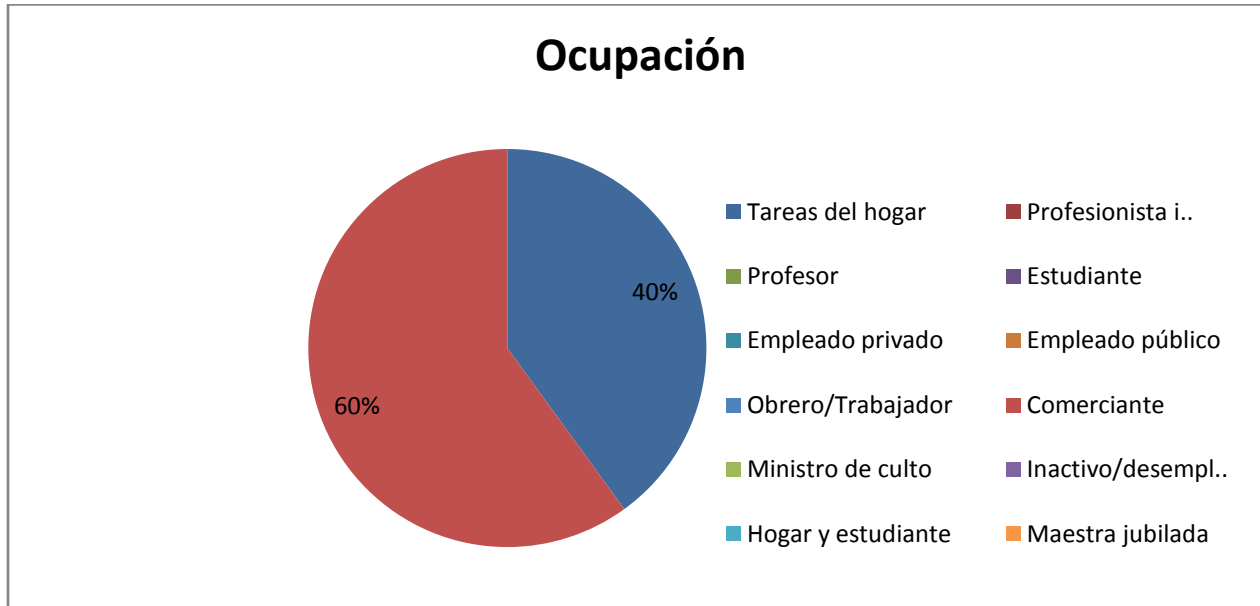
En ese sentido, puede afirmarse que, aunque las visiones de la teocracia bíblica inspiran a los miembros de este conglomerado, su modelo de relaciones se asemeja más al de un pluriconfesionalismo en el que la iglesia puede aprovechar diferentes recursos del Estado — antes solo reservados para la iglesia mayoritaria— para promover su proyecto cristiano de sociedad. Si bien respetan la presencia de otros grupos religiosos en el país y se reconocen a sí mismos como una minoría, parece que se autorreconocen como portadores de un bien mayor para la sociedad, el cual justificaría que se les brindara una consideración especial. De ahí que, con este tipo de régimen, coincidiría un marco jurídico de religión oficiosa, y tanto escenarios de políticas públicas como de cultura política permeables o religiosos. Aquí, los principios de libertad religiosa, de autonomía del Estado con respecto de las iglesias y de trato igualitario y no discriminatorio se debilitan, por lo que difícilmente podría hablarse de una convergencia con algún tipo de régimen de laicidad.

3.4 Resultados del clúster 3

Gráfico 10.

Caracterización del clúster 3





Nota. Elaboración propia.

Tamaño del subgrupo

• n=5

- Proporción con respecto del total de la muestra: 9.43%

Tabla 10.

Valores promedio del clúster 3 para los índices construidos

	Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley	Legitimación religiosa de la vida pública	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia.	Influencia de actores religiosos en políticas públicas	Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos
General	1.562071	2.002868	1.422642	1.376011	1.528302	1.383417
Grupo 3	1.575	1.994958	2.48	1.342857	1.6	1.183217
Significado de la escala de color						
Más confesional (1 std<x<1.33)	Algo confesional (1.34 std<x<1.67)	Neutral/Permeable (1.68 std<x<2.34)	Algo secular (2.34<x<2.67)	Más secular (2.67<x<3)		

Nota. Elaboración propia.

Gráfico 11.

Resumen de resultados del clúster 3

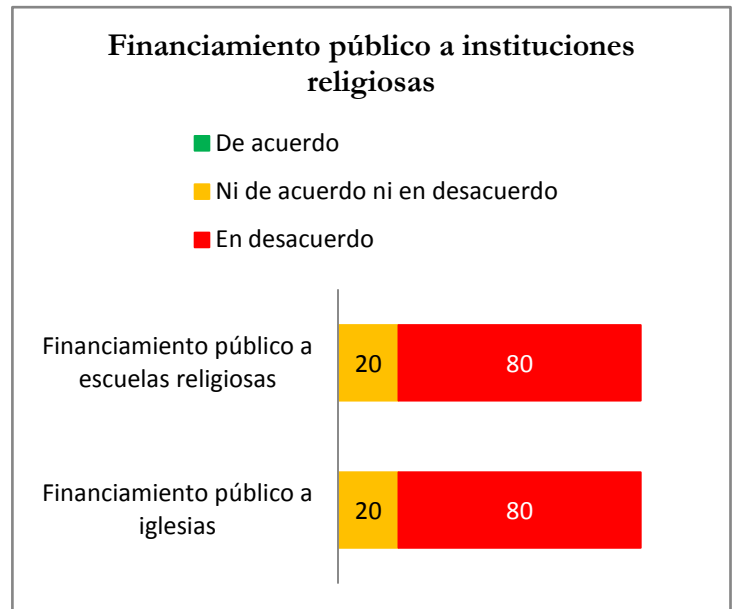


“El concepto de Estado laico implica que no se inculque religión dentro de las de las escuelas. La educación debe estar separada de la escuela. Yo creo que, en ese sentido, pues sí está bien dentro de los términos de la escuela pública, porque las privadas creo que tienen otros lineamientos en su forma de ejercer. La gente elige cómo educarlos de esa forma porque es privada. Yo creo que en la escuela pública sí está muy bien porque Dios nos da libre albedrío y es cuestión de cada persona la elección de Dios [...] Entonces, no estaría bien forzar algo que al final puede que no lo acepten”.

CAPÍTULO TRES

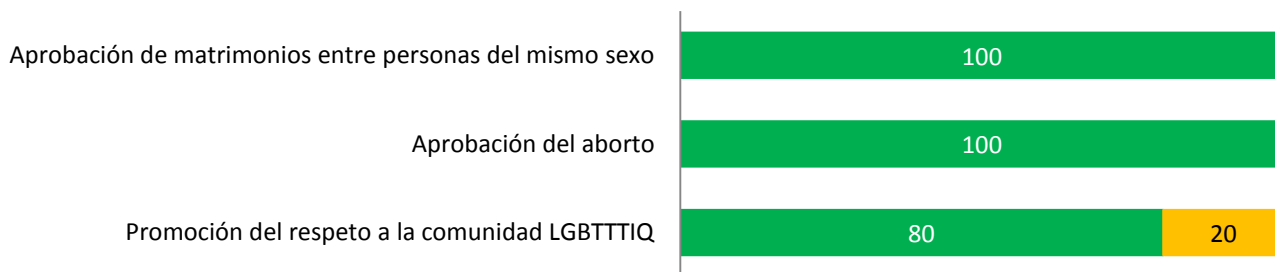
[Sobre que la iglesia reciba dinero público para atender problemas sociales] “Pues sí, está bien. Dentro del trabajo he aprendido que no todo es de palabra, sino de contrato.; a veces firmado.

Entonces se le da un cierto dinero o cierta cantidad del dinero que son de nuestras aportaciones a una Iglesia. O sea, ‘les voy a dar dinero para un comedor; el dinero lo va a poner el gobierno y la gente que lo va a atender es de la iglesia; la mano de obra sería de la iglesia’. Si van a poner un centro de rehabilitación, el gobierno pone las instalaciones, las áreas, pero la mano de obra la pone la iglesia. Al final estaba destinado para ciertas cosas, no para cuestiones de la iglesia [...] Yo como Iglesia aceptaría recursos bajo esos términos; yo pongo la mano de obra, ustedes ponen la instalación y evitamos que haya conflicto de intereses. Como tú me diste recursos, yo voto por ti; nos evitamos eso”.



¿Cómo preferiría que se resolvieran los siguientes temas?

- Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias.
- Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio.
- Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.



“Pues son temas muy importantes, la verdad. Pero, yo hablando con algunos amigos que son psicólogos y psiquiatras, no digo nada. La Iglesia tiene su opinión, pero yo me baso mucho en las cosas que son lógicas. Les decía a mis amigos que están las consecuencias de tus decisiones, como te decía al principio, de lo que digas, de lo que hables, de lo de tus actos. Ahí están entonces las consecuencias de del aborto, médicamente, pues está bien contraindicado, aunque sea dentro de una clínica, que sea todo eso, si sacan las estadísticas de eso, la gente empezará a decir ‘oye, si me practico tres o cuatro abortos al año, el daño que le haces al cuerpo humano, dejando el tema religioso es un daño increíble’”.

Nota. Elaboración propia.

Como comenté con anterioridad, con el clúster 3 ocurre algo similar que con el 1 y el 4. Más que como un tipo netamente diferenciado en nuestra clasificación, se trataría de una variación del clúster 2 con posiciones menos definidas en términos teóricos. Los datos cuantitativos indican que este conglomerado solo difiere de la muestra por su acercamiento al polo “secular” en el índice “Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos”, y por su aproximación al extremo “confesional” en el constructo sobre políticas de género y de diversidad sexual.

No obstante, al igual que sucedió con el subconjunto 1, las declaraciones del entrevistado seleccionado para ilustrar este conglomerado difuminan sus elementos característicos. A continuación comentaré brevemente los gráficos expuestos en la tabla anterior, los cuales, en buena medida, solo sirven para reforzar algunas tendencias que ya habíamos apreciado en secciones previas.

En primera instancia, recupero los datos sobre escuela pública y religión, y sobre financiamiento público a instituciones religiosas, para ejemplificar la ambivalencia en las posiciones del conglomerado en cuanto al aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos. A simple vista, se observa que hay mayor disenso sobre la conveniencia de insertar elementos religiosos en la educación pública. Mientras 60% de los miembros de este grupo se manifiesta a favor de que existan escuelas públicas religiosas, una proporción igual de grande rechaza que se impartan valores religiosos en estas instituciones. Al respecto, el entrevistado concuerda con que la religión sea algo que se inculque en el ámbito privado. No obstante, cuando se le cuestionó sobre la posibilidad de que existieran escuelas públicas religiosas comentó lo siguiente:

Pues, si fuera opcional...o sea yo, por ejemplo, soy padre y tengo un hijo, y hay escuela pública religiosa, pues sería una opción meterlo. Porque tal vez yo no tengo la economía para meterlo en una privada cristiana. Entonces, si hay una pública cristiana, y yo soy cristiano o religioso, pues ya sería opcional que mi hijo estudiara ahí.

Esta lógica parece privilegiar la libertad de que los individuos escojan el tipo de educación que quieren para sus hijos. En esta modalidad, habría una oferta con alternativas de instrucción religiosa, apoyadas por el Estado, de entre las cuales los padres podrían elegir. Tal escenario enfatizaría, una vez más, el principio de libertad religiosa sobre el que se sustenta la laicidad, pero debilitaría el de separación Estado-iglesias. Asimismo, coincidiría con el

pluriconfesionalismo en el que, según (Clíteur, 2009), el Estado otorga beneficios por igual a las distintas religiones.

En cuanto a la posibilidad de que las iglesias reciban recursos públicos, 80% de los integrantes del clúster expresó su desacuerdo. Empero, el informante de la fase cualitativa abrió la posibilidad de que las iglesias percibieran ese financiamiento siempre y cuando existiera claridad en los términos de cooperación así como un beneficio para la comunidad más allá de los intereses privados de las iglesias y de los políticos. En otro punto de la conversación, el entrevistado profundizó al respecto:

Bueno, depende mucho de la orientación que le den exactamente. Si es una persona que está buscando manipular a ciertos sectores, porque yo puedo ir a una iglesia decir que la apoyo y que creo en su Dios en su Dios. Pero puede ser que no sea cierto e ir a otra Iglesia a decir lo mismo. Entonces, pues depende de sus valores.

De tal modo, más allá de la institucionalidad y de lo dispuesto en el marco jurídico, este informante parece dar peso a las consideraciones e intenciones individuales de los actores políticos y religiosos. Así, incluso ve que la cooperación entre iglesias y gobierno podría resultar benéfica —en una dinámica de consejería como la que pretenden los miembros del clúster 2— siempre y cuando estos acercamientos se dieran por intereses que no fueran meramente privados.

Regularmente los gobiernos buscan ayudar a las iglesias, pero por un tema de votos y de política; no es como que dentro de las mesas directivas haya un consejo que busque tomar en cuenta la opinión de los líderes religiosos para saber cómo actuar. Pero sí sería importante que, tal vez en las sesiones que tienen de cabildo, tomaran en cuenta a los líderes religiosos y preguntarles cómo es la sociedad en términos religiosos. Preguntarles cómo podría apoyar eso al crecimiento del municipio, estado, diputación, lo que sea; cómo podría beneficiar al área o el sector que al sector político.

Por último, en este conglomerado, hubo un acercamiento considerable al polo “confesional” en el índice de “Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos”. En los indicadores que recuperé para ilustrar este constructo se observa que la totalidad de los miembros del clúster desea que el Gobierno consulte a las iglesias para tratar esta clase de temas. Al solicitar al informante de la fase cualitativa su opinión al respecto, fue patente su rechazo a prácticas como el aborto. De entre los puntos que tocó en su respuesta, destaco dos aspectos.

En primer lugar, resulta interesante su apelación a la responsabilidad individual de las personas para evitar este tipo de prácticas. Contra un posible escenario en el que su iglesia

imponga su moralidad a las personas, el informante considera que está en manos de cada quien tomar responsabilidad sobre el cuidado de su vida: “Yo creo que cada persona es responsable de su vida. Pues la iglesia no puede hacer nada más que invitarlos a que tomen las decisiones correctas y nosotros basados en nuestra religión [...] Si queremos funcionar como sociedad, tenemos que ser responsables con nosotros, tomar las decisiones correctas”. Incluso, sobre la posibilidad de que la iglesia indicara al Gobierno qué hacer en esta materia, el informante afirmó lo siguiente:

Pues yo creo que la iglesia no debe como que afectar al Gobierno. La Iglesia tiene su opinión y eso es muy muy independiente al Gobierno. Al Gobierno le puede decir lo que quieran, pero al final la gente es la que, aunque sea la iglesia siempre va a tener sus líneas y reglamentos como todos.

Aún así, esta actitud no debe ser entendida como indiferencia hacia la política, sino como una forma de aproximarse a ella desde lo individual, pues el informante refiere lo siguiente:

Pues yo creo que somos seres integrales; somos seres tanto familiares como políticos, religiosos, físicos; de todos los aspectos de trabajo. Entonces, pues yo creo que todo se relaciona con la política. Justo hablaba con amigos, sobre que yo pienso que el problema de México es que no nos hemos interesado como mexicanos tanto en la política; nos dimos cuenta en cierto momento de que nuestro voto no valía, que ya estaba arreglado el proceso electoral. Dejamos de votar. Como religión creo que no se permite hablar así, directamente, es decir, que nos digan ‘¿saben qué? Tienen que votar por esta persona’. Yo creo que eso es criterio de cada quien. Pero sí, el interés político debe, debe de existir como iglesia

Así a diferencia de la actitud de más decidido involucramiento colectivo en las cuestiones públicas que observamos en el clúster 2, para este sujeto de estudio pudieran aplicar mejor las consideraciones que Pérez-Guadalupe (2018, p. 29) establece sobre las iglesias pentecostales; a saber, su predominio de una moral individualista por encima de un llamado a la acción colectiva.

El segundo rubro a destacar en las afirmaciones de este entrevistado son el tipo de argumentos que esgrimió para manifestar su rechazo al aborto. En diferentes momentos de su intervención, aludió —aunque de forma no totalmente precisa o articulada— a la “lógica” y a la autoridad de algunas disciplinas o recursos científicos o técnicos tales como la psicología, la psiquiatría, la biología, la medicina o la estadística. A continuación reproduzco un fragmento que complementa a la declaración incluida en el resumen de resultados de este clúster.

No te lo estoy diciendo porque es un tema religioso; es en buena parte porque tenemos que cuidar nuestro cuerpo. Si te digo haz ejercicio, o sea, es un tema, pero la iglesia no debe imponernos; el gobierno tampoco debe decir porque esta iglesia

dijo que tomar coca es malo, vamos a cerrar las [empresas] de refrescos. Como esta iglesia dice que el aborto es malo, vamos a cerrarlo. Digo, la iglesia tiene su postura, tanto la iglesia cristiana y la Iglesia tienen sus posturas. Yo digo, en este tema si es algo más lógico, yo voy algo más lógico... cuestiones biológicas, o sea, los temas que son biológicos son temas biológicos. [...] En el tema, por ejemplo, del aborto, yo creo que más que un tema religioso es un tema biológico y de lógica, que es lo que a veces la gente no entiende. Si te está haciendo daño el cuerpo, o sea que sirve que tú como religión les digas no lo hagas, cuando la lógica está para decir sabes que biológicamente te estás haciendo un daño. No sé, si una persona se está drogando, por más que como religión le digan sabes que es malo drogarse porque la Biblia te dice que drogarse es malo, pero te estás haciendo un daño, la Biblia expresamente no dice marihuana, pero es algo como de lógica.

Esta estrategia en la que el entrevistado se desmarca de las razones religiosas para ofrecer otro tipo de justificaciones se asemeja a la apropiación del discurso científico que han emprendido grupos neoconservadores como los que representan Nicolás Márquez y Agustín Laje —autores del *best seller* *El libro negro de la Nueva Izquierda: ideología de género o subversión cultural*—.

De acuerdo con Espinoza (2020, pp. 366–367; 374–375), los partidarios del neoconservadurismo han emprendido esfuerzos para articular un discurso aparentemente secular que, sin adscribirse explícitamente a una denominación religiosa, logra integrar un conjunto de ideas con las que diferentes facciones religiosas conservadoras pueden identificarse. En estas estrategias argumentativas, el discurso científico es utilizado para atacar “a los grupos que cuestionan la heteronormatividad” (p. 374) —tales como los movimientos feministas o la comunidad LGBTQ—. Para ello, recurren a categorías como las de “ideología de género”, la cual funge como un significante vacío que lo mismo denosta los planteamientos de las perspectivas de género, que las agendas de los derechos sexuales y reproductivos, y de la diversidad sexual.

En síntesis, en el conglomerado 3 se observan posicionamientos ambivalentes o contradictorios que no permiten delinear con total claridad el tipo de régimen de laicidad o de confesionalidad que pretenden sus integrantes. Si bien los datos cuantitativos y cualitativos no sugieren que los informantes de este grupo sean indiferentes ante los asuntos públicos, sí muestran que su actitud no es de decidido involucramiento colectivo como sí ocurría con el clúster 2.

Es cierto que en ambos subconjuntos se comparte la idea de que la sociedad podría beneficiarse si se estableciera una relación de cooperación entre el Gobierno y la Iglesia Cristiana Filadelfia, en donde la segunda fungiera principalmente como consejera. No obstante, esta consideración es más ambivalente que en el conglomerado 2 toda vez que se pondera a la luz de criterios de moral individualista, tales como las intenciones de los actores religiosos y

políticos para establecer vínculos. Además, contra un decidido llamado a acciones colectivas, aquí se prefiere delegar la mejora de la sociedad a la responsabilidad que a título personal tienen los individuos sobre sus vidas.

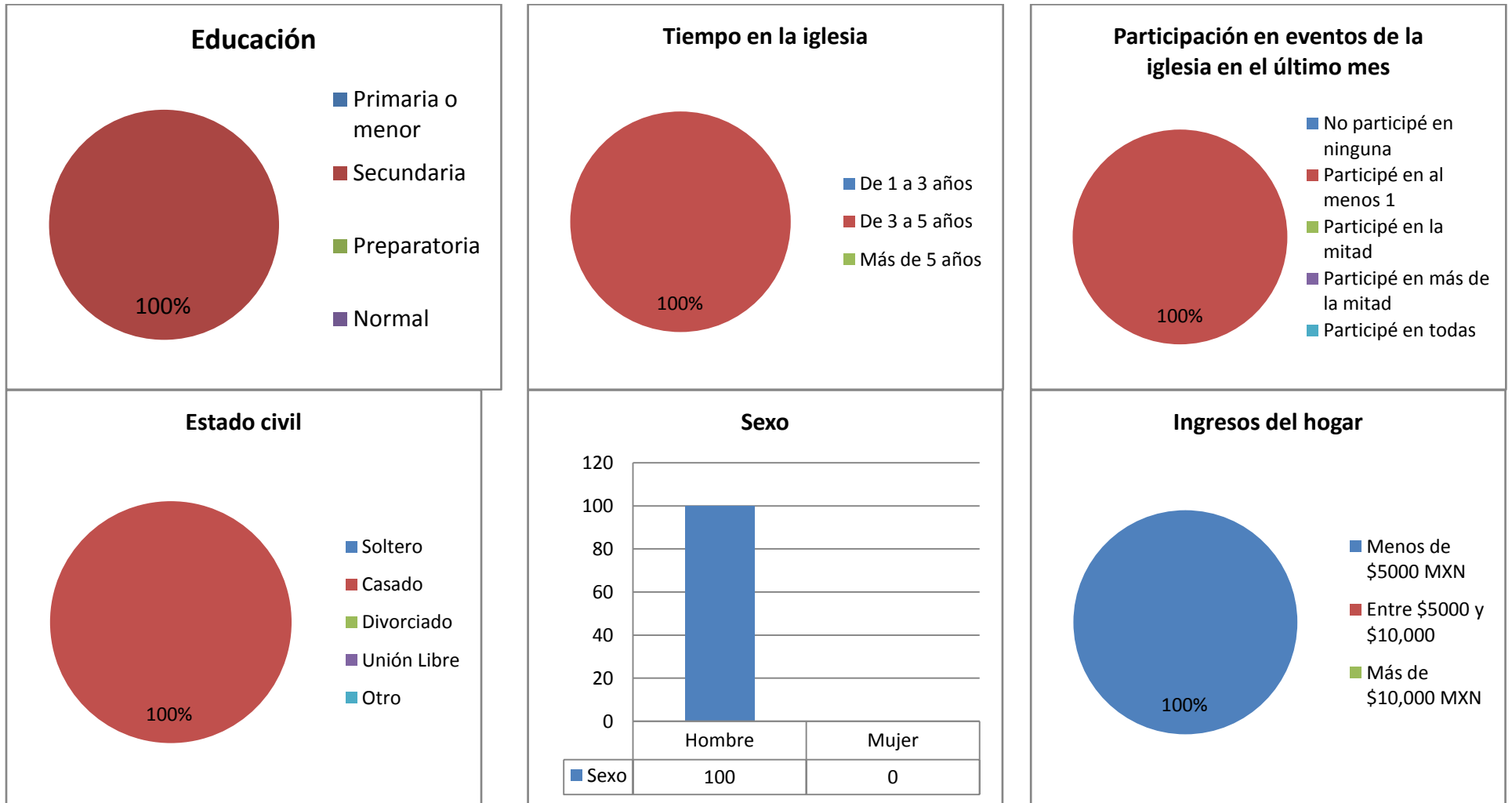
De tal modo, parece robustecerse nuestra intuición sobre la posibilidad de que los clúster 1, 3 y 4 puedan ser pensados como derivaciones del conglomerado 2 pero con algunos posicionamientos menos definidos. Retomando las concepciones que según Garma-Navarro (2018a, pp. 361–362) predominan entre los evangélicos en México, esta ambivalencia podría deberse a que en estos informantes no se habría consolidado el tránsito en la representación de la política como algo pecaminoso y de lo que es mejor alejarse, hacia su consideración como un ámbito que es necesario intervenir para moralizar.

En este subconjunto pueden aplicarse apreciaciones un tanto similares a las de la muestra en cuanto al marco jurídico —pluralista o de religión oficiosa—, las políticas públicas —permeables—, la cultura política —permeable— y los tres principios que sostienen a la laicidad —fortalecimiento al principio de libertad religiosa y debilitamiento a los de separación Estado-iglesias y trato igualitario—.

3.5 Resultados del clúster 4

Gráfico 12.

Caracterización del clúster 4



Tamaño del subgrupo

- n=1

- Proporción con respecto del total de la muestra: 1.89%

Nota. Elaboración propia.

Tabla 11.

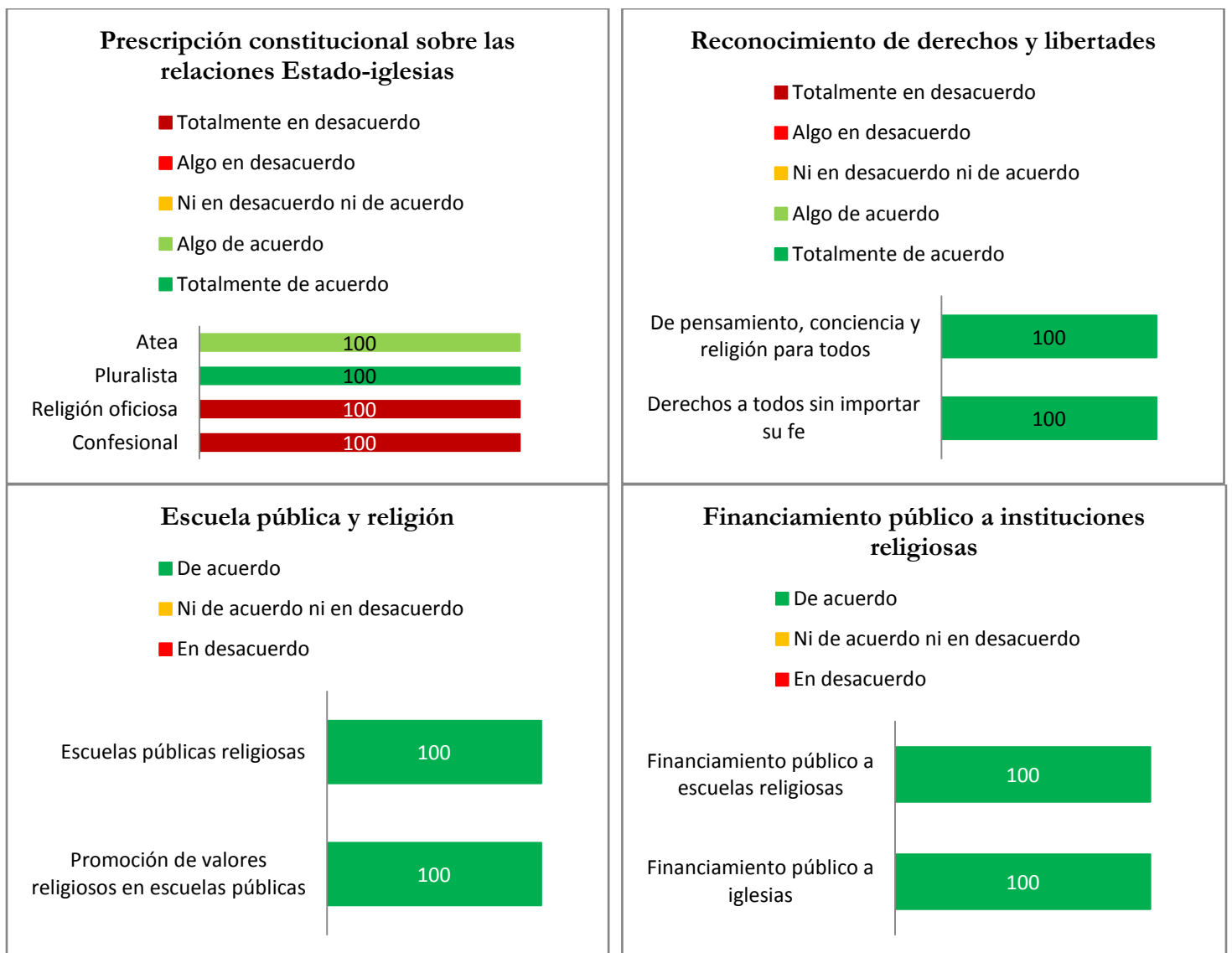
Valores promedio del clúster 4 para los índices construidos

	Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley	Legitimación religiosa de la vida pública	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia.	Influencia de actores religiosos en políticas públicas	Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos
General	1.562071	2.002868	1.422642	1.376011	1.528302	1.383417
Grupo 4	2	2.058824	1	1.285714	1	2.846154
Significado de la escala de color						
Más confesional (1 std < x < 1.33)	Algo confesional (1.34 std < x < 1.67)	Neutral/Permeable (1.68 std < x < 2.34)		Algo secular (2.34 < x < 2.67)	Más secular (2.67 < x < 3)	

Nota. Elaboración propia.

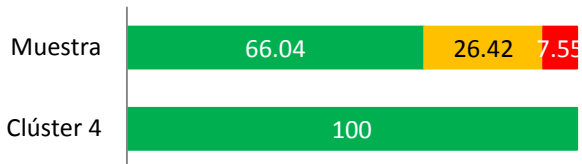
Gráfico 13.

Resumen de resultados del clúster 4



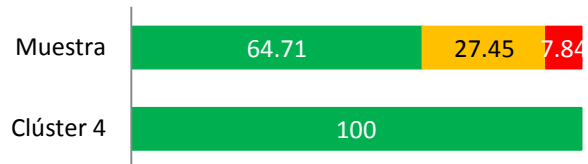
Censura gubernamental de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos

- 1. Que sea necesario que el gobierno consulte a iglesias para decidir este tema.
- 2. Que quede a discreción del gobierno consultar iglesias para decidir este tema.
- 3. Que el gobierno no consulte a iglesias para decidir este tema.

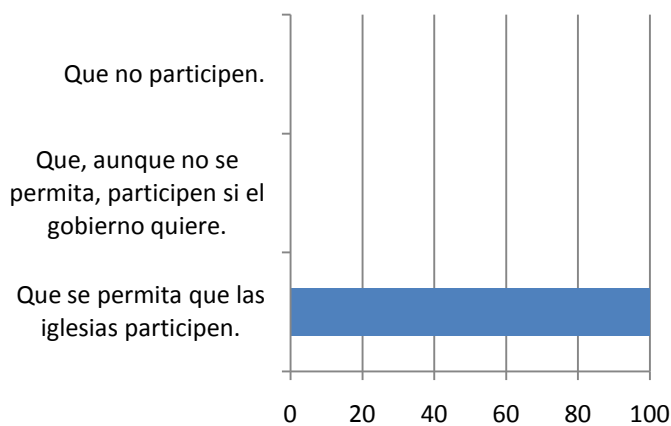


Censura gubernamental de actividades de docencia, investigación o divulgación científica por motivos religiosos

- 1. Que sea necesario que el gobierno consulte a iglesias para decidir este tema.
- 2. Que quede a discreción del gobierno consultar iglesias para decidir este tema.
- 3. Que el gobierno no consulte a iglesias para decidir este tema.



Sobre la posibilidad de que las iglesias participen en políticas públicas, usted prefiere que...



¿Cómo preferiría que se resolvieran los siguientes temas?

- Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias.
- Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio.
- Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.



Nota. Elaboración propia.

Al igual que los clúster 1 y 3, el 4 no goza de suficiente definición teórica. Además, está constituido por un solo individuo. Tal circunstancia no implica necesariamente que este subconjunto pueda carecer de valía analítica. Como explican Flyvbjerg (2006) y Gerring (2007), los casos desviados también pueden representar un aporte a la literatura teórica. No obstante, aquí, al tamaño del subconjunto, se sumaron otros obstáculos para la interpretación tales como una alta tasa de no respuesta en diversos ítems de los índices, y la ausencia de datos de contacto para aplicar una entrevista cualitativa a este informante en aras de comprender con mayor profundidad sus respuestas.

Así, podemos limitarnos a decir que los rasgos distintivos del conglomerado radican, primero, en su acercamiento al polo “secular” para los índices de “Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley” y de “Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos”; segundo, en la ubicación en el rango de lo “Más confesional” de sus valores para los constructos de “Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos”, “Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia”, y de “Influencia de actores religiosos en políticas públicas”.

Tal disposición parece sumamente contradictoria en términos analíticos. Por un lado, observamos que el informante apostaría por un marco jurídico pluralista, y con reconocimiento universal de derechos y libertades sin importar las creencias religiosas; incluso, rechazaría la injerencia de las iglesias sobre las políticas de género y de diversidad sexual. Por otra parte, vemos que es manifiesto el deseo del entrevistado de que las religiones puedan aprovechar recursos del Estado —como el financiamiento público o las instituciones educativas— para sus propios intereses, así como que sea necesario que se les consulte para atender temas relacionados con educación, arte, ciencia y otro tipo de políticas públicas. En cierto sentido, estos resultados nos llevan a pensar que el clúster 4 se halla a medio camino entre el conglomerado 2 y el 5.

Para dar cuenta de tan paradójico escenario, podríamos aventurar algunas hipótesis considerando la literatura teórica, algunos datos de involucramiento religioso del entrevistado, así como problemas en la recolección de los datos. Un primer supuesto radicaría en la ya referida capacidad de los creyentes en contextos de modernidad de articular elementos religiosos y seculares como una construcción copulativa fluida (Berger, 2016, pp. 11–14; 108). En este sentido, puede que el entrevistado viva una situación personal que lo lleve a estar a favor de agendas de género o diversidad sexual, al tiempo que mantiene un fuerte compromiso

con sus convicciones religiosas. Karina Bárcenas (2011, pp. 55–56), por ejemplo, ha documentado cómo miembros de la comunidad LGBTTTIQ se han adscrito a “iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual” en aras de redefinir las “fronteras desde las cuales se pensó la presencia y las prácticas de las personas no heterosexuales dentro y fuera de las iglesias cristianas”.

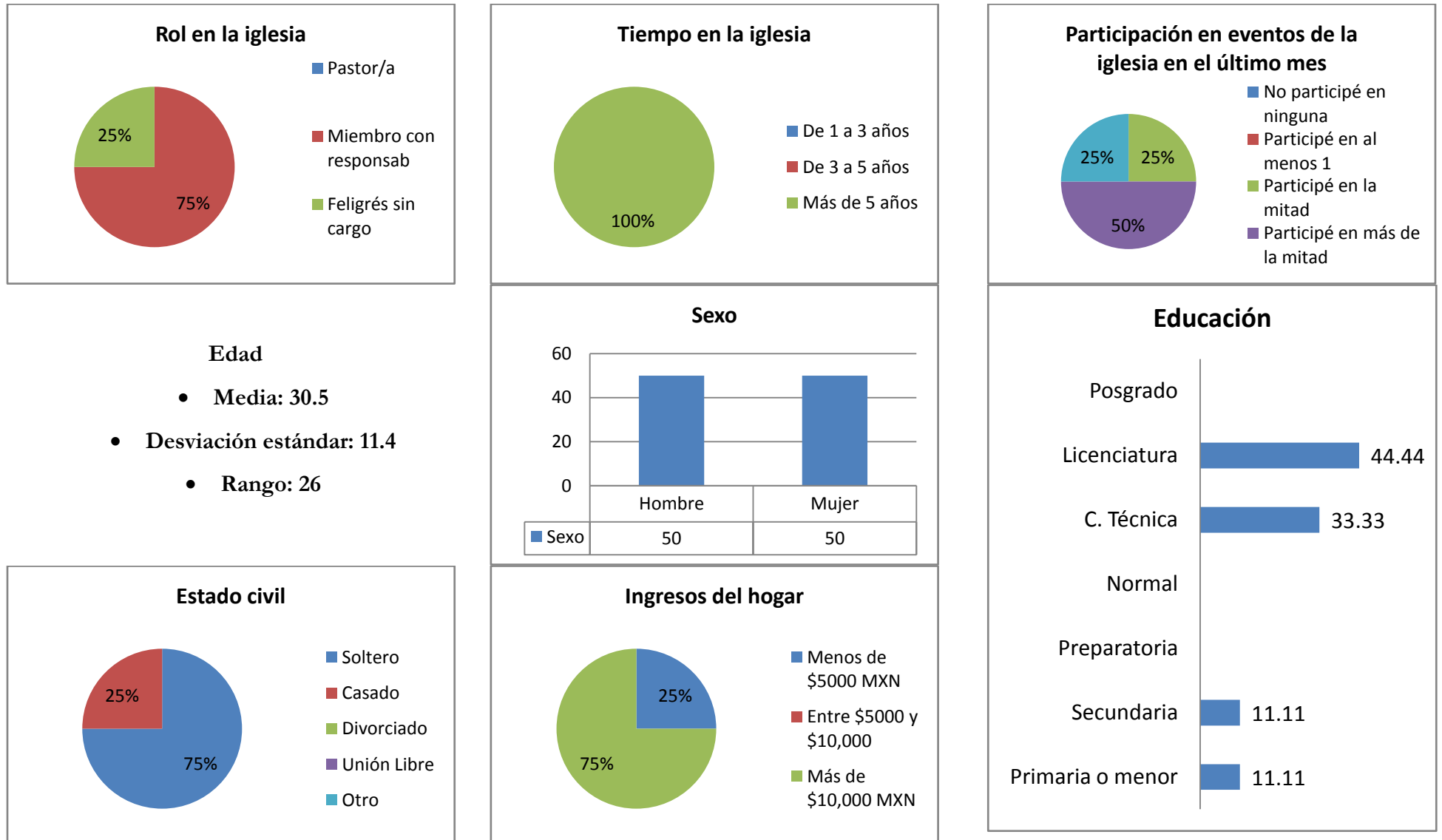
Otra posible explicación estaría dada en el nivel de involucramiento religioso del informante. De acuerdo con los datos recabados, esta persona tiene pocos años de pertenecer a la iglesia; además, en el mes previo al levantamiento del sondeo, apenas había participado una vez en las actividades de la comunidad religiosa. En este sentido, quizás, aún no se identifica por completo o no conoce del todo los principios doctrinales de su iglesia.

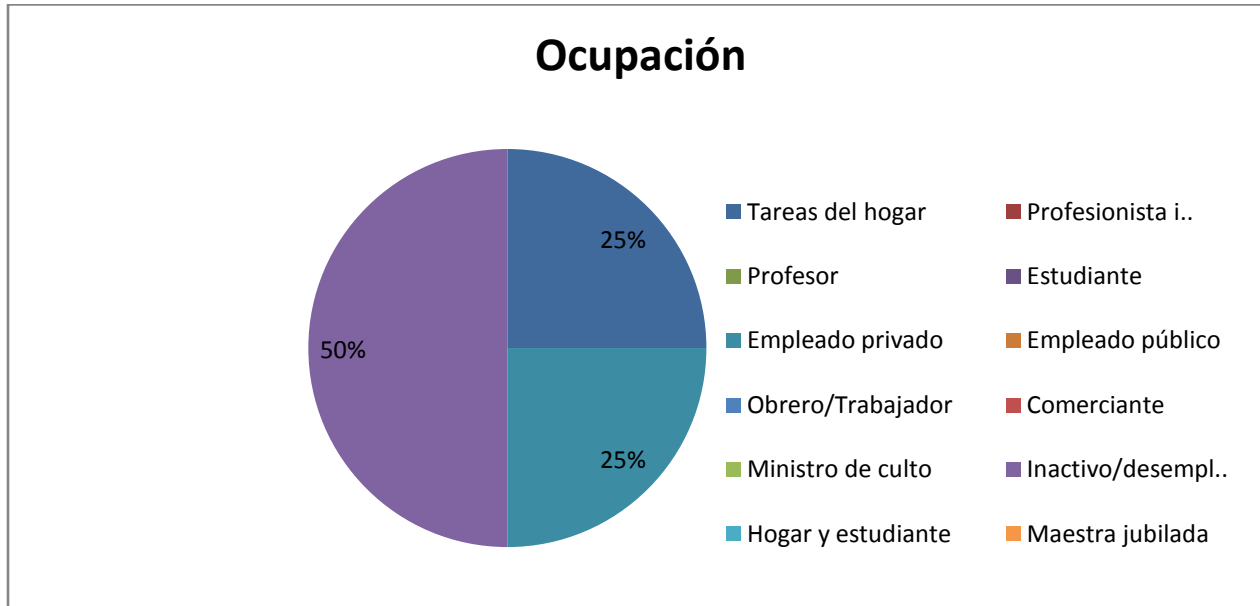
Finalmente, no se pueden descartar problemas de comprensión en los ítems del cuestionario, falta de atención o de disponibilidad para responderlos a conciencia, o una intención deliberada de falsear los datos ofrecidos. Dada la información disponible, es muy difícil establecer la plausibilidad de las hipótesis expuestas. Cualquiera que sea el caso, lo que queda patente es que el clúster 4 no permite establecer con claridad algún tipo de régimen de confesionalidad o de laicidad pretendido por la Iglesia Cristiana Filadelfia. Con la información a nuestro alcance, solo puede decirse que en este conglomerado se optaría por un marco jurídico pluralista, políticas públicas religiosas (salvo por las de género y diversidad sexual), y cultura política permeable. En cuanto a los principios sobre los que se sostiene la laicidad, hay un fortalecimiento al de libertad religiosa y de conciencia, y al de trato igualitario, pero un debilitamiento en el de separación Estado-iglesias.

3.6 Entre la separación y el reconocimiento: una laicidad menos jurisdiccionalista y más ultraliberal. Resultados del clúster 5

Gráfico 14.

Caracterización del clúster 5





Nota. Elaboración propia.

Tamaño del subgrupo

- n=4
- Proporción con respecto del total de la muestra: 7.55%

Tabla 12.

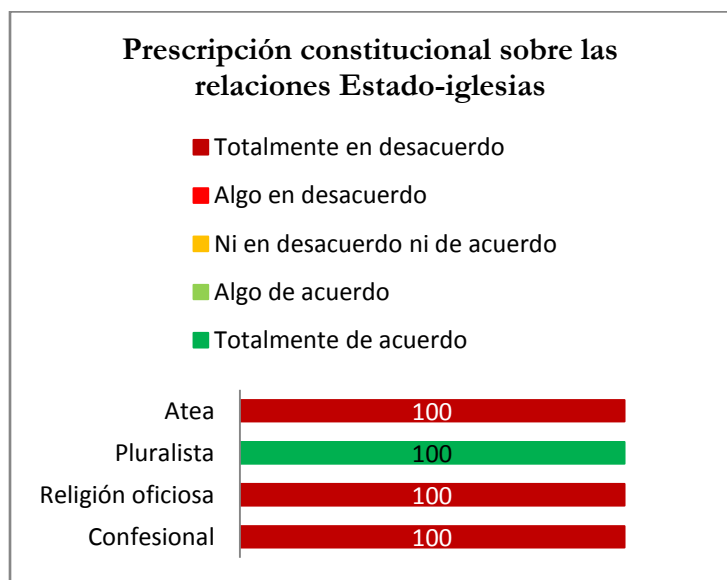
Valores promedio del clúster 5 para los índices construidos

	Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley	Legitimación religiosa de la vida pública	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia.	Influencia de actores religiosos en políticas públicas	Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos
General	1.562071	2.002868	1.422642	1.376011	1.528302	1.383417
Grupo 5	1.890625	2.691176	2.05	2.571429	2.25	2.230769
Significado de la escala de color						
Más confesional (1 std < x < 1.33)	Algo confesional (1.34 std < x < 1.67)	Neutral/Permeable (1.68 std < x < 2.34)	Algo secular (2.34 < x < 2.67)	Más secular (2.67 < x < 3)		

Nota. Elaboración propia.

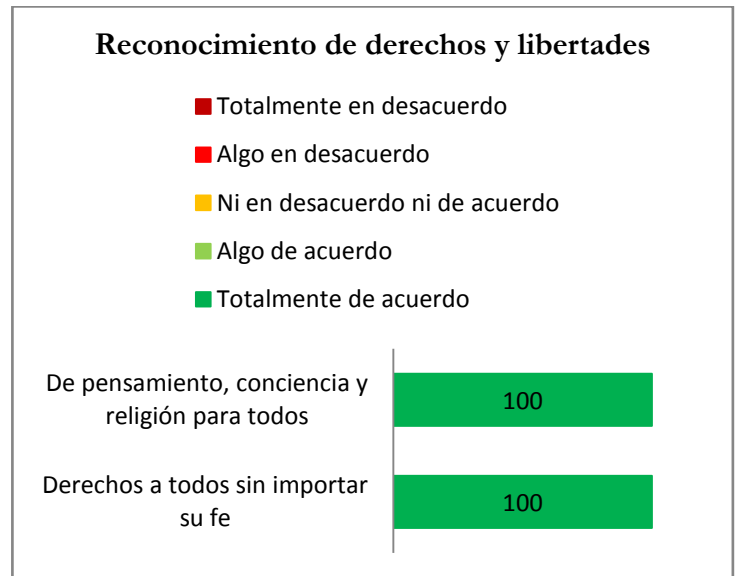
Gráfico 15.

Resumen de resultados del clúster 5

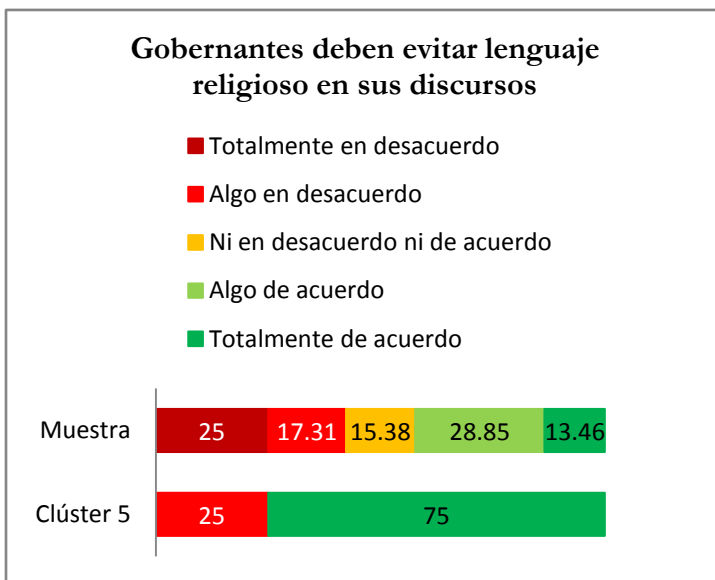


Yo considero que no debería de haber una relación [entre gobierno y religión] porque las funciones son muy separadas. En lo que yo conozco [...], porque no estoy especializado en el área de Ciencias Políticas y Administración, pero lo que yo considero es que el Gobierno hace funciones administrativas. Y la Iglesia hace funciones en base a lo que dice la Palabra de Dios. ¿Qué dice la Palabra de Dios? Ayudar a las personas. Entonces, como [...] sus funciones son diferentes, considero yo que no debe de haber relación.

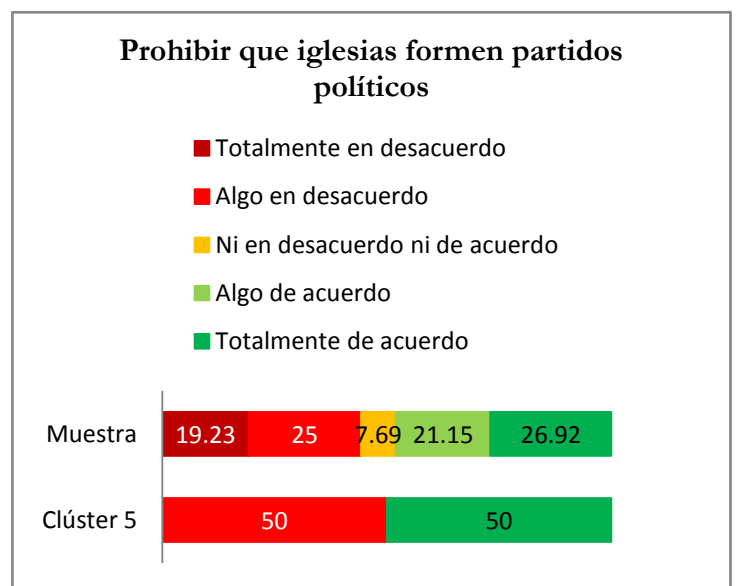
Todas las iglesias y las religiones, deberían de tener los mismos derechos y también las mismas obligaciones.



Cuando algún político está en campaña, [...] y [...] menciona a Dios, a Jesús o a alguna religión, yo considero que eso está mal, que no debería de meter ninguno de estos temas porque si él se está postulando a algún cargo, él debería de hablar acerca de sus capacidades [...] y [...] de sus planes [...] para ayudar a la sociedad, en base a su cargo. No debería de meter para nada ni a Dios ni a Jesús, porque no va con supuesto.

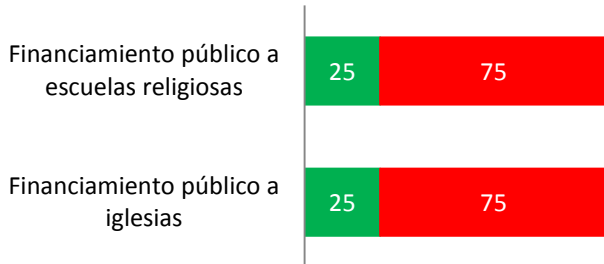


“¿Una iglesia puede formar un partido político? De que se puede, pues sí se puede porque yo considero que la Constitución nos daría la oportunidad de formar ese partido político. Pero, nosotros, como hijos de Dios, no somos llamados a hacerlo”. [...] “Otra cosa que se relacione la política y el gobierno, es con algunos ministros cristianos o pastores. Toman la decisión de entrar en campaña para asumir ciertos puestos políticos, lo cual yo considero que está mal, porque en la Biblia yo no encuentro algún pasaje donde especifico, donde sea claro que algún pastor o algún ministro de la iglesia tenga que estar en campaña o relacionarse con la política”.



Financiamiento público a instituciones religiosas

- De acuerdo
- Ni de acuerdo ni en desacuerdo
- En desacuerdo

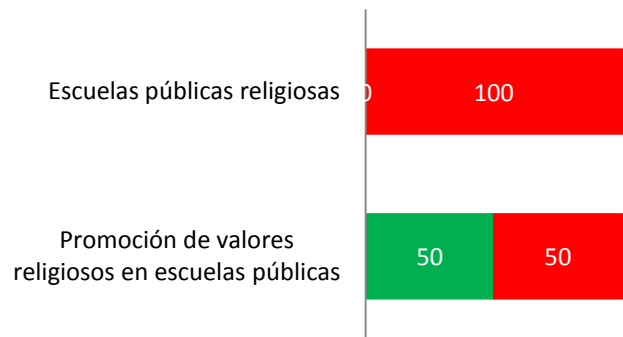


“Yo considero que, que no, que no debería el gobierno dar recursos a la Iglesia, puesto que ya hay instituciones; ya hay una estructura en México que debe de encargarse de utilizar los recursos que el gobierno tiene para solucionar problemas sociales”.

“Yo considero que no debería de haber escuelas públicas religiosas, y que se enseñe en valores religiosos dentro de las iglesias, tampoco [...] Aquí deberíamos partir del punto de a qué se dedican las escuelas. Yo considero que las escuelas se deben de dedicar a impartir el conocimiento científico, literario [...] las escuelas deben enfocarse a eso. Entonces no es tanto que en las escuelas se impartan valores religiosos, sino que en las escuelas no deberían de impartirse valores”.

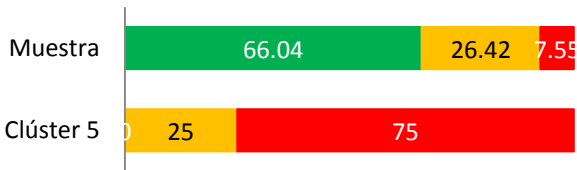
Escuela pública y religión

- De acuerdo
- Ni de acuerdo ni en desacuerdo
- En desacuerdo



Censura gubernamental de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos

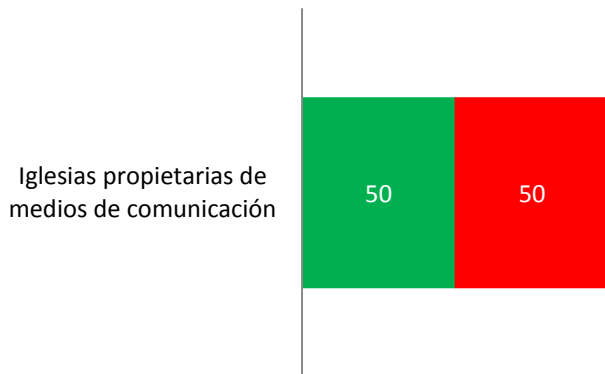
- 1. Que sea necesario que el gobierno consulte a iglesias para decidir este tema.
- 2. Que quede a discreción del gobierno consultar iglesias para decidir este tema.
- 3. Que el gobierno no consulte a iglesias para decidir este tema.



“Yo considero que [...] los investigadores, artistas, que dan alguna opinión que es contraria a alguna institución política, están en todo su derecho de compartir su opinión sin ningún problema. Ya si esa opinión atenta contra la seguridad, no solamente de alguna institución religiosa, sino contra de alguna persona, sí el gobierno tendría que intervenir. [...] No por la opinión o la filosofía que esté teniendo la persona, sino porque esta está provocando violencia”.

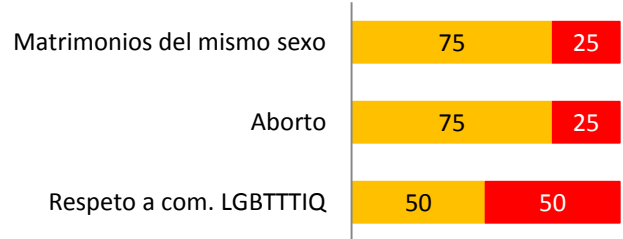
Iglesias propietarias de medios de comunicación

- En desacuerdo
- Ni en desacuerdo ni de acuerdo
- De acuerdo

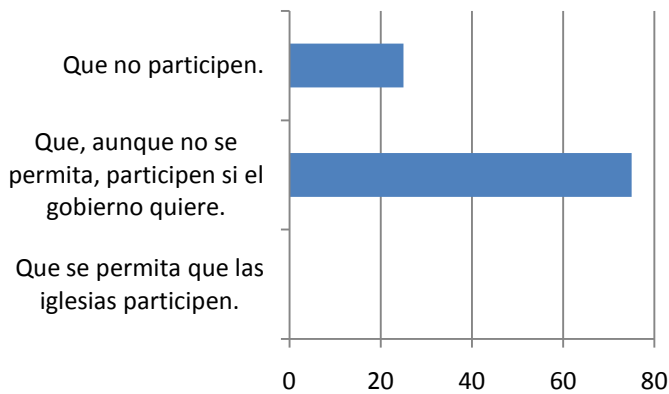


¿Cómo preferiría que se resolvieran los siguientes temas?

- Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias.
- Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio.
- Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.



Sobre la posibilidad de que las iglesias participen en políticas públicas, usted prefiere que...



“Solamente respecto a lo que dice la Biblia, hay un versículo en donde Jesús dijo ‘Darle a César lo que es de César’. Y, aunque, ahorita se podría dar a varias interpretaciones, lo que yo entiendo es que [...] cada uno tiene sus tareas. Entonces las tareas que hace la Iglesia y las tareas que hace el gobierno no veo que haya alguna relación directa”.

Nota. Elaboración propia.

Al igual que el clúster 2, el 5 es de suma relevancia para este proyecto de investigación. Alguien podría cuestionar que este conglomerado está integrado por una proporción de la muestra que es apenas marginal (7.55%). Empero, como mencioné en el caso del conglomerado 4, hay que resaltar que el tamaño de estos subconjuntos no es necesariamente el criterio más importante para determinar su valía analítica. Más trascendente resulta el hecho de cómo se distingue con respecto del resto de los subgrupos, así como por la congruencia teórica de sus rasgos diferenciadores.

En la Tabla 12 se observa que, en comparación con la muestra, todos los valores promedio para los seis índices construidos en este clúster se aproximan más al polo “secular”. Esta característica convierte a esta agrupación en la más distante —en términos de proximidades euclidianas— con respecto del resto de los conglomerados. De hecho, si hubiéramos efectuado una partición de los datos a dos clúster, este subgrupo hubiera sido el único que se hubiera mantenido intacto e independiente, mientras que el resto habrían sido fusionados en un solo conglomerado.

Por si fuera poco, con estos datos de índole cuantitativa, guardan total congruencia los resultados cualitativos recabados. En las declaraciones del informante seleccionado para representar al clúster 5 durante la fase cualitativa, se aprecia que, pese a sus fuertes convicciones religiosas, mantiene una decidida posición a favor de la separación Estado-iglesias, defensora de las libertades de pensamiento, conciencia y religión, así como del trato igualitario.

Así, una constante en las respuestas del representante del conglomerado 5 fue mencionar que entre “las tareas que hace la Iglesia y las tareas que hace el gobierno” no hay relación. Como se irá haciendo más evidente con el avance de la exposición, este posicionamiento es consistente con el tipo ideal de laicidad que Milot (2009, p. 41) denomina como “laicidad separatista”; esto es, con el modelo de relaciones Estado-iglesias en el que se plantea una “necesidad absoluta de distinguir lo que concierne al gobierno civil, de lo que pertenece a la religión”. Así, se explica la contundente predilección del conglomerado con un escenario pluralista para la prescripción constitucional de las relaciones Estado-iglesias (100%) —y, dicho sea de paso, con el total rechazo a cualquier otra modalidad para este vínculo—.

De hecho, la diferenciación que el informante piensa que mantienen los ámbitos del Gobierno y de las iglesias se clarificó aún más cuando se le preguntó sobre su comprensión del término “laicidad”:

El Estado laico, como me lo enseñaron a mí en la primaria, yo considero que fue, en relación a esa división entre las actividades que debía realizar el Gobierno y las actividades que tenía que realizar la Iglesia; [las del Gobierno] eran actividades administrativas. Por ejemplo, el llevar registro de los nacimientos y que son cosas administrativas, las que el gobierno debe de llevar a cabo y considero que eso es bueno. Sin embargo, actualmente el gobierno se encarga de hacer políticas, no solamente políticas administrativas, por ejemplo, o como realizar el trámite de una defunción o como se debe de llevar a cabo un problema de derecho. Pero ya la política se está encargando de establecer leyes en cuanto a lo moral. Y considero que ellos no tienen... que es algo muy delicado que ellos hacen, pero que ellos no están capacitados para tomar esas decisiones.

Así, para este informante, esta división no solo justifica su rechazo a que las iglesias se relacionen con el Gobierno. También lo lleva a cuestionar que las autoridades públicas busquen intervenir asuntos morales. Nuevamente, tal razonamiento es compatible con un tipo de laicidad separatista que pone “el acento en una división casi ‘tangible’ entre el espacio de la vida privada y la esfera pública que concierne al Estado y a las instituciones que dependen de su gobernabilidad” (Milot, 2009, pp. 40–41). De hecho, en distintos puntos de la conversación, el entrevistado se mostró crítico hacia la actual administración por su inclinación a tratar asuntos sobre moralidad.

Al respecto, vale la pena comentar que expertos en materia de laicidad han cuestionado propuestas del actual Gobierno tales como la Constitución Moral. Roberto Blancarte tacha a dicha iniciativa de ser un “gran equívoco” y recupera el testimonio de diversos especialistas para justificar por qué un Estado laico, con fundamentos liberales, es incompatible con la intención de regir un asunto privado como lo es la moral de las personas (Barranco Villafán & Blancarte, 2019, pp. 39–60).

Otros autores como Habermas (2006, p. 133) y Rawls (1996, pp. 14–15), al debatir sobre el papel de los argumentos religiosos en la esfera pública, consideran que, en los regímenes constitucionales democráticos seculares, solo tienen cabida bases públicas de justificación para llegar a acuerdos. Las doctrinas comprensivas religiosas, al solo ser compartidas por la comunidad de creyentes que las suscribe, no cumplirían con tal requisito y pertenecerían más bien al terreno de las razones privadas. Dado que las democracias plurales ya no pueden tener una concepción totalmente compartida de la vida social y política, a lo único que pueden aspirar es a alcanzar un consenso traslapado sobre asuntos mínimos y mundanos, lo cual excluye de las discusiones públicas a cuestiones existenciales o morales como las planteadas por las religiones.

Aunque por motivos diferentes —y, probablemente, sin el mismo grado de articulación que alcanza un discurso teórico como los referidos—, el entrevistado coincide con esta visión que aleja al Gobierno de los asuntos morales. El rechazo a esta vinculación de esferas no solo parte de que piensa que los gobernantes “no están capacitados para tomar esas decisiones”. También le preocupa que el interés de la actual administración por tales materias solo surja “por interés propio; por tener más poder”.

Que este conglomerado pretende un régimen de laicidad es también evidente en su total predilección por el reconocimiento universal de derechos y libertades sin importar la afiliación religiosa. De hecho, a diferencia de otros miembros de su comunidad que parecerían inclinarse por cierto trato preferencial hacia su iglesia, el entrevistado de la fase cualitativa manifiesta que todas las religiones deben tener los mismos derechos y obligaciones conforme a la ley. Así, los datos cuantitativos y cualitativos hasta ahora expuestos encuadran la posición del conglomerado con respecto a la dimensión marco jurídico en el escenario que hemos denominado como pluralista; es decir, el que establece un Estado formalmente autónomo de las confesiones religiosas, neutral con respecto de ellas y que garantiza la libertad de conciencia y de pensamiento a todos.

Ahora bien, hay que recordar que, de acuerdo con Blancarte (2012a, p. 237), la laicidad es un “Régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos”. En este sentido, también resulta relevante que el valor obtenido para el índice de “Legitimación religiosa de la vida pública” se haya ubicado en el rango de lo “Más secular”. Como gráficos que ilustran este constructo, se muestran los de rechazo a que los políticos utilicen lenguaje religioso —con lo cual coincide 75% del conglomerado— y los de partidos políticos religiosos —tema que divide al clúster como ocurre en el resto de los subgrupos—.

Las declaraciones del entrevistado nos ayudan a entender las motivaciones detrás de las respuestas a las preguntas del sondeo. En su consideración, los candidatos no tendrían por qué invocar elementos religiosos en sus alocuciones, pues, al estarse postulando a un cargo público, resulta más relevante escucharlos “hablar acerca de sus capacidades [...] y [...] de sus planes [...] para ayudar a la sociedad”. Así, hablar de Dios “no va con supuesto”.

Nuevamente, esta posición es compatible con la laicidad separatista, toda vez que este modelo “se traduce con frecuencia en una exigencia impuesta a los representantes del Estado y a los agentes públicos, para que no manifiesten de ninguna manera su pertenencia o su

sensibilidad religiosa” (Milot, 2009, p. 43). Las declaraciones del informante también armonizan con el pensamiento de autores que ofrecen justificaciones liberales de los regímenes seculares, tales como Habermas. Para el filósofo alemán, los Estados constitucionales no requieren referencias prejurídicas (como las religiosas), ya que en ellos, la legitimidad de las decisiones públicas emana de su apego a un derecho que se muestra como suficientemente racional para ser aceptado por los ciudadanos, así como a las evaluaciones reflexivas que la sociedad hace de los políticos y gobernantes en los procesos de formación de opinión pública (Habermas, 2017, p. 130; Habermas & Ratzinger, 2008, pp. 12–13; C. Taylor, 2014, p. 302).

En sentido análogo, el informante piensa que, “como hijos de Dios”, los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia “no somos llamados” a formar un partido político. Asimismo, considera “que está mal” que “los ministros cristianos o pastores” decidan “entrar en campaña para asumir ciertos puestos políticos [...] porque en la Biblia [...] no [hay] algún pasaje donde [...] sea claro que algún pastor o algún ministro de la iglesia tenga que estar en campaña o relacionarse con la política”.

Como se aprecia, el entrevistado comparte con el resto de los informantes de la fase cualitativa la invocación a la Biblia para fundamentar sus respuestas. No obstante, este fundamentalismo que, según Guamán (2018, pp. 187–188), guía la ética de los pentecostales, aquí parece jugar a favor de la laicidad. Recordemos que con autores como Garma-Navarro (2018a, p. 363) y Martínez-García (2000, p. 13) habíamos visto que la falta de consenso de los evangélicos sobre su relación con la política se refleja en la invocación de diferentes pasajes bíblicos para justificar su disposición o rechazo a interesarse en cuestiones mundanas como el poder o la riqueza. En este sentido, si en el clúster 2 destacó la referencia a Romanos 13, aquí, el pasaje bíblico que parece orientar los juicios del sujeto de estudio es Mateo 22, 21; esto es, el que afirma “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Como última nota sobre el índice de legitimación religiosa de la vida pública, cabe acotar que, aunque el entrevistado no concuerda con el propósito de que su iglesia forme un partido político, sí cree que “la Constitución nos daría la oportunidad de formar ese partido”. Como hemos mencionado con anterioridad, el artículo 130 constitucional impide explícitamente a los ministros de culto aspirar a cargos públicos o a asociarse políticamente; también prohíbe que existan agrupaciones políticas con títulos asociados a alguna confesión religiosa (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Texto vigente*, 2020).

En este sentido, vale la pena recordar las declaraciones de los informantes del clúster 2 sobre la falta de claridad en torno la influencia que pueden tener en la política. Así, si bien la comunidad de la Iglesia Cristiana Filadelfia parece dividirse entre quienes desean mayor involucramiento con los asuntos públicos y quienes rehúyen a él, ambos bandos parecen compartir el desconocimiento sobre las posibilidades que legalmente tienen a su alcance.

Otro rubro en el que se mantiene una tendencia a respetar el principio de separación Estado-iglesias radica en el índice de “Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos”. Ahí, el valor obtenido cae en el rango de lo “Neutral”, mientras que en los resultados generales de la muestra se había ubicado en la sección “Algo confesional”. En los gráficos utilizados para ejemplificar este constructo, se aprecia que tres cuartas partes del clúster rechazan cualquier tipo de financiamiento público a instituciones religiosas y que la totalidad está en contra de que existan escuelas públicas religiosas —si bien la mitad aceptaría que se impartieran valores religiosos en ellas—. Estas opiniones coinciden con lo que Cliteur (2009) denomina como “Estado religiosamente neutral o laico”. Y es que, como vimos al exponer la clasificación de este autor, son rasgos típicos de este modelo de relación Estado-iglesias que los Gobiernos no financien con recursos públicos a ninguna religión y que tampoco promuevan sus ideas.

El informante de la fase cualitativa enfatiza estos rasgos de su conglomerado. Él reconoce que los grupos religiosos no tienen por qué recibir recursos públicos aún cuando pretendan usarlos para obras sociales ya que hay instituciones oficiales que pueden encargarse de tales asuntos:

Por ejemplo, el hacer un parque en frente de una iglesia. ¿Por qué? Porque la iglesia no tiene espacio para que los niños puedan jugar, entonces el gobierno le va a dar dinero a la Iglesia para que la Iglesia se encargue de construir un parque en frente de la iglesia. Y así los niños puedan jugar. En este caso son buenas las intenciones, considero, sería buena la, la propuesta. Pero ya hay una institución, no sé cual, que se encarga de poner un parque en ciertos lados; no sé qué institución pudiera ser. [...] Por ejemplo, aquí en mi municipio es Urbanismo en Tizayuca. Entonces Urbanismo es el encargado de atender esa necesidad. Lo que considero que la Iglesia podría hacer es juntar firmas para que se pusiera un parque, en algún lugar. En este caso, pudiera ser cerca de la iglesia.

Las posiciones hasta ahora revisadas coinciden con el marco jurídico de la laicidad en México y sus tendencias separatistas. Empero, existe un punto en el que tanto los datos cuantitativos del conglomerado como las declaraciones del entrevistado difieren de la tendencia jurisdiccionalista característica de la laicidad mexicana. Me refiero a su posición sobre la

posibilidad de que las iglesias sean concesionarias de medios de comunicación masiva. Como se observa en el resumen de resultados, la mitad de los integrantes del clúster 5 está a favor de tal escenario. Por su parte, el informante de la fase cualitativa comentó lo siguiente:

¿Qué opino acerca de eso? Que es algo que se debe de permitir [...] Así como existen canales de comunicación, de deportes, de novelas, de entretenimiento, de cultura y arte, también. Si hay personas que quieren hacerlo, también se debe de permitir que hayan medios de comunicación religiosos.

Como mencioné a la hora de revisar los resultados sobre la totalidad de la muestra, este posicionamiento no es necesariamente contrario a un régimen de laicidad. En el marco de una sociedad democrática, es legítimo que las iglesias deseen contar con instrumentos eficaces para comunicar sus mensajes (Barranco-Villafán y Blancarte, 2019, p. 136) —claro está, siempre que no atenten contra los derechos de terceros—.

Empero, de lo que sí parece distanciarse esta opinión es de la típica proclividad de la laicidad mexicana a vigilar y controlar los efectos sociales de las manifestaciones religiosas mediante disposiciones legales (Blancarte, 2004a, p. 19, 2004b, p. 18). En el ámbito de los medios de comunicación masiva, tal deseo de inspección se aprecia en el ya citado artículo 16 de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2015). Este ordenamiento impide a las asociaciones religiosas y a los ministros de culto a poseer o administrar canales de televisión y estaciones de radio. En este sentido, al igual que el resto de los clúster, parte del conglomerado 5 también parecería preferir un esquema ultraliberal de *laissez faire, laissez passer* religioso en la que el Estado renuncia o cede parte del dominio que actualmente mantiene en esta materia.

Para el índice de “Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia”, este clúster obtuvo un valor que cae en el rango “Algo secular”. Así, 75% de sus integrantes se opuso a la posibilidad de que el Gobierno censurara obras de arte o proyectos de investigación por motivos religiosos (aquí únicamente reproduje el gráfico sobre productos artísticos pero los resultados fueron exactamente iguales en el caso de las actividades científicas). La única razón esgrimida que podría justificar un acto de censura es “si esa opinión atenta contra la seguridad, no solamente de alguna institución religiosa, sino contra de alguna persona”.

Esta posición coincide con un rasgo típico de la secularización que es reconocido por autores revisados en el primer capítulo de esta investigación tales como Olivier Tschannen (1991, pp. 395; 404–406) y José Casanova (2012, pp. 19–32). Me refiero a la diferenciación funcional de las religiones de otras esferas institucionales —en este caso, con respecto del arte y la ciencia—. Así, las convicciones religiosas de los miembros de este conglomerado se

mostrarían respetuosas de los criterios autónomos de racionalidad de los campos artístico y científico.

Para el índice de “Influencia de actores religiosos en políticas públicas” se obtuvo un valor que cae en el terreno de lo “Permeable”. Teóricamente, definí este escenario como aquel que se presenta cuando, en los hechos, llega a ocurrir la consideración de perspectivas o la participación de representantes de alguna comunidad religiosa durante los procesos de formulación o implementación de políticas públicas, pese a no estar formalmente permitida. Como vimos con anterioridad, Prieto (2015, pp. 11–12) añade a estas características el involucramiento de actores religiosos en discusiones sobre políticas públicas en ámbitos más o menos institucionalizados.

Con un escenario como el descrito, expresó estar de acuerdo 75% del clúster, mientras que 25% prefirió que no hubiera ninguna clase de participación de actores religiosos en las políticas públicas. Es de destacar que nadie haya apostado por un escenario religioso —es decir, aquel en el que es legalmente permitida la incidencia de actores religiosos en estas actividades de gobierno—, ya que tal fue la alternativa predilecta de la muestra.

Como ocurre con otras posiciones que en este conglomerado han resultado favorables para la laicidad, las motivaciones no necesariamente se asemejan a las que están expresadas en discursos teóricos en la materia. Así, el informante de la fase cualitativa explicó que su rechazo a que haya una colaboración entre gobernantes e iglesias se debe a que...

[...] el actual gobierno solamente se mueve [...] para intereses propios. No lo hace para el beneficio de la sociedad. Entonces, si ahorita el gobierno quiere proponer un programa en el que colaboré Iglesia y Gobierno, yo considero que eso no es correcto. No está bien, porque la Iglesia solamente va a ser utilizada para los intereses del gobierno, así como lo fue la comunidad homosexual en campaña cuando el gobierno quería obtener poder. Entonces debería, regresando a tu pregunta, ¿debería haber alguna colaboración entre Iglesia y Estado? Mi respuesta es no.

Sobre este punto vale la pena añadir que, en consideración del entrevistado, la posible intervención de la iglesia en los problemas sociales está acotada a actividades de evangelización y de asistencialismo:

La Biblia dice, Jesús dijo que la religión consistía en visitar a los huérfanos; a las viudas y a los que estaban en la cárcel. Entonces, eso yo lo considero de manera general. De manera específica, eso es una tarea que nosotros como cristianos tenemos que llevar ante la sociedad. Entonces, como Iglesia, nuestra relación con la sociedad es apoyarla mediante la Palabra de Dios, para que puedan recibir el apoyo en alguna necesidad que tenga, ya sea la necesidad económica, física, pero principalmente, espiritual [...] Hay un ministerio que es de evangelismo. [...] Otra

tarea que está relacionada a lo que acabo de mencionar es la colecta de víveres. [...] Está también la parte pastoral. Los pastores dan apoyo. En cuando una persona pide ayuda en algún problema, se les escucha y se les aconseja. Se podría llamar consejería. Entonces podría considerar que la Iglesia, como sociedad directamente apoya en esas 3 maneras en el evangelismo, porque comparten un mensaje que puede ser útil para la persona. Por medio de ayudas, de alimentos y, cuando los pastores escuchan a las personas en alguna necesidad y les dan algún consejo. Y otra, que pues ahorita no se puede llevar a cabo es la Visitación.

De tal modo, como hemos visto con autores como Guamán (2018, p. 188), Pérez-Guadalupe (2018, p. 29) y Schäfer (1995, p. 68), en este conglomerado también se acentúa el rasgo pentecostal típico de subordinar la ética social a la labor misionera, y de anteponer la caridad individual por encima del compromiso político.

Finalmente, en el índice de “Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos” se reportó una cifra que cae en el rango de lo “Permeable”. De manera similar a como ocurrió con el ítem sobre políticas públicas, 75% de los miembros del conglomerado se decantaron por la alternativa en la que queda a discreción del Gobierno consultar a las iglesias su opinión sobre estos temas. La proporción restante prefirió que el Gobierno no consulte a los grupos religiosos para decidir sobre esta materia. De hecho, la preferencia por este escenario “Prescindente” creció al 50% cuando se les interrogó específicamente por el respeto a la comunidad LGBTTTIQ.

Una vez más, las declaraciones del informante de la fase cualitativa ayudan a entender las motivaciones detrás de tales posiciones. A continuación reproduzco la respuesta que ofreció cuando se le preguntó si el Gobierno debía escuchar la opinión de las iglesias sobre temas relaciones con género y derechos sexuales.

Yo considero que sí ¿Por qué? Porque el Gobierno no está capacitado para tomar esas decisiones. [...] Sí debería de escuchar a las iglesias, si es que las iglesias están capacitadas para aconsejarlos en las decisiones que deban tomar. ¿Por qué? Porque, un ejemplo, si un gobierno, por ejemplo, el gobierno del estado de Hidalgo, no sabe cómo abordar los temas de educación sexual en la primaria y va con una iglesia y la Iglesia no sabe acerca de sexualidad; no sabe acerca de psicología; de pedagogía, de educación, no sabe de filosofía, tampoco la Iglesia va a estar capacitada para poder apoyar al gobierno. Entonces, tu pregunta es "¿el gobierno debería escuchar a las iglesias?" Sí, solo si la Iglesia está capacitada para apoyar al gobierno.

De esta forma, se aprecia que la posibilidad de que los gobernantes atiendan el juicio de las iglesias parte de dos criterios: 1) que el Gobierno no está capacitado para decidir sobre estos asuntos —que el informante relaciona con el ámbito de la moral—; 2) que las comunidades religiosas pueden emitir su opinión solo si gozan de experiencia y conocimiento en el tema en el que se les consulta.

Sobre este deseo de ser escuchados, hay que acotar que la injerencia de voces religiosas en discusiones sobre asuntos de interés público no es necesariamente contraria a la laicidad. Como explica Milot (2009, p. 77), un régimen laico restringe la inserción de las religiones en el dominio del Estado —es decir, en las instituciones públicas y las normas—. No obstante, la laicidad también reenvía a estas confesiones a la sociedad civil; esto es, al “espacio en el que todos los ciudadanos circulan, se encuentran y son libres de asociarse”. Así, es esperable que los ciudadanos creyentes adopten posiciones políticas en función de sus valores y convicciones religiosas, y que las actualicen en los foros de participación cívica que tienen a su alcance. Por ende, esta autora piensa que esperar lo contrario —como polémicamente lo sugirió John Rawls (1996)— resulta una “coacción moral indebida” (p. 78).

De hecho, autores como Jürgen Habermas, Jean-Marc Ferry, Arnauld Leclerc y Charles Taylor han recurrido a la categoría de “postsecularidad” en un sentido normativo para abogar por la superación del carácter privado de lo religioso en favor de una sociedad más abierta, pero sin renunciar a los fundamentos seculares de los Estados constitucionales democráticos modernos. Habermas, por ejemplo, apela a una perspectiva postmetafísica que reflexiona sobre los límites del pensamiento secular al tiempo que no renuncia a la diferenciación entre razón y fe (Habermas et al., 2011, p. 131). Jean-Marc Ferry (2016), por su parte, plantea una esfera pública postsecular en la cual...

Incluso las convicciones más absolutas conseguirían socializarse en los procedimientos responsables de discusión ordenados bajo la forma de enfrentamientos civiles, legales y públicos. Una sociedad postsecular es capaz de ofrecer, sobre una base igualitaria, un marco apropiado para una exposición pública de las convicciones sometidas a la prueba de contra-experiencias y contraargumentos [...] En un contexto así, donde la cuestión de Dios se despolemiza sin ponerse en sordina, las sociedades seculares ganarían sin duda profundidad abriendo la reflexividad sobre sus concepciones implícitas acerca de lo que es válido o no para orientar la existencia (p. 27).

Milot (2009, pp. 54–56) ha encuadrado a esta clase de posicionamientos bajo el tipo ideal de la “laicidad de reconocimiento”. Los autores que la apoyan pugnan por la relevancia de reconocer la autonomía de pensamiento de los ciudadanos en el marco de sociedades pluralistas. Así, la expresión social de sus elecciones religiosas o morales en la vida pública no tendría razón para ser limitada por el Estado, a menos de que perjudique los derechos de terceros.

Así, los datos cuantitativos y cualitativos presentados, hacen plausible afirmar que en este conglomerado puede haber afinidad hacia la laicidad de reconocimiento. Hay que tener en cuenta que en los resultados del clúster no se perciben intenciones de imponer la visión de la

iglesia. Además, en sus respuestas, el entrevistado afirmó que solo es conveniente que las comunidades religiosas opinen sobre asuntos públicos si están capacitadas en la materia que se discute —esto es, si poseen conocimientos derivados de disciplinas científicas institucionalizadas—. No solo eso: en declaraciones previamente citadas indicó que el único motivo válido de censura era que una opinión atentara contra la seguridad de otra persona.

En síntesis, hemos visto que este conglomerado se apega con mayor claridad a un régimen de laicidad como el estipulado en el marco jurídico mexicano. Incluso, la visión particular del informante de la fase cualitativa parece ser más laica para las dimensiones de políticas públicas y de cultura política. Mientras que en el capítulo uno indicamos que en México prevalecen escenarios permeables para tales rubros, el entrevistado parece orientarse hacia situaciones prescindentes. Aún así, los datos cuantitativos reflejan que algunos miembros del clúster se muestran ambivalentes entre las posiciones prescindentes y permeables.

Es sugerente que estas posturas más laicas se hayan presentado en el clúster que reporta la media de edad más baja de entre todos los conglomerados pero también donde hay más miembros con más años de participación en la iglesia. Aún así, recordemos que la falta de representatividad estadística de la muestra no nos permite más que proponer como hipótesis exploratoria una posible asociación entre estos factores y los tipos de regímenes pretendidos.

Por lo tanto, considero que, a diferencia de quienes conforman el clúster 2, los integrantes de este conglomerado persiguen un régimen de laicidad que, en algunos puntos, se asemeja al tipo ideal separatista, y, en otros, al de reconocimiento. Asimismo, se acentúan los principios de separación Estado-iglesias y de libertad religiosa, y, si bien no se fortalece, tampoco se debilita el de trato igualitario y no discriminatorio. Aunque se comulga con un marco jurídico pluralista, hay que apuntar que, por su aspiración a ofrecer licencias de medios de comunicación a las iglesias, esta dimensión tiende más hacia el polo ultraliberal que al jurisdiccionalista según la tipología de Poulat (visto en Blancarte, 2004b). Como ya dije, en cuanto a las políticas públicas y a la cultura política de los gobernantes, se aprecia una predilección por escenarios prescindentes, aunque algunos miembros optan más bien por los de tipo permeable.

CONCLUSIONES

El proyecto de investigación emprendido buscó contribuir a problematizar los procesos de secularización y de laicización que viven los grupos religiosos al interior de las sociedades modernas. Esta intención se distancia de las posturas que consideran a la religión, en un sentido singular y abstracto, como un fenómeno premoderno tendiente a desaparecer (Casanova, 2012, p. 6). Asimismo, el trabajo también pretendía captar los matices que frecuentemente se diluyen en las discusiones públicas sobre las pretensiones políticas de los evangélicos. Partiendo de la premisa de que a estas comunidades les subyace una importante diversidad interna, me interesó analizar si en su seno era posible apreciar algún grado de pluralidad en términos de posturas políticas. De tal modo, me di a la tarea de identificar cuáles son los tipos de regímenes de confesionalidad y de laicidad pretendidos por los miembros de una comunidad evangélica de corte pentecostal: La Iglesia Cristiana Filadelfia. A continuación resumo los principales planteamientos y hallazgos expuestos a lo largo de este documento.

1. Clarificar el concepto de secularización contribuye a comprender la aparente paradoja que supone la presencia de las religiones en la esfera público-política de las sociedades modernas.
 - a. La teoría de la secularización no implica un declive de las religiones, sino una transformación de su papel en las sociedades modernas. En las últimas décadas del siglo XX, la comunidad académica se dio a la tarea de redefinir los alcances de este proceso toda vez que el peso de lo religioso se hizo patente en importantes acontecimientos políticos en todo el mundo.
 - b. Ante tal escenario, rasgos como el decrecimiento de las comunidades de creyentes o la privatización de las ideas religiosas dejaron de ser vistos como tendencias generales de la secularización para ser considerados, más bien, como fenómenos locales. En cambio, se estimó como un atributo más sustantivo de esta noción la diferenciación con respecto de la religión de otras esferas institucionales —tales como el arte, la ciencia, la economía o la política—.
 - c. Pese a que esta autonomización es palpable, la religión no pierde del todo su vinculación con otros ámbitos de la vida social y es, de hecho, en la política

donde más frecuentemente busca la recuperación de influencia (Blancarte, 2015, pp. 670–671). Bajo este presupuesto, la presencia de las religiones en la esfera pública de las sociedades contemporáneas pierde su aparente carácter paradójico.

- d. Ahora bien, aunque las ideas y prácticas religiosas persisten en la mayor parte del mundo, también hay que reconocer que su alcance e influjo está ahora condicionado por otras estructuras sociales (Blancarte, 2012b, p. 75).
2. No existe una sola forma laicidad. La configuración específica de relaciones Estado-iglesias vigente en cualquier sociedad moderna es producto del peculiar trayecto de laicización por el que ha transitado.
 - a. La redefinición de los alcances de la secularización también llevó a reconocer que los procesos de diferenciación que desata varían de sociedad en sociedad. En este sentido, la laicización es una dimensión más acotada de este proceso que puede entenderse como la secularización de la esfera del Estado y de los ámbitos que caen bajo su control. La configuración específica de relaciones Estado-iglesias en las sociedades modernas sería producto del particular proceso de laicización por el que ha atravesado cada una de ellas.
 - b. En este sentido, la laicidad puede ser entendida en términos generales como un “un régimen social de coexistencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos” (Blancarte, 2012a, p. 237). No obstante, al ser resultado de diferentes procesos de laicización, su realización varía en cada contexto. Así como no hay sociedades completamente democráticas, tampoco las hay totalmente laicas (Blancarte, 2008, p. 30).
 - c. Partiendo de tales premisas, me di a la tarea de consultar diferentes formas de tipificar las relaciones Estado-iglesias. La revisión incluyó distintas clases de propuestas: 1) clásicas, como la de Weber (2014a) —con sus tipos ideales de césaropapismo y teocracia—; 2) de origen europeo y norteamericano, como los tipos ideales de laicidad de Milot (2009), o los cinco modelos de relación entre el Estado y las religiones de Cliteur (2009); 3) o elaboradas en América Latina, como la de Ruiz-Miguel (2013) —que distingue entre tres regímenes de tipo

confesional y tres de tipo laico—. Estos ejercicios clasificatorios me ofrecieron pautas interpretativas para el análisis de los resultados.

- d. No obstante, para desarrollar el instrumento de medición con el que recabé los datos para responder la pregunta de esta investigación, recurrí a los trabajos de Prieto (2015) y de Blancarte y Cruz Esquivel (2017). Tomé esta decisión ya que ambas propuestas contaban con parámetros objetivos para hacer observable el tipo de régimen que, por la relación entre el Estado y las iglesias, pretendían los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. De tal modo, hice observable mi fenómeno de interés a través de tres dimensiones: el marco jurídico, las políticas públicas y la cultura política.
 - e. La revisión de la literatura sobre los tipos de relaciones Estado-iglesias también sirvió para caracterizar la laicidad mexicana. Así, observé que el régimen de relaciones Estado-iglesias en México se caracteriza por gozar de un marco jurídico pluralista con tendencias jurisdiccionalistas, así como con una cultura política y políticas públicas permeables. Esta información fue contrastada con las pretensiones de los sujetos de estudio durante el análisis de resultados.
3. El ejercicio de comprender las pretensiones políticas de los sujetos de estudio enfrentó dificultades conceptuales e históricas atribuibles a un rasgo inherente a las iglesias evangélicas: su acentuada diversidad interna.
 - a. La etiqueta “evangélico” alberga a una multiplicidad de iglesias vástagos del protestantismo europeo, así como emprendimientos religiosos de raíz puramente americana. Sus actitudes e intereses políticos varían de grupo en grupo, e, inclusive, al interior de una misma comunidad.
 - b. De ahí que, para atender esta cuestión, haya sido necesario dilucidar quiénes son los evangélicos en América Latina. Sobre el asunto no hay un consenso pleno. Sin embargo, tras la revisión de algunas de las posturas más relevantes en la materia, y debido a que la investigación se centró en una iglesia evangélica mexicana, determiné adherirme a la postura de Garma-Navarro (2018a), quien considera como iglesias evangélicas en México a las protestantes liberales, a las pentecostales y a las neopentecostales.
 - c. La comunidad en la que se enfocó esta investigación es una iglesia de tipo pentecostal. En este sentido resultó útil identificar las actitudes, expectativas y

comportamientos políticos que la literatura considera típicos en estos grupos. Entre ellos se encuentra su creencia en la posibilidad de actualizar dones del Espíritu Santo como la glosolalia, la taumaturgia o la profecía; su fundamentalismo bíblico, premilenarismo y religiosidad emotiva, y, más importante para nuestros propósitos, su proclividad a la “huelga social”; es decir, a una falta de compromiso con cuestiones mundanas que restringe su compromiso social a actividades caritativas subordinadas a fines de evangelización.

- d. No obstante, la misma revisión de la literatura nos llevó a prever que la ética política de los grupos religiosos no solo depende de sus presupuestos de fe. Las convicciones religiosas de las iglesias evangélicas, y, con ello, su consideración de los asuntos públicos, también son susceptibles de transformarse en función de las circunstancias sociohistóricas. Tal fenómeno es el que habría ocurrido tras las reformas de 1992 a las relaciones Estado-iglesias en México, suscitando un debate sobre la conveniencia de involucrarse en cuestiones políticas.
- e. En el caso particular de la Iglesia Cristiana Filadelfia, explicamos que se trata de una comunidad religiosa mexicana que se autoadscribe a la gran familia protestante, evangélica y pentecostal. Está ubicada en el municipio de Zumpango de Ocampo, en el Estado de México, cuenta con cerca de 25 años de existencia, y posee una feligresía de alrededor de entre 350 y 400 personas. Sus miembros la conciben como un “centro de restauración”, donde “se ayuda a la gente”, principalmente, en el “área espiritual”.
- f. Asimismo, la Iglesia Cristiana Filadelfia es reconocida oficialmente como uno de los “centros de prédica” del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios. Esta comunidad de iglesias evangélicas nació en Estados Unidos como parte del movimiento pentecostal de finales del siglo XIX e inicios del XX, y constituye la rama con mayor cantidad de adeptos en todo el globo. Por su consideración dualista del vínculo entre mundo e iglesia, ven al primero como necesitado de la actividad misionera y educativa de la segunda. Por lo tanto, una parte fundamental de sus esfuerzos se concentra en “bendecir” a la sociedad con la predicación del evangelio.

4. La estrategia metodológica utilizada para responder la pregunta de investigación supuso diferentes beneficios para la obtención y el análisis de los resultados.
 - a. En primer lugar, haber considerado tanto las perspectivas de líderes religiosos como las de la feligresía evidenció que, así como existen posturas articuladas y definidas al interior de una comunidad de creyentes, hay posiciones menos nítidas, donde prevalece una relación copulativa fluida y preteórica entre lo secular y lo religioso.
 - b. Asimismo, la decisión de particionar los datos de la muestra en conglomerados contribuyó a apreciar la diversidad interna que, potencialmente, albergan los grupos religiosos. De tal modo, se identificaron las tendencias generales que presenta el grupo en cuestión para el fenómeno de interés, pero también divergencias entre subgrupos. Cabe destacar que la división de los datos gozó de una fundamentación un tanto más objetiva toda vez que no dependió solo de los criterios teóricos e interpretativos del investigador, sino que también se basó en técnicas estadísticas.
 - c. El instrumento de medición generado para la fase cuantitativa contó con 76 ítems, los cuales, a partir de una serie de técnicas de análisis multivariado, se convirtieron en seis índices con las siguientes temáticas: 1) derechos, libertades y trato igualitario; 2) legitimación religiosa de la vida pública; 3) aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos; 4) influencia de la religión en educación, arte y ciencia; 5) influencia de la religión en políticas públicas, e 6) influencia de la religión en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos. Cabe destacar que el agrupamiento de variables en estos seis índices apoyó la confiabilidad y la validez del instrumento propuesto, ya que estos constructos guardan correspondencia con las dimensiones propuestas por Blancarte y Cruz Esquivel (2017), y Prieto (2015) para hacer observable la laicidad. A partir de tales constructos se extrajeron los cinco conglomerados en los que se basó el análisis de resultados.
 - d. La estrategia de métodos mixtos para recabar los datos facilitó la caracterización empírica y conceptual de los tipos de regímenes de confesionalidad y de laicidad a los que aspiran los integrantes de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Así, fue posible comprender con mayor profundidad las

motivaciones que subyacen a las posturas de los entrevistados, y, con ello, vincular los resultados a la literatura con mayor claridad.

5. A partir del análisis de los resultados, determiné que los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia pretenden dos tipos distintos de regímenes para las relaciones Estado-iglesias: uno de corte pluriconfesional inspirado en la teocracia bíblica, y otro laico con tendencias menos jurisdiccionalistas y más ultraliberales. Aunque estos resultados no pueden generalizarse, ofrecen orientaciones para aproximarse a otras comunidades evangélicas y sobre la potencial diversidad de posturas políticas que pueden albergar en su interior.
 - a. En términos generales, la muestra presentó, para la mayor parte de los índices construidos, medias que cayeron en el rango titulado como “Algo confesional”. La única excepción se presentó en el índice sobre “Legitimación religiosa de la vida pública” —también llamado “uso político de la religión”—, el cual presentó una cifra en la zona de lo “Neutral”. Con respecto de los tres principios sobre los que se sostiene la laicidad, se observó una tendencia a fortalecer la libertad religiosa y a debilitar la separación Estado-iglesias. En cuanto al trato igualitario y no discriminatorio, hubo datos más ambivalentes ya que se defendió el otorgamiento universal de derechos y libertades sin importar la adscripción religiosa, pero se condicionaron las decisiones políticas sobre género y derechos sexuales a la opinión de los líderes religiosos. Asimismo, los datos recabados permiten proponer que la comunidad se divide entre un marco jurídico pluralista y uno de religión oficiosa. Además, se observó una predilección por escenarios de políticas públicas religiosas y permeables. Finalmente, la ambivalencia sobre la cultura política de los gobernantes me llevó a postular que la comunidad se orienta hacia una alternativa permeable.
 - b. Buena parte de estas tendencias se modificaron al dividir la muestra en cinco conglomerados. No obstante, existieron algunos rasgos que fueron más persistentes pese a la segmentación en subconjuntos. Entre ellos puede nombrarse el fundamentalismo bíblico; la falta de claridad sobre las posibilidades legales la iglesia que tiene para inmiscuirse en cuestiones políticas; el deseo de tener acceso a medios de comunicación para transmitir sus

mensajes religiosos, y el miedo a ser utilizados por la clase política para fines que no supongan un bien para la comunidad.

- c. Al dividir a la muestra en cinco conglomerados, identifiqué dos tipos de regímenes de relaciones Estado-iglesias pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. El primero de ellos es suscrito por los integrantes del clúster 2 y corresponde a un modelo pluriconfesional que recibe inspiraciones religiosas de la teocracia bíblica.
 - i. Los informantes que se ubicaron en este conglomerado hicieron patente una visión integrista de la realidad que rechaza la dinámica de diferenciación funcional propia de la secularización. Tal actitud se explica porque los integrantes de este subgrupo consideran que su iglesia es portadora de un mensaje que es benéfico para toda la sociedad, por lo que marginar lo que ellos estiman como “sabiduría” supone un desperdicio y un perjuicio para todos.
 - ii. En este sentido, y utilizando como inspiración la teocracia del Antiguo Testamento en la cual los reyes de Israel eran asesorados por los profetas, a ellos les gustaría poder aconsejar e, incluso, formar a los líderes políticos de su municipio. Aún así, los miembros del conglomerado 2 son conscientes de su condición como minoría religiosa, por lo que, más que imponer su proyecto bíblico de sociedad, quisieran ser escuchados así como gozar de los mismos privilegios que, desde su perspectiva, posee la iglesia mayoritaria.
 - iii. Hay que añadir que en este clúster se hizo un especial énfasis en su respeto a las autoridades una vez que estas han tomado una decisión. Esta disposición se explica por el peso que dan como parte de sus presupuestos doctrinales al versículo bíblico de Romanos 13. Sumado al hecho de que no aseveraron buscar negarle derechos a otras confesiones religiosas —aunque sí dieron muestras de creer que su culto es en algún sentido superior a otros—, es que considero que el tipo de régimen que buscan se asemeja más a un pluriconfesionalismo y no a una teocracia en estricto sentido.

- iv. Con este escenario, concuerda la aspiración de buena parte de sus miembros a contar con un marco jurídico de religión oficiosa. También pretenden escenarios de políticas públicas religiosas y permeables que les permitan colaborar con los políticos profesionales siempre que dichas alianzas abonen a impulsar su proyecto de sociedad basado en valores cristianos. Esta orientación coincide con las motivaciones simbólicas que, según Oro (2018), llevan a los pentecostales a interesarse en cuestiones políticas. También concuerda con la representación de la política como un ámbito de la vida social que necesita ser moralizado (Garma-Navarro, 2018a). Asimismo, se observa una concentración en el escenario de una cultura política permeable, puesto que les interesaría que los políticos hicieran caso de sus consejos, aunque desconfían del uso instrumental que estos funcionarios pueden hacer de sus creencias religiosas.
- v. Los informantes de la fase cualitativa pertenecientes a este clúster también corroboraron que la iglesia experimenta un creciente interés en involucrarse en asuntos públicos. Ellos adjudican esta transformación a tres factores. En primera instancia, a un cambio generacional que los desmarca de una indiferencia hacia los problemas de la sociedad que era común entre sus predecesores. En segundo lugar afirman que el crecimiento numérico que han experimentado ha despertado la atención e interés de los políticos profesionales en su iglesia, y con ello la conciencia entre la feligresía de la relevancia que pueden jugar en su comunidad. Finalmente, aceptan que las reformas a las relaciones entre el Estado y las iglesias los beneficiaron al dotarlos de una personalidad jurídica, la cual intuyen que puede ayudarles a ser escuchados por las autoridades. De tal modo, la tesis sobre la “huelga social” a la que eran proclives las iglesias pentecostales no parece sostenerse en los integrantes de este conglomerado.
- vi. Dadas estos resultados, es patente que los tres principios que sustentan a la laicidad están debilitados en el modelo de relaciones Estado-iglesias pretendido por este clúster. De hecho, sus informantes manifestaron

una actitud ambivalente hacia la laicidad: al tiempo que agradecen la personalidad jurídica a la que tienen derecho por el marco jurídico mexicano, se lamentan por la marginación de los elementos religiosos en la vida pública.

- vii. Finalmente, hay que destacar que 64.15% de los integrantes de la muestra fueron ubicados en este conglomerado. Así, este subconjunto es el de mayor tamaño y en él están incluidos todos los pastores que contestaron el sondeo. Si bien estas circunstancias pueden ser producto de un sesgo de selección, no hay que descartar la posibilidad de que sean un indicio de la influencia que tienen los líderes religiosos sobre las expectativas de los feligreses para las relaciones Estado-iglesias.
- d. El segundo tipo de régimen de relaciones Estado-iglesias pretendido en la Iglesia Cristiana Filadelfia fue identificado en el conglomerado 5. Decidí denominarlo como laicidad con tendencias menos jurisdiccionalistas y más ultraliberales.
 - i. Tanto en los datos cuantitativos como en las respuestas del entrevistado de la fase cualitativa fue persistente la predilección por una delimitación de las tareas del Estado con respecto de los asuntos de las religiones. Esta actitud coincide con el tipo ideal que Milot (2009) denomina como laicidad separatista. También es bien representada por el versículo de la Biblia que indica “dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22, 21), el cual fue invocado en la entrevista cualitativa. De ahí que en el subgrupo se haya dado preferido involucrarse en problemas sociales mediante obras de caridad individual o de asistencia espiritual, y no a través de la colaboración con políticos —a quienes perciben como actores movidos únicamente por sus propios intereses—.
 - ii. Los miembros del clúster 5 abogaron contundentemente por un marco jurídico pluralista. No obstante, en cierta medida, se distanciaron del jurisdiccionalismo de la laicidad mexicana ya que manifestaron su deseo de tener acceso a medios de comunicación masiva para difundir sus mensajes.

- iii. Si bien se decantaron por dejar las políticas de género y de diversidad sexual en manos de las autoridades políticas, afirmaron su deseo de que, bajo ciertas circunstancias, su postura fuera escuchada. Su intención no es la de imponer su visión al respecto. De hecho, ofrecieron respuestas que reconocen la autonomía de campos como los del arte y la ciencia, y la importancia de cuidar que ninguna opinión atente contra la seguridad de terceros. Sin embargo, consideraron que los Gobiernos no están capacitados para resolver asuntos relacionados con la moralidad, y que, bajo condiciones en las que las Iglesias gozan de experiencia y de conocimiento técnico en el asunto a tratar, puede valer la pena que sean escuchadas sus posiciones. Esta postura se asemeja al tipo ideal que Milot (2009) llama como laicidad de reconocimiento.
 - iv. Los ítems sobre políticas públicas y cultura política en este clúster tendieron a escenarios prescindentes, aunque los datos cuantitativos también reportaron algunas preferencias por modalidades permeables. Asimismo, se acentuaron los principios de separación Estado-iglesias y de libertad religiosa, y, si bien no se fortaleció, tampoco se debilitó el de trato igualitario y no discriminatorio.
 - v. Aunque este grupo representa una proporción apenas marginal de la muestra (7.55%), el conglomerado goza de valía analítica ya que muestra un posicionamiento que se distingue con claridad con respecto del tipo pluriconfesional anteriormente descrito.
- e. Por su parte, los clúster 1, 3 y 4 se caracterizaron por presentar posiciones menos definidas y, en ocasiones, contradictorias. Dados los resultados cuantitativos y cualitativos, estos subconjuntos pueden considerarse como derivaciones del conglomerado 2. Si bien quienes cayeron en estas agrupaciones no son indiferentes a los problemas sociales y consideran que el mensaje de su Iglesia podría beneficiar a su comunidad, no se muestran tan decididos como los miembros del clúster 2 para involucrarse en asuntos públicos; además, en algunos temas, mantienen posturas menos confesionales. Estas divergencias se deben, por un lado, a experiencias personales que reportaron sus miembros; por el otro, a que privilegian una moral individualista por encima de cualquier

compromiso político. Es posible afirmar que los integrantes de estos subgrupos aún se encuentran ambivalentes en su consideración de la política como un ámbito pecaminoso del que es mejor alejarse, o como un espacio de la vida social que necesita ser moralizado. Sus preferencias también expresan la dinámica de articulación copulativa fluida entre elementos de una cultura secular y de una religiosa. Al respecto, es sugerente que los integrantes de estos conglomerados —a diferencia de los de los subconjuntos 2 y 5— reportaron valores de menor involucramiento con su comunidad religiosa, así como posiciones en su Iglesia y en su vida profesional que no implican funciones teorizantes ni de definición oficial de la realidad.

6. Esta investigación abre la pauta para emprender diversos proyectos que parten de una inquietud común: ¿sería preciso asumir que únicamente las iglesias evangélicas mantienen proyectos de sociedad que difieren del de la laicidad mexicana?
 - a. De momento, pienso que podría ser interesante analizar qué tipo de regímenes de confesionalidad y de laicidad pretenden los mexicanos, en general, así como otros grupos religiosos, en particular. Una base con representatividad estadística y que incluya preguntas sobre el vínculo Estado-iglesias —como la de Hernández et al. (2016)— podría servir para tal propósito.
 - b. De hecho, tan solo profundizar en las pretensiones de los mismos evangélicos ya sería interesante. Recordemos que aquí estudié únicamente uno de los tipos de iglesia que constituyen a esta gran familia de agrupaciones religiosas. Así, una posibilidad para prolongar esta investigación está dada en el desarrollo de un estudio comparativo multicaso en el que se incluya a una iglesia protestante histórica y a otra neopentecostal.

Como mencioné en distintos puntos a lo largo de este trabajo, la crisis de legitimidad por la que atraviesan las instituciones públicas ha propiciado que algunos políticos profesionales hayan visto rentable vincularse y adquirir compromisos con actores religiosos para ganar credibilidad ante la población. A su vez, grupos y líderes religiosos, sabedores de su creciente notoriedad y del interés que despiertan en la clase política, se interesan cada vez más por involucrarse en asuntos públicos para movilizar sus propias agendas.

Veo tales circunstancias como un llamado a prestar atención no solo a los discursos oficiales que legitiman la actual configuración de relaciones Estado-iglesias, sino también a las

expectativas y los imaginarios que sobre la misma materia articulan los ciudadanos de a pie pertenecientes a diversas comunidades de fe. Como sugieren algunos de los hallazgos aquí reportados, los líderes religiosos podrían influir sustantivamente en tales expectativas. Así, el oportunismo que algunos de ellos guardan, sumado al de ciertos políticos, podría poner en riesgo derechos y libertades que hasta ahora solo han podido ser conquistados en el marco de regímenes democráticos y laicos.

REFERENCIAS

- Algranti, J. M. (2006). Los modos pentecostales de laicidad. En N. Da Costa, *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 155–162). CLAEH.
- Álvarez, C. (1995). ¿Son ecuménicos los evangélicos? En Abya-Yala (Ed.), *Evangélicos en América Latina* (1a ed, pp. 139–142). Ediciones Abya-Yala.
- Área de Investigación Aplicada y Opinión. (2014). *Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad*. Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM).
http://www.losmexicanos.unam.mx/religion/encuesta_nacional.html
- Ávila-Arteaga, M. (2008). *Entre Dios y el César: Líderes evangélicos en México (1992-2002)*. Libros Desafío; Basilea.
- Bárceñas, K. (2011). De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México. *Revista del Centro de Investigación*, 9(36), 45–58.
- Barranco Villafán, B. (2019a, junio 12). La laicidad según AMLO. *La Jornada*.
<https://www.jornada.com.mx/2019/06/12/opinion/019a2pol>
- Barranco Villafán, B. (2019b, septiembre 18). ¿Reformar el artículo 130 constitucional? *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2019/09/18/opinion/020a2pol>
- Barranco Villafán, B., & Blancarte, R. (2019). *AMLO y la religión: El estado laico bajo amenaza* (Grijalbo).
- Bastian, J.-P. (2015). *Protestantes, liberales y francmasones sociedades de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*. FCE - Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J.-P. (2018). Protestantismo. En R. Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 499–504). Fondo de Cultura Económica.
- Becker, H. S. (1998). *Tricks of the trade: How to think about your research while you're doing it*. University of Chicago Press.
- Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Ethics and Public Policy Center ; W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Berger, P. L. (2006). *El dosel sagrado*. Kairós.

- Berger, P. L. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad: En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (F. J. Molina de la Torre, Trad.). Sígueme.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Blancarte, R. (2003). Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: Elementos para una discusión. *Estudios Sociológicos*, XXI(2), 279–307.
- Blancarte, R. (2004a). Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana). *Revista internacional de filosofía política*, 24, 15–28.
- Blancarte, R. (2004b). *Entre la fe y el poder: Política y religión en México*. Grijalbo.
- Blancarte, R. (2008a). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, XXVI(76).
- Blancarte, R. (Ed.). (2008b). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (1. ed). Colegio de México.
- Blancarte, R. (2011). América Latina. Entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 11(2), 182–206.
- Blancarte, R. (2012a). ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Estudios Sociológicos*, XXX(88), 233–247.
- Blancarte, R. (2012b). Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios Sociológicos*, XXX(Extraordinario), 59–81.
- Blancarte, R. (2013). *Laicidad en México*. Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Blancarte, R. (2014). ¿Es anticlerical el régimen de la Revolución? En L. Galaz Ramírez (Ed.), *1984-2014: La Jornada: El rostro de un país* (Primera edición. Edición especial). Demos, Desarrollo de Medios.
- Blancarte, R. (2015). ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios Sociológicos*, XXXIII(99), 659–673.
- Blancarte, R. (2018). Laicidad en México. En *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 319–324). Fondo de Cultura Económica; El Colegio de México.
- Blancarte, R., & Cruz Esquivel, J. (2017). Indicateurs de laïcité dans deux démocraties contemporaines. Analyse comparative entre le Mexique et l'Argentine. *Archives de sciences sociales des religions*, 177(1), 191–236. Cairn.info.
- Bourdieu, P. (1992). La opinión pública no existe. *Debates en Sociología*, 17, 301–311.

- Brown, D. (2019). Measuring Long-Term Patterns of Political Secularization and Desecularization: Did They Happen or Not? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58(3), 570–590.
- Butler, M. (2018). Catolicismos independientes en México. En *Diccionario de religiones en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Calderón Umaña, R. (2012). *Delito y cambio social en Costa Rica*. FLACSO Costa Rica.
- Carrera, C. (2019, de diciembre de). Evangelizar a 7 mil jóvenes con programas sociales: Confraternice. *Claro y Directo Mx. Comunicación Abierta*.
<https://www.cydnoticias.mx/2019/12/05/evangelizar-a-7-mil-jovenes/>
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización* (1. ed). Anthropos.
- Cliteur, P. (2009, junio 2). Por qué hablan de laicismo “agresivo”. *El País*.
https://elpais.com/diario/2009/06/02/opinion/1243893612_850215.html
- Concilio Nacional de las Asambleas de Dios. (s/f-a). *ECCAD. Editorial Cristiana Continental de las Asambleas de Dios*. El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, A.R. Recuperado el 13 de febrero de 2021, de <https://www.asambleasdedios.mx/html/eccad.html>
- Concilio Nacional de las Asambleas de Dios. (s/f-b). *¿Quiénes somos y en qué creemos?* El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, A.R. Recuperado el 13 de febrero de 2021, de <https://www.asambleasdedios.mx/html/nosotros.html>
- Conferencia del Episcopado Mexicano. (2017). *Mapa digital de la CEM. Obra social*.
https://www.cem.org.mx/obraSocial.html?fbclid=IwAR3BBUm_ezXKpLEN4Gcia9k1RLwLkJ2Y8azfA59c3fB8QPu6SRPwtMLw8vU
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Texto vigente*. (2020). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_080520.pdf
- Da Costa, N. (2006). La laicidad uruguaya, de la formulación de principios del siglo XX a las realidades del siglo XXI. En N. Da Costa, *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 124–137). CLAEH.
- Da Costa, N. (2011). El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 11(2), 207–220.
- Davie, G. (2007). *The sociology of religion*. SAGE Publications.

- De la Torre, R. (2018, octubre 9). Evangélicos: Un nuevo protagonista en la política latinoamericana y un desafío para la laicidad. *Nexos*.
<https://www.nexos.com.mx/?p=39696>
- De los Reyes, A. (1990). *Historia de las Asambleas de Dios en México. 1 Los pioneros*. Alfolletos.
- Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI. (2005).
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2512/14.pdf>
- Díaz-Domínguez, A. (2009). Nota metodológica: Midiendo religión en encuestas de Latinoamérica. *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas: 2009*, 29, 1–13.
- Díez de Velasco, F., & Lanceros, P. (2009). Laicidad y dialéctica. Entrevista con Jean Baubérot. *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes*, 12, 82–85.
- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- El Concilio General de las Asambleas de Dios. (s/f). *Historia* [Asambleas de Dios].
<https://ag.org/es-ES/About/About-the-AG/History>
- Espíndola Mata, J. (2004). *El hombre que lo podía todo, todo, todo: Ensayo sobre el mito presidencial en México*. El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales.
- Espinoza, J. (2020). El discurso científico en el nuevo conservadurismo: Un análisis de El libro negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o subversión cultural. En Á. Carvajal (Ed.), *Diversidad sexual: Democracia y ciudadanía* (pp. 365–384). Editorial Guayacán.
- Farela Gutiérrez, A. (2014). Iglesia evangelista en México: Expansión y lucha social (1992-2014). *El Cotidiano*, 185, 103–110.
- Ferry, J.-M. (2016). La religión in foro público. En E. Romerales & E. Zazo, *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural* (pp. 25–52). Gedisa.
- Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry*, 2(2), 219–245.
- Freston, P. (2001). *Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge University Press. <http://site.ebrary.com/id/10130412>
- Freston, P. (2018a). Pentecostalismo: Historia, estado actual y perspectivas. En R. Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 452–459). Fondo de Cultura Económica.
- Freston, P. (2018b). Pentecostalismo y desarrollo económico. En R. Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 460–467). Fondo de Cultura Económica.
- Garma-Navarro, C. (2007). El pentecostalismo. En R. de la Torre & C. Gutiérrez Zúñiga (Eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México* (1a. ed, pp. 79–84). El Colegio de Jalisco.

- Garma-Navarro, C. (2011). Evangélicos y pentecostales en México según el censo del 2000. Tendencias y perspectivas. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, XI(2), 159–166.
- Garma-Navarro, C. (2018a). México: Los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales. En J. L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 355–375). Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Garma-Navarro, C. (2018b). Pentecostalismo. En R. Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 446–451). Fondo de Cultura Económica.
- Gerring, J. (2007). Techniques for Choosing Cases. En *Case Study Research: Principles and Practices* (pp. 86–150). Cambridge University Press.
- Greene, J. (2019). Assemblies of God. En *Salem Press Encyclopedia*. EBSCO.
- Guamán, J. (2018). Evangélicos en el Ecuador. En R. Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 183–188). Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Taurus.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.
- Habermas, J. (2017). *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*.
- Habermas, J., & Ratzinger, J. (2008). *Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J., Taylor, C., Butler, J., & West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública* (E. Mendieta & J. VanAntwerpen, Eds.). Trotta.
- Hawley, A. (2017). *Religión y esfera pública: La voz pública de los ciudadanos creyentes en México* [Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2017/noviembre/0767682/Index.html>
- Hernández, A., Gutiérrez, C., & De la Torre, R. (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. RIFREM; Conacyt. http://rifrem.mx/encreer/wp-content/themes/encreer/docs/EncuestaNacionalCreenciasyPracticasReligiosasMX_Oct2017_ESP.pdf

- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Pilar Baptista Lucio, M. (2014). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill.
- Hernández-Vicencio, T. (2019). Estado laico y federalismo en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 81(1).
- Iglesia Cristiana Filadelfia. (2020). Iglesia Cristiana Filadelfia [Página de Facebook]. *Iglesia Cristiana Filadelfia*.
<https://www.facebook.com/100176484984802/photos/a.100176531651464/100177028318081/>
- INEGI. (2005). *La Diversidad Religiosa en México*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI. (2010a). *Panorama de las religiones en México 2010*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf
- INEGI. (2010b). *Religión*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
<http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/>
- INEGI. (2015). *Clasificación de religiones 2010*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI. (2021). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Censo de Población y Vivienda 2020.
<https://censo2020.mx/resultados-por-tema-de-interes/>
- Jacobo-Albarrán, Ma. de L., & Olivier-Toledo, C. (2013). La consagración del cuerpo en jóvenes pentecostales: Un registro psicológico. En C. Mondragón & C. Olivier Toledo (Eds.), *Minorías religiosas: El protestantismo en América Latina* (Primera edición, pp. 126–146). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jiménez, M., & Hernández, G. (2019, junio 18). Gobierno de AMLO abre las puertas a iglesias: Las utilizará para impulsar objetivos de la #4T (Reportaje Especial). *Aristegui Noticias*.
<https://aristeginoticias.com/1806/mexico/gobierno-de-amlo-utilizara-iglesias-para-impulsar-objetivos-de-la-4t/>
- Juárez, M. M. (2006). *La existencia de Asambleas de Dios como otra sociedad religiosa en México*. Reportaje. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kuru, A. T. (2009). *Secularism and state policies toward religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge University Press.

- Lay-Arellano, I. T. (2013). Medios electrónicos de comunicación, poderes fácticos y su impacto en la democracia en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 217, 253–268.
- Leclerc, A. (2016). Europa frente al desafío de las religiones: Construir un espacio público más allá de la secularización. En E. Romerales & E. Zazo, *Religiones en el espacio público* (pp. 53–76). Gedisa.
- Ley de Asociaciones Religiosas y Cultu Público. Texto vigente.* (2015). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf
- Mann, M. (2006). El poder autónomo del Estado: Sus orígenes, mecanismos y resultados. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 5, 1–43.
- Mardones, J. M. (1998). *El Discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Anthropos ; Universidad Iberoamericana.
- Martin, D. (1999). The Evangelical Protestant Upsurge and Its Political Implications. En *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* (pp. 37–49). Ethics and Public Policy Center ; W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Martínez-García, C. (2000). *La participación política de los cristianos evangélicos*. El Faro.
- Marx, K. (2015). *Antología*. Siglo veintiuno. <http://site.ebrary.com/id/11087153>
- Marx, K., & Engels, F. (2014). *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* (W. Roces, Trad.).
- McKinney, J. (1968). *Tipología constructiva y teoría social*. Amorrortu.
- Mendoza Delgado, J. E. (2010). *Hacia una nueva laicidad: Una oportunidad para México*. Consejo Nacional para el Desarrollo Integral : Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Milot, M. (2009). *La laicidad*. Editorial CCS.
- Moore, D. L. (2015). *Reading: Methodological Assumptions Part I. Internal Diversity: Islam*. Harvard University; Edx. <https://learning.edx.org/course/course-v1:HarvardX+HDS3221.1x+1T2016/block-v1:HarvardX+HDS3221.1x+1T2016+type@sequential+block@0aaa306918564729b636b950b0272a48/block-v1:HarvardX+HDS3221.1x+1T2016+type@vertical+block@00f182ece91d42b5b2b2fb68968135dd>

- Muñoz-Vega, A. (2008). Reseñas. Vázquez Palacios, Felipe R. (2007), *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, México, CIESAS. *Península*, III(2), 163–166.
- Muñoz-Vega, A. (2013). Devoción y sacrificio. La búsqueda de Dios a través de los aposentos en el neopentecostalismo. *Alteridades*, 23(45), 63–77.
- Oro, A. P. (2018). Neopentecostalismo. En R. Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 413–420). Fondo de Cultura Económica.
- Pals, D. L. (2008). *Ocho teorías sobre la religión* (R. H. Bernet, Trad.). Herder.
- Pérez-Guadalupe, J. L. (2018). ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos. En J. L. Pérez Guadalupe & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 11–106). Konrad Adenauer Stiftung; Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pew Research Center. (2014, noviembre 13). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Religion. Polling and Analysis. <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Prieto, S. (2015). *Confesionalidad legal y confesionalidad política: Hacia una subtipología de la laicidad*. 1–21. <http://cdsa.aacademica.org/000-079/283.pdf>
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Reglamento Interior de la Secretaría de Gobernación*. (2019). Diario Oficial de la Federación. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5561631&fecha=31/05/2019
- Rivera, A. (2019, de agosto de). Evangélicos abren sus empresas para capacitar a jóvenes. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/evangelicos-abren-sus-empresas-para-capacitar-jovenes>
- Romerales, E., & Zazo, E. (2016). *Religiones en el espacio público: Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*.
- Ruiz Miguel, A. (2013). *Laicidad y constitución*. Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Ruiz-Guerra, R. (1985). *La Iglesia Metodista Episcopal en México, una presencia misionera protestante en el México moderno. 1873-1930* [Instituto Mora]. https://mora.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1018/5/simple-search?query=&sort_by=score&order=desc&rpp=10&filter_field_1=subject&filter_type_1>equals&filter_value_1=Iglesia+Episcopal+Metodista%3B+Iglesias+protestante

s%3B+M%C3%A9xico&etal=0&filtername=dateIssued&filterquery=1985&filtertype=equals

- Salazar Ugarte, P. (2007). *La laicidad: Antídoto contra la discriminación*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Schäfer, H. (1995). Protestantismo centroamericano: Institución y carisma. En Abya-Yala (Ed.), *Evangélicos en América Latina* (1a ed, pp. 67–72). Ediciones Abya-Yala.
- Seler, D. (2019). *What does it mean to the leadership of the Assemblies of God Latin America to be pentecostal?* Evangel University.
- Senapatiratne, T. (2011). The Assemblies of God: A Bibliographic Essay. *Theological Librarianship*, 4(1), 91–96.
- Tagle, M., Padierna, D., Sansores, L., & Encinas, A. (2016). *Proyecto de decreto que reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley Federal de Responsabilidades de los Servidores Públicos y de la Ley Federal de Responsabilidades Administrativas de los Servidores Públicos*. Senado de la República. https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/61582
- Taylor, C. (2014). *La era secular. Tomo I*. Gedisa.
- Taylor, M. C. (2011). *Después de Dios: La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política* (M. Rosàs Tosas, Trad.). Siruela.
- Torres, M. (2018, octubre 25). El peligro de las iglesias evangélicas en la política latinoamericana. *El Mostrador*. <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/10/25/el-peligro-de-las-iglesias-evangelicas-en-la-politica-latinoamericana/?fbclid=IwAR27jEzI8wrK2%E2%80%A6>
- Trejo-Delarbre, R. (2013). Poderes fácticos, problemas drásticos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 217, 223–232.
- Troeltsch, E. (2011). *El protestantismo y el mundo moderno* (E. Imaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica. <https://www.overdrive.com/search?q=5F738E8A-13F9-4C5C-A1DE-8CB5B7F8084C>
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395–415.
- Urbina, G., & Bárcena, S. (2019). *Herramientas de análisis multivariado para la investigación social. Una guía práctica en STATA*. Tecnológico de Monterrey.
- Vázquez, F. (2017). Fe y política. *La Colmena*, 31, 71–82.

- Vela Peón, F. (2013). Un acto metodológico básico de la investigación social: La entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. El Colegio de México; FLACSO México.
- Wach, J. (1946). *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (F. Gil-Villegas, Ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2014a). *Economía y sociedad* (F. Gil-Villegas, Ed.). Fondo De Cultura Economica USA.
- Weber, M. (2014b). *Sociología de la religión* (E. Gavilán, Trad.). Akal.
- Wohlrab-Sahr, M., & Burchardt, M. (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology*, 11(6), 875–909. <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
- Worthen, M. (2019, de diciembre de). What Would Jesus Do About Inequality. *The New York Times*, 4–5.

APÉNDICE 1. DISEÑO METODOLÓGICO (PROFUNDIZACIÓN)

A1.1 Métodos y técnicas de análisis

Como comenté en la introducción, para el desarrollo de esta investigación seguí un diseño de estudio de caso —el cual puede ser clasificado como típico—. Asimismo, para generar los datos con los cuales respondí a la pregunta de investigación, seguí una estrategia de métodos mixtos dividida en dos etapas. En la primera, apliqué un sondeo en línea con ítems cerrados referentes a la relación Estado-iglesias. Procesé los resultados obtenidos en esta fase mediante técnicas de análisis multivariado que me permitieron elaborar una taxonomía de tipos de regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Los taxones de esta clasificación pueden calificarse como tipos extraídos. Como segunda fase, seleccioné a una submuestra de individuos pertenecientes a los taxones generados mediante el *software* estadístico. La finalidad fue la de concertar entrevistas cualitativas semiestructuradas que me permitieran ahondar en los rasgos distintivos cada subconjunto.

Ahora bien, de acuerdo con Hernández Sampieri et al. (2014, p. 546), cuando el analista opta por este tipo de abordajes, es importante clarificar los siguientes cuatro aspectos:

1. *Prioridad concedida a cada tipo de datos.* En el caso de este proyecto de investigación, los datos cuantitativos gozan de prioridad dado que son los que me permiten dar respuesta a la pregunta de investigación.
2. *Temporalidad de la recolección de los datos.* La estrategia de recolección de datos siguió un proceso secuencial. Así, primero recabé y analicé los datos cuantitativos. A partir de dicho examen, en un momento posterior, desarrollé el instrumento y la muestra para la fase cualitativa.
3. *Propósito de la integración de datos cuantitativos y cualitativos.* La finalidad central de integrar datos cuantitativos y cualitativos fue la de complementar y profundizar la interpretación de los resultados de la primera fase con los de la segunda.
4. *Fase del proceso en la que se inicia la estrategia mixta.* La estrategia mixta estuvo circunscrita a la fase de recogida de datos.

Dicho lo anterior, a continuación, daré cuenta de los pormenores técnicos de las dos etapas de recolección de datos.

A1.1.1 Fase cuantitativa

A1.1.1.1 Instrumento de medición

El instrumento de medición que construí tuvo la finalidad de recabar datos que me permitieran “extraer” cuáles son los tipos de regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos por los sujetos de estudio. En este sentido, cabe recordar que, a partir de la revisión de la literatura en la materia, determiné que los posibles regímenes de confesionalidad y de laicidad podían identificarse a partir de tres dimensiones: 1) la normatividad legal o marco jurídico; 2) las políticas públicas y 3) la cultura política. Asimismo, cada una de dichas dimensiones podía presentar alguno de los escenarios reflejados en la Tabla 5 presentada en el primer capítulo.

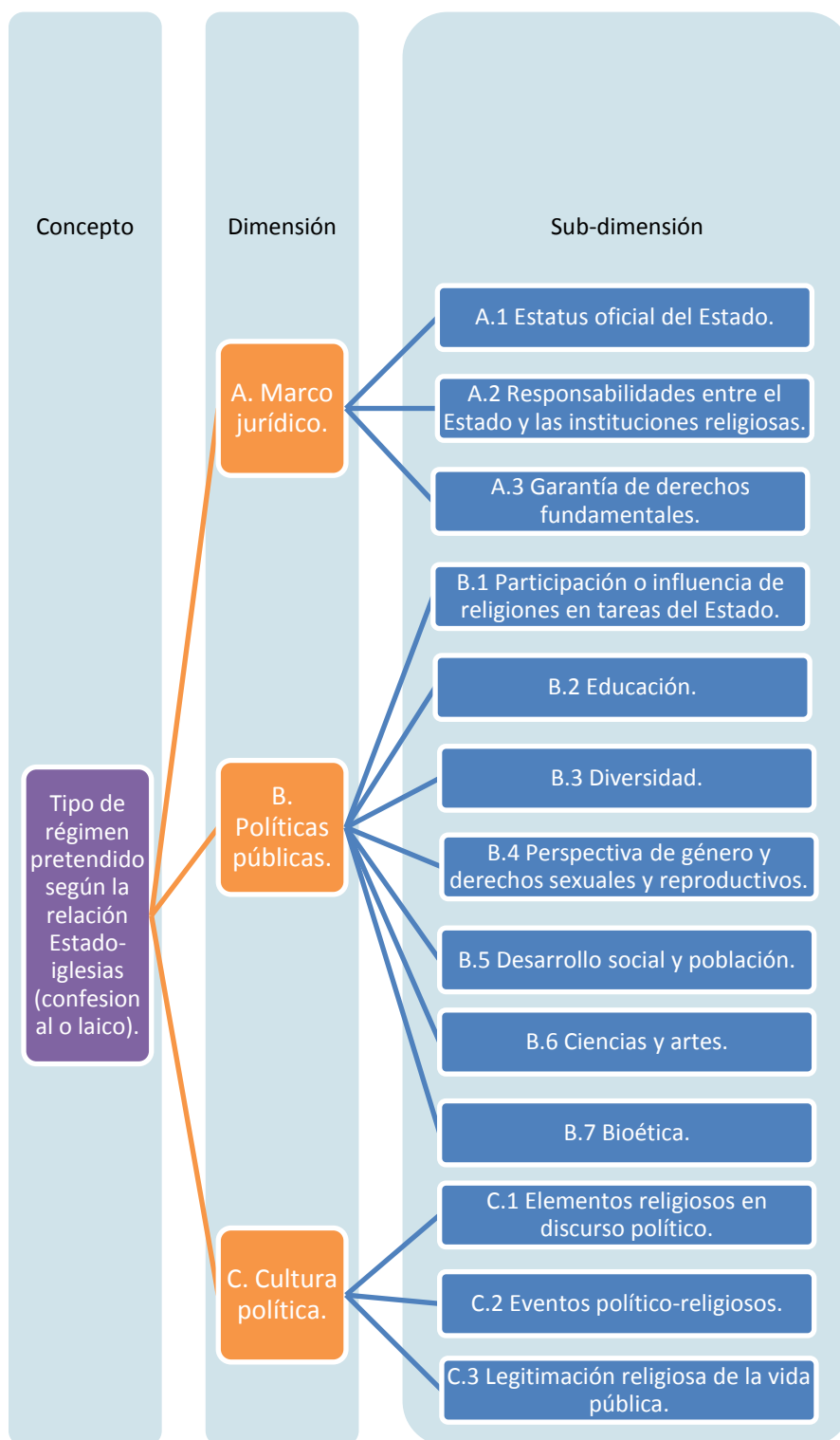
Como expliqué con anterioridad, estas dimensiones y categorías emanaron, principalmente de la revisión de los trabajos de Poulat (visto en Blancarte, 2004b) Blancarte (2012^a), Blancarte y Cruz Esquivel (2017), Cliteur (2009), y Prieto (2015). Adicionalmente, para la especificación de los ítems de cada dimensión también consulté otras herramientas con propósitos similares (Área de Investigación Aplicada y Opinión, 2014; Brown, 2019; Hernández et al., 2016). La revisión de estas propuestas de medición de la laicidad o la secularización respondió a la necesidad de que herramienta aquí elaborada gozara de validez de contenido y de constructo.

La validez de contenido consiste en que el cuestionario mida todos los componentes que presumiblemente conforman a nuestro constructo de interés —en nuestro caso, el tipo de régimen que por la relación entre el Estado y las iglesias pretenden los sujetos de estudio—. Por su parte, la validez de constructo se relaciona con que los indicadores del instrumento representen y midan adecuadamente el concepto teórico mencionado. La revisión de literatura es una etapa ineludible para cumplir con ambos cometidos. Aún así, esta fase debe ser complementada con mediciones estadísticas sobre la correlación de los ítems utilizados, así como con la corroboración de que el instrumento es heurísticamente útil para la propuesta teórica de la investigación (Hernández Sampieri et al., 2014, pp. 201; 203).

Fue a partir de todas estas consideraciones que seleccioné los conceptos, dimensiones y subdimensiones mostrados en la Ilustración 2 para construir mi instrumento de medición.

Ilustración 2.

Concepto, dimensiones y subdimensiones seleccionados para medir el tipo de régimen de laicidad o de confesionalidad pretendido por los sujetos de estudio



Nota. Elaboración propia con base en Área de Investigación Aplicada y Opinión (2014); Blancarte (2012); Blancarte y Cruz Esquivel (2017); Brown (2019); Hernández et al. (2016), y Prieto (2015).

Además de estas dimensiones, incluí en el cuestionario otras variables de interés tales como el cargo del entrevistado al interior de la Iglesia Cristiana Filadelfia; su grado de involucramiento con la comunidad, y su perfil sociodemográfico. En total, la batería final incluyó 76 ítems. Los pormenores de cada pregunta se pueden consultar en el Apéndice 2 del presente documento.

Sobre las opciones de respuesta, cabe aclarar que, en un primer momento, pretendí ofrecer alternativas que reflejaran escenarios análogos a los previstos en la Tabla 5 para cada una de las tres dimensiones de interés. Así, para el ítem A.1.1 sobre la prescripción constitucional en materia de relaciones Estado-iglesias, había formulado la siguiente pregunta:

- A.1.1 En cuanto a la relación entre las religiones y la Constitución, usted preferiría...
 1. Que en la Constitución se declare que México tiene una religión oficial.
 2. Que en la Constitución se declare que México no tiene religión oficial, pero que reconoce un lugar especial para alguna religión por su historia o presencia en el país.
 3. Que en la Constitución se declare que México es una República laica, sin una religión oficial, pero donde se respeta la libertad de los mexicanos a profesar la religión o corriente de pensamiento de su preferencia.
 4. Que en la Constitución se declare que el Estado Mexicano no reconoce religión alguna y que se promueve el ateísmo desde el gobierno.

No obstante, tras un pilotaje, detecté que esta estrategia para el fraseo de las respuestas presentaba los siguientes inconvenientes: 1) planteaba escenarios artificiosos y, en su mayoría, poco familiares para los entrevistados; 2) extendía la redacción de las respuestas, lo cual confundía y agotaba a los encuestados; 3) inducía a seleccionar la tercera opción de todos los ítems —correspondiente a la opción pluralista o laica—; 4) restringía la variabilidad de las respuestas.

En vista de tales dificultades, opté por recurrir a escalas de acuerdo y desacuerdo en las que a las opciones de respuesta les subyace un eje polar que va de la alternativa más “confesional” —representada por el código 1— a la más “secular” —codificada bajo el número 5—. A continuación muestro dos ejemplos:

- A.2.4.2. El gobierno debería poder otorgar recursos públicos a las iglesias.
 5. Totalmente en desacuerdo.
 4. Algo en desacuerdo.
 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo.

2. Algo de acuerdo.
 1. Totalmente de acuerdo.
- A.3.11.3 Las iglesias deben tener prohibido formar partidos políticos.
 1. Totalmente en desacuerdo.
 2. Algo en desacuerdo.
 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo.
 4. Algo de acuerdo.
 5. Totalmente de acuerdo.

Cabe comentar que, al inicio, rehuí a esta estrategia porque la revisión de la literatura me hizo notar que los regímenes poseen una diversidad que supera la dicotomía confesional-secular. Por ejemplo, no es lo mismo un escenario laico y plural que uno ateo y antirreligioso, aunque a ambos se les tienda a ubicar como seculares. Además, como revisamos en el primer capítulo, no hay una sola forma de laicidad. Para sortear esta dificultad, incluí ítems representativos de los escenarios contemplados en la misma Tabla 5. También, decidí complementar los resultados con entrevistas cualitativas que me permitieran resaltar estas sutilezas analíticas. De ahí que, al final del instrumento, incluí una sección en la que solicité datos de contacto a los entrevistados que voluntariamente desearan ofrecerlos.

Finalmente, debo mencionar que la estrategia de plantear escenarios únicamente se mantuvo en la sección del instrumento relativa a la implementación de políticas públicas. Ahí, las opciones de respuesta, planteaban alternativas religiosas, permeables o prescindentes para el desarrollo de las actividades del gobierno.

A1.1.1.2 Técnicas de análisis multivariado

Para el procesamiento de los datos obtenidos vía el sondeo, recurrí a técnicas de análisis multivariado. Dichos procedimientos estadísticos me ofrecieron dos beneficios: 1) construir medidas resumen mediante la identificación de dimensiones subyacentes a un conjunto de ítems; 2) proponer una taxonomía cuyas clases se distinguen empíricamente —esto es, a partir de las respuestas ofrecidas por los entrevistados—. De ahí que califique a estos taxones como tipos extraídos. De tal forma, pude atenuar³⁵ el sesgo potencial que implica que el analista sea el encargado de ubicar a sus variables y sujetos de estudio en una clasificación previamente construida bajo criterios puramente teóricos.

³⁵ Digo atenuar porque la mera formulación de las preguntas que integran cualquier instrumento de medición ya conlleva un sesgo (cuando menos los que imponen el marco analítico utilizado y los intereses del investigador) (Bourdieu, 1992, p. 302).

La primera herramienta que emplee fue el *cluster analysis* bajo su familia de métodos jerárquicos y en su vertiente R. En general, el análisis de conglomerados permite efectuar ejercicios de clasificación; esto es, operaciones de agrupación de casos o variables minimizando las diferencias al interior de cada clase (homogeneidad intra-clase) y maximizando las distinciones entre cada conjunto (heterogeneidad inter-clase). Como en todo proceso clasificatorio adecuadamente desarrollado, las clases generadas son mutuamente excluyentes —ninguna observación pertenece a más de una categoría— y conjuntamente exhaustivas —existe una clase para cada observación—. Para cumplir tales propósitos, el análisis de conglomerados reconoce patrones en un conjunto determinado de datos o variables, y lo segmenta, proveyendo un *clúster* a cada registro de modo que el total de grupos contiene a todas las observaciones o ítems analizados (Urbina & Bárcena, 2019, p. 90).

La familia de métodos jerárquicos se distingue por aglutinar elementos estableciendo una jerarquía entre ellos. Los subconjuntos de cierto nivel se suman para conformar otros grupos más amplios de mayor nivel de agregación (Urbina & Bárcena, 2019, p. 96). Por su parte, la variante R del *cluster analysis* está orientada a la agrupación de variables. Dicha operación permite identificar constructos subyacentes a un conjunto de ítems. En otras palabras, a partir de las respuestas que los informantes ofrecen a una serie de preguntas cerradas, el análisis de conglomerados ofrece información sobre la posible existencia de categorías analíticas bajo las cuales es posible aglomerar a dos o más variables (Urbina & Bárcena, 2019, pp. 135; 149).

La técnica opera detectando qué variables tienen una distribución similar en el conjunto de individuos que constituyen la muestra. Para dicho propósito, es necesario construir matrices de correlaciones entre las variables de interés. Si dichos ítems son de carácter politómico —como ocurre en nuestro caso— la matriz a utilizar como base del análisis debe ser de tipo policórico. El fundamento matricial de la técnica la hace semejante a otros métodos como el análisis factorial, o el de componentes principales (Urbina & Bárcena, 2019, p. 150). Si bien las dos últimas técnicas gozan de mayor popularidad entre los investigadores, recurrí al análisis de conglomerados por las limitaciones inherentes al tamaño de mi muestra.

Asimismo, hay que especificar que el análisis de conglomerados conlleva la selección de medidas de disimilitud y de métodos de encadenamiento para la construcción de los grupos. Para la fase del análisis R, opté por la medida disimilitud de Gower dada su proclividad a

funcionar como una distancia euclidiana. Dicho atributo la convierte en un recurso propicio para calcular matrices a partir de variables categóricas (Urbina & Bárcena, 2019, p. 161).

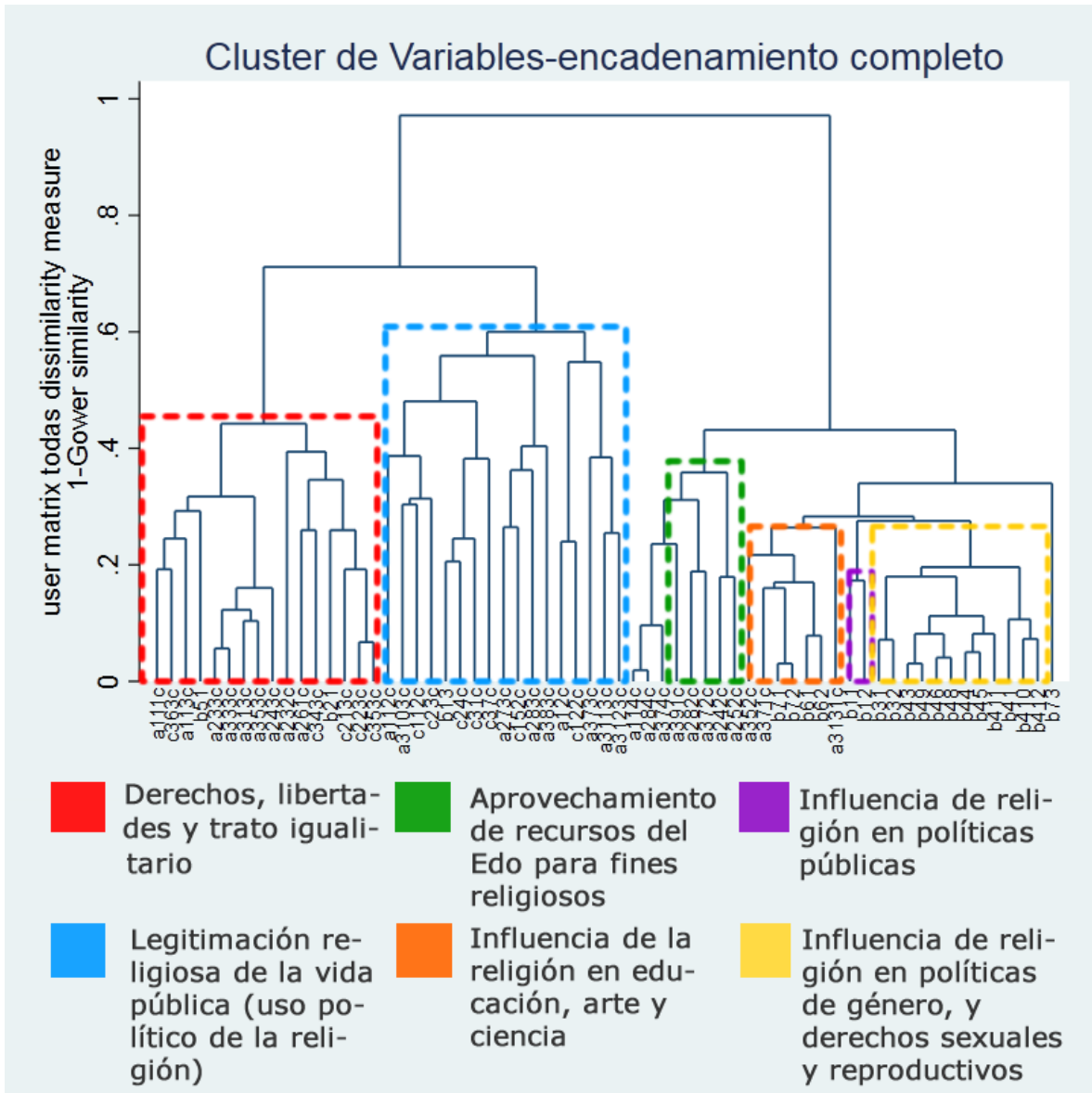
En cuanto al método de encadenamiento, me decanté por el de tipo completo (*complete linkage*), también llamado “del vecino más lejano”. Esta técnica utiliza como criterio de punto de corte para los grupos la distancia máxima entre casos; es decir, hay una maximización de distancias para la agrupación de registros, con lo cual los ítems al interior de un *clúster* se relacionan con los demás ya sea por una distancia máxima o por la distancia mínima de similitud. En concreto, la distancia máxima entre los registros de una clase representa el diámetro mínimo que puede incluir todos los casos de un subconjunto. Así, la similitud intra-grupo es igual al diámetro del grupo. De tal modo, el método acentúa las diferencias entre clases, conservando la similitud al interior de los grupos (Urbina & Bárcena, 2019, p. 98).

Por lo general, el analista cuenta con los estadísticos de Duda-Hart y Calinski-Harabasz para especificar el número de grupos que incluirá en su clasificación (Urbina & Bárcena, 2019, p. 105). Empero, la cantidad de ítems a partir de los cuales realicé la división no me permitió utilizar estas herramientas. Aún así, el *software* permite generar un dendrograma —o diagrama de árbol— que facilita la visualización de los posibles conglomerados a incluir en la clasificación. Asimismo, hay que recordar que, en última instancia, son los criterios analíticos y no los estadísticos los que deben priorizarse a la hora de tomar decisiones metodológicas de esta naturaleza. Sin una orientación teórica, difícilmente podrían captarse los constructos que presumiblemente llevan a ciertos ítems a vincularse de manera más o menos estrecha.

El Gráfico 16 contiene el dendrograma que ilustra el agrupamiento de variables generado con base en el análisis de conglomerados.

Gráfico 16.

Agrupamiento de variables generado con base en el análisis de conglomerados



Nota. Elaboración propia-

Como se aprecia, al final determiné que una partición de las variables en seis grupos resultaba adecuada. Esta decisión la tomé atendiendo criterios analíticos y estadísticos. Con lo que respecta a las decisiones teóricas, hay varios aspectos interesantes a mencionar. Enseguida comparto algunos apuntes para cada conglomerado.

- *Derechos, libertades y trato igualitario.* En este clúster predominaron variables relacionadas con la regulación de derechos, libertades y trato igualitario para los creyentes; es decir, ítems pertenecientes a la dimensión “Marco jurídico”. Entre ellos, se encuentran los

relativos a la prescripción constitucional sobre las relaciones entre el Estado y las iglesias, o el de reconocimiento universal de las libertades de pensamiento, conciencia y religión.

- *Legitimación religiosa de la vida pública.* En este subconjunto tuvieron cabida ítems relacionados con una apelación o aprovechamiento de elementos religiosos para legitimar la vida pública. En cierto sentido, se trataba de variables que postulaban escenarios en torno a un uso político de la religión. Por ejemplo, se encuentran la promoción de la identidad nacional desde el gobierno mediante símbolos religiosos, la organización de ceremonias religiosas a pedido de un funcionario público, la participación de ministros de culto en eventos del gobierno, o el uso por parte de candidatos y partidos de lenguaje o símbolos religiosos con fines electorales. En este sentido, se entiende que la mayor parte de las preguntas pertenecientes a la dimensión “Cultura política” se hayan ubicado en este clúster.
- *Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos.* De cierto modo, este conglomerado se puede ver como el caso inverso del recientemente descrito. Es decir, si en el anterior subconjunto se planteaban situaciones de aprovechamiento de la religión para fines políticos, aquí se ubicaron ítems que expresaban la posibilidad de que las religiones sacaran ventaja los recursos del Estado para sus propios fines. Por ejemplo, pueden citarse las variables de promoción de valores religiosos en escuelas públicas, o de financiamiento público a instituciones religiosas. Todos los ítems de este clúster forman parte de la dimensión “Marco jurídico”.
- *Influencia de la religión en educación, arte y ciencia.* En este conjunto se aglutinaron variables que expresaban la posible influencia de la religión en actividades relativas a los campos artístico, científico y de educación. Por ejemplo, pueden nombrarse la de censura gubernamental de obras artísticas o de investigaciones científicas por motivos religiosos. También hallaron lugar aquí los ítems relacionados con la bioética tales como los criterios para definir el concepto de vida o la aprobación de la eutanasia. La mayor parte de las variables provienen de la dimensión “Políticas públicas”.
- *Influencia de la religión en políticas públicas.* Por fines analíticos, decidí mantener a las dos variables de este clúster como independientes a las del siguiente conglomerado. Específicamente, se trata de los ítems de participación de instituciones religiosas y de

consulta a actores religiosos para la creación, aprobación o implementación de políticas públicas en términos generales.

- *Influencia de la religión en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos.* De entre todos los clúster, este es el que gozó de mayor definición. Sus variables están asociadas a la influencia de la religión en asuntos públicos relacionados con las perspectivas de género y los derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, el conglomerado incluye ítems sobre la interrupción legal del embarazo, el respeto a la comunidad LGTBTTIQ, los matrimonios entre personas del mismo sexo, o el reconocimiento legal de decisiones sobre la identidad de género. Todas las variables se desprenden de la dimensión “Políticas públicas”.

De tal manera, se aprecia que existe una correspondencia entre el referente empírico —las respuestas de los entrevistados— y las dimensiones teóricas utilizadas para medir el tipo de relación que dichos individuos desean establecer con el Estado —es decir, el marco jurídico, la cultura política y las políticas públicas—. En otras palabras, las evidencias abonan a sostener que hay un vínculo entre lo medido y lo que se pretendió medir; entre los resultados y la relación que postula la teoría para las variables empleadas. Todo ello robustece la validez de constructo del instrumento (Hernández Sampieri et al., 2014, p. 203). Los pormenores sobre los ítems que integran a cada clúster pueden consultarse en el Apéndice 3 de este documento.

Ahora bien, con base en el dendrograma, pude haber optado por arreglos a dos, cuatro, nueve, 10 o 12 clúster que analíticamente resultaban útiles. Empero, la especificación de seis conjuntos de variables también obedeció al propósito original que me llevó a emprender este ejercicio de aglomeración: la creación de medidas resumen de las cuales se desprendió la clasificación que hice de los sujetos de estudio. En este sentido, los conglomerados especificados con el *cluster analysis* fungieron como base para la elaboración de índices sumatorios simples que debían gozar de un grado de confiabilidad mínimo aceptable —es decir, de capacidad para generar evidencias consistentes (Hernández Sampieri et al., 2014, p. 200)—.

El arreglo a seis conglomerados me permitió contar con equilibrio entre lo confiable y heurísticamente útil. Como medida de fiabilidad de los índices, recurrí al coeficiente alfa de Cronbach. El índice permite detectar la consistencia interna de un conjunto de ítems determinando que tanto se relacionan entre sí a través de una cifra que va de 0 a 1—donde 0 indica nula confiabilidad y 1, un grado perfecto de fiabilidad— (Hernández Sampieri et al.,

2014, p. 208; Urbina & Bárcena, 2019, p. 10). La Tabla 13 resume los valores de dicho estadístico para cada uno de los índices construidos.

Tabla 13.
Medidas de fiabilidad de los índices construidos

Índice	Conglomerado del que se desprende el índice	Número de ítems del conglomerado utilizados para construir el índice	Correlación promedio entre ítems del índice	Coefficiente de fiabilidad alfa de Cronbach
libigleyalpha	Derechos, libertades y trato igualitario	16	0.1353	0.7145
legitrepolalpha	Legitimación religiosa de la vida pública	17	0.1338	0.7242
estfinrelalpha	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	5	0.2543	0.6304
reledartcialpha	Influencia de la religión en educación, arte y ciencia	7	0.4446	0.8486
polpubalpha	Influencia de la religión en políticas públicas	2	0.4695	0.6390
polsexgenalpha	Influencia de la religión en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos	13	0.5908	0.9494

Nota. Elaboración propia

Como se aprecia, los índices “estfinrelalpha” y “polpubalpha” poseen un coeficiente alfa de Cronbach regular ($.6 < x < .7$); por su parte, el valor de “libigleyalpha” y “legitrepolalpha” es aceptable ($.7 < x < .8$); el de “reledartcialpha” es elevado ($.8 < x < .9$); finalmente, el constructo “polsexgenalpha” goza de fiabilidad casi perfecta ($.9 < x < 1$) (Hernández Sampieri et al., 2014, p. 208).

Al respecto, debo mencionar que, cuando ensayé arreglos con un mayor número de conglomerados, obtuve coeficientes que caían por debajo de lo aceptable. De hecho, tuve que dejar fuera un subconjunto que agrupaba a los ítems a114, a284 y a374. Tales variables se relacionaban con una oposición a la violación de derechos religiosos o a la marginación de las religiones con respecto de asuntos públicos. Si bien este clúster tenía valía heurística, por sí solo, arrojaba un coeficiente de .07. Asimismo, cuando traté de integrarlo a otro conglomerado, reducía su estadístico de fiabilidad.

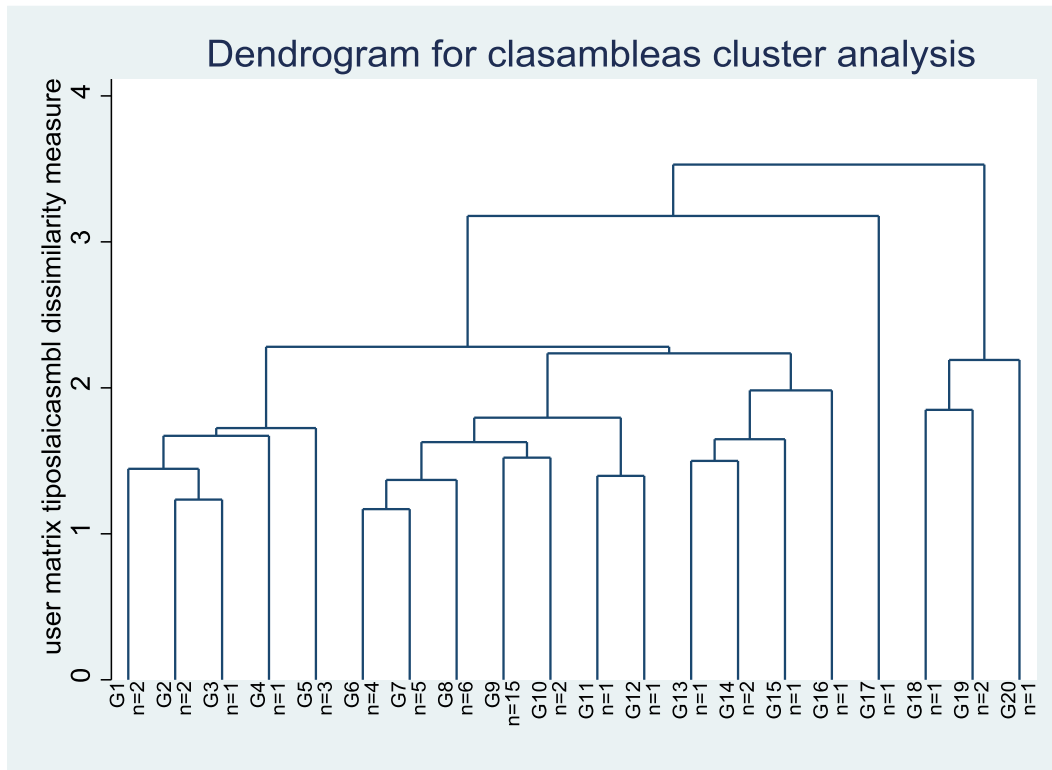
Una vez construidas mis seis medidas resumen, me di a la tarea de diseñar la taxonomía de regímenes por la relación entre el Estado y las religiones pretenden los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia. Para ello, utilicé nuevamente el análisis de conglomerados en su familia de métodos jerárquicos. No obstante, esta vez, utilicé su vertiente de de Q-analysis. Esta modalidad agrupa observaciones —y no variables— en conjuntos. Por lo tanto, la herramienta es útil para corroborar la existencia de grupos “latentes” o de taxones en el conjunto de individuos de interés a partir de una serie de atributos determinados por el analista (Urbina & Bárcena, 2019, p. 135).

Asimismo, utilicé las distancias euclidianas como medida de disimilitud dado que los seis índices de los que se desprendió la taxonomía son variables continuas y no categóricas. El método de encadenamiento seleccionado fue el medio o *average linkage*. Bajo esta modalidad, la agrupación de observaciones se basa en la distancia media de los elementos de un clúster con respecto de los miembros de otro subconjunto. A diferencia de lo que ocurre en el encadenamiento completo, esta cualidad evita que valores extremos sesguen la conformación de los grupos. Así, la partición de los taxones considera a todos los individuos de cada conglomerado, con lo que se evita el problema de que la división preste demasiada atención a algunos casos con valores extremos (Urbina & Bárcena, 2019, pp. 98-99. Aun así, en última instancia, la decisión respondió a criterios analíticos, pues este método de partición clarificaba con mayor nitidez los rasgos distintivos de cada grupo.

Un primer recurso para determinar el número de clúster es nuevamente el dendrograma o diagrama de árbol. El Gráfico 17 ilustra la partición de la muestra que el *software* propuso a partir de las seis medidas resumen construidas.

Gráfico 17.

Dendrograma para la agrupación de individuos según el tipo de régimen de laicidad o de confesionalidad que pretenden



Nota. Elaboración propia

Si bien este recurso gráfico resulta un primer apoyo para la especificación del número de conglomerados, esta vez conté con la posibilidad de recurrir a las medidas Calinski-Harabsz y Duda-Hart para respaldar mi decisión. De acuerdo con ambas medidas, el número óptimo de conglomerados está dado por los valores más altos en sus respectivos índices. Entre mayor es el valor, más clara es la distinción que ofrece la partición de los datos. Adicionalmente, la medida Duda-Hart viene acompañada de valores pseudo T cuadrados, que tienden a disminuir conforme aumenta el índice. Dicho de otro modo, bajo dicho estadístico, la división ideal de los datos está indicada por el valor más grande del índice, y el más pequeño de la pseudo T cuadrada (Urbina & Bárcena, 2019, p. 105).

Tabla 14.

Índices Calinski-Harabasz y Duda-Hart para determinación del número óptimo de conglomerados

Number of clusters	Calinski/Harabasz pseudo-F	Number of clusters	Duda/Hart	
			Je(2)/Je(1)	pseudo T-squared
2	18.41	1	0.7348	18.41
3	12.08	2	0.9129	4.48
4	15.49	3	0.7468	15.59
5	16.36	4	0.7770	10.62
6	14.04	5	0.4283	2.67
7	12.38	6	0.5723	2.24
8	11.14	7	0.0000	.
9	10.63	8	0.9074	3.27
10	10.52	9	0.5947	4.77
11	9.85	10	0.6504	2.15
12	9.26	11	0.5291	1.78
13	13.21	12	0.6409	16.81
14	13.77	13	0.7015	6.38
15	13.33	14	0.2685	2.72
		15	0.4993	3.01

Nota. Elaboración propia

Como se aprecia, ambas mediciones muestran que la partición óptima es a dos clúster. Empero, dado el propósito de captar matices al interior del grupo estudiado, decidí optar por un arreglo con un número mayor de conglomerados. En este sentido, el índice Calinski-Harabasz señala que una disposición de los datos en cinco grupos aun resulta lo suficientemente distintiva. La regla Duda-Hart mostraba como segunda opción una división en ocho clúster; no obstante, dicha alternativa resultaba menos parsimoniosa y no presentaba distinciones mucho más significativas en términos analíticos.

Así, al final decidí conservar una división de la muestra en cinco conglomerados, los cuales constituyen los tipos extraídos de la taxonomía propuesta. La descripción de los rasgos característicos de cada conjunto se relaciona directamente con la pregunta de esta investigación. Por lo tanto, decidí incluir el tratamiento de este tema en capítulo 3 destinado al análisis de resultados del proyecto.

A1.1.1.3 Construcción de la muestra

A continuación, describo las características de la muestra a la que tuve acceso para la recolección de datos cuantitativos.

- *Población de estudio.* Mexicanos, mayores de 18 años, integrantes de la Iglesia Cristiana Filadelfia.
- *Periodo de levantamiento.* Del 18 al 26 de noviembre de 2020.

- *Tipo de muestreo.* No probabilístico por conveniencia.
- *Tamaño de la muestra.* 53.
- *Método de levantamiento.* Se utilizó un cuestionario en línea de la plataforma Google Forms. La liga de acceso al formulario fue distribuida por uno de los pastores de la Iglesia Cristiana Filadelfia.

Dadas las características de la muestra, no es posible establecer el error estándar ni el nivel de confianza de las estimaciones generadas. Aún así, los datos obtenidos son útiles porque en este estudio no me interesa extrapolar a una población las proporciones exactas identificadas para los atributos medidos en la muestra (Hernández Sampieri et al., 2014, pp. 176; 189; 390). Esta investigación tiene, más bien, un perfil exploratorio en el que interesa captar si existe variación con respecto de los regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos al interior de la comunidad analizada.

Asimismo, este diseño posibilita probar o generar hipótesis (Gerring, 2007, p. 89). Como comenté en la introducción, aquí, además de determinar qué tipos de regímenes de laicidad o de confesionalidad pretenden los miembros de las iglesias estudiadas, los resultados podrían ayudarme a explorar qué condiciones se asocian a que estos actores simpaticen con determinando tipo de régimen y no con otro. Igualmente, permitirá testear si una faceta del proceso de secularización (la laicización) se experimenta de forma variada al interior de una misma comunidad.

A1.1.2 Fase cualitativa

A1.1.2.1 Guión de entrevista semiestructurada

Para esta fase recolección de datos determiné aplicar entrevistas cualitativas semiestructuradas a los sujetos de estudio. De acuerdo con Vela Peón (2013, pp. 69; 75), dicho formato ofrece mayores grados de libertad y profundidad, al tiempo que facilita la aplicación de la técnica en situaciones donde no hay condiciones propicias. Por la contingencia sanitaria, tuve que entrevistar a mis informantes por videollamada de Zoom. Además, algunos de ellos eran pastores y profesionistas con agendas apretadas, por lo que fue una exigencia hacer un uso eficiente del tiempo que podían brindarme. El periodo de levantamiento inició el 24 de marzo de 2021, y concluyó el día 31 del mismo mes.

En este sentido, más que desarrollar un instrumento con ítems fijos, la propuesta de preguntas fungió como una guía de temas y cuestionamientos a tocar con los entrevistados. De tal modo, me tomé la libertad de añadir, mezclar, alterar el orden, o —incluso— suprimir

interrogantes siempre que me pareció conveniente. Así, el ejercicio gozaba de cierta orientación que me permitió aprovechar el tiempo, sin por ello perder flexibilidad para ahondar en temáticas no contempladas de origen (Hernández Sampieri et al., 2014, p. 403).

Desarrollé dos guiones de entrevista con propósitos diferentes. Uno de ellos estuvo destinado a ahondar en los rasgos identitarios y organizacionales de la Iglesia Cristiana Filadelfia, así como a profundizar en su historia y disposición institucional hacia la política. La necesidad de buscar esta información nació del hecho de que, por su corto periodo de existencia, gran parte del trayecto de la iglesia no está asentado en otro tipo de fuentes documentales. Así, una proporción importante de la información consignada en el acápite sobre la Iglesia Cristiana Filadelfia se fundamenta en los resultados recabados con esta herramienta. La Tabla 15 resume el listado de temas tratados.

Tabla 15.

Guión de entrevista semiestructurada sobre historia y rasgos identitarios de la Iglesia Cristiana Filadelfia

Perfil del entrevistado buscado		
<ul style="list-style-type: none"> • Autoridades de la Iglesia Cristiana Filadelfia 		
Objetivo(s) de la entrevista		
<ul style="list-style-type: none"> • Profundizar en los rasgos identitarios y organizacionales de la Iglesia Cristiana Filadelfia. • Profundizar en la historia política de la Iglesia Cristiana Filadelfia. 		
Concepto	Dimensión	Pregunta
Identidad religiosa de la Iglesia Cristiana Filadelfia	Definición	¿Qué es la Iglesia Cristiana Filadelfia? ¿Cómo la definiría?
	Identidad religiosa	¿Cómo denominaría a la religión de la Iglesia Cristiana Filadelfia? ¿En qué creen?
	Relación con Asambleas de Dios	¿Qué es el Concilio Nacional de las Asambleas de Dios y cuál es su relación con él?
Surgimiento y desarrollo de la Iglesia Cristiana Filadelfia	Año de fundación	¿En qué año se fundó la Iglesia Cristiana Filadelfia?
	Proceso de nacimiento	¿Cómo nació la Iglesia Cristiana Filadelfia?
	Proceso de consolidación y desarrollo	Tras su surgimiento, ¿cómo resumiría la historia de la iglesia? ¿Cuáles han sido sus etapas de desarrollo hasta la fecha?
Membresía	Tamaño de la comunidad	¿Cuál es el aforo de la Iglesia Cristiana Filadelfia? ¿Cuál es su cantidad de miembros?
	Tipos de miembros	¿Existen categorías entre los fieles? ¿Cómo se organizan?
Involucramiento de la Iglesia Cristiana Filadelfia en problemas de la sociedad	Creencias sobre la relación con los problemas sociales	¿Como parte de sus creencias, existe alguna posición sobre la relación de la Iglesia Cristiana Filadelfia con los problemas de la sociedad?
	Prácticas relacionadas con problemas sociales	¿La Iglesia cuenta con algún tipo de prácticas, eventos o actividades en los que se exprese esta creencia?
	Cambio en relación con problemas sociales	¿La actitud de la Iglesia hacia los problemas sociales ha sido siempre la misma desde su fundación o ha cambiado? Si ha cambiado, ¿en qué han consistido esos cambios?

Perfil del entrevistado buscado		
<ul style="list-style-type: none"> • Autoridades de la Iglesia Cristiana Filadelfia 		
Objetivo(s) de la entrevista		
<ul style="list-style-type: none"> • Profundizar en los rasgos identitarios y organizacionales de la Iglesia Cristiana Filadelfia. • Profundizar en la historia política de la Iglesia Cristiana Filadelfia. 		
Concepto	Dimensión	Pregunta
Relación con la política	Creencias sobre la relación con la política	¿Como parte de sus creencias sobre los problemas sociales, existe alguna posición sobre la relación de la Iglesia Cristiana Filadelfia con la política?
	Prácticas relacionadas con la política	¿La Iglesia cuenta con algún tipo de prácticas, eventos o actividades en los que se exprese esta creencia?
	Cambio en relación con la política	¿La actitud de la Iglesia hacia la política ha sido siempre la misma desde su fundación, o ha cambiado? Si ha cambiado, ¿en qué han consistido esos cambios?
Implicaciones de la Reforma de 1992	Significado e implicaciones de la Reforma de 1992 para las iglesias evangélicas	En 1992 tuvieron lugar una serie de reformas a la relación entre el Estado y las iglesias. Entre otros aspectos, estos cambios conllevaron la posibilidad de otorgar personalidad jurídica a las iglesias, así como permitir que los ministros de culto pudieran votar. Desde su perspectiva, ¿qué significado o consecuencias tuvo para las iglesias cristianas en México? ¿Cómo fue interpretado entre la comunidad de iglesias cristianas?
	Significado e implicaciones de la Reforma de 1992 para la Iglesia Cristiana Filadelfia	Y, para la Iglesia Cristiana Filadelfia en particular, ¿usted cree que tuvo algún impacto en su historia y desarrollo? ¿Qué significó el hecho para su comunidad?
Opinión sobre gestión de los últimos Gobiernos (1992 a la fecha) en materia de laicidad. Consideración sobre la gestión del Gobierno actual en materia de laicidad		¿Cómo evaluaría la relación con las iglesias cristianas que han establecido los gobiernos que hemos tenido desde aquella reforma? (1992 a la fecha) ¿Hay alguno o algunos gobiernos sobre los que tenga una opinión en particular?
	Opinión sobre la gestión del Gobierno actual en materia de laicidad para las iglesias evangélicas.	¿Qué opina sobre la relación que el actual gobierno está desarrollando con las iglesias cristianas?
	Implicaciones de la gestión del Gobierno actual en materia de laicidad para las iglesias evangélicas.	¿Usted cree que estas relaciones van a tener algún impacto en las iglesias cristianas?
	Implicaciones de la gestión del Gobierno actual en materia de laicidad para la Iglesia Cristiana Filadelfia	¿Usted cree que estas relaciones van a tener algún impacto en la Iglesia Cristiana Filadelfia?

Nota. Elaboración propia.

Por su parte, el segundo guión fue desarrollado con miras a profundizar en los rasgos distintivos de los grupos definidos mediante el *cluster analysis*; es decir, estas entrevistas fueron

pensadas para precisar las diferencias de los conglomerados en términos del tipo de relación que sus miembros desearían que existiera entre las iglesias y el Estado. Así, son los datos obtenidos con esta herramienta los que se vinculan con los resultados de la fase cuantitativa. En este sentido, la mayor parte de los conceptos y las dimensiones emanaron de los índices utilizados para definir los clúster. Únicamente se añadieron cuestionamientos que indagaban explícitamente en la concepción que tenían los sujetos de estudio del término “laicidad”, así como su actitud hacia dicha noción. Tales detalles pueden ser consultados en la Tabla 16.

Tabla 16.

Guión de entrevista semiestructurada para indagar en los rasgos distintivos de cada clúster

Perfil del entrevistado buscado		
<ul style="list-style-type: none"> Miembros representativos de cada uno de los clúster generados en la fase cuantitativa 		
Objetivo(s) de la entrevista		
<ul style="list-style-type: none"> Profundizar en los rasgos distintivos de los grupos definidos mediante el <i>cluster analysis</i>, en términos del tipo de relación que pretenden mantener con el Estado. 		
Concepto	Dimensión	Pregunta
Opinión sobre la laicidad	Concepción de la laicidad	¿Ha oído hablar del Estado laico? ¿Qué entiende que es el Estado laico?
	Actitud hacia la laicidad	¿Está usted a favor o en contra de este Estado laico? ¿Por qué?
Opinión sobre relaciones Estado-iglesias	Concepción sobre el deber ser de las relaciones Estado-iglesias	¿Cómo cree que deberían relacionarse el gobierno y las iglesias?
	Deseo de modificación de la actual configuración de relaciones Estado-iglesias	¿Qué cambiaría de la actual manera en que se relacionan el gobierno y las iglesias?
Legislación de la relación Estado-iglesias en México	Concepción sobre el deber ser de la relación Estado-iglesias en México	¿Cómo cree que la ley debería tratar a las religiones?
	Opinión sobre trato igualitario o diferenciado hacia las religiones en la ley	Hay quienes piensan que la ley debería tratar a todas las religiones por igual. Hay otros que creen que se debe dar preferencia alguna en particular ya sea por su historia, por su presencia en el país o por otras razones. ¿Usted qué piensa?
Legitimación religiosa de la vida pública (uso político de la religión)	Gobernantes y lenguaje o símbolos religiosos	En ocasiones, los políticos utilizan elementos religiosos cuando se comunican con la ciudadanía. A veces cuentan pasajes de la Biblia, muestran imágenes religiosas o hablan a favor de alguna figura religiosa (como Jesús, por ejemplo). ¿Qué opina al respecto?
	Gobernantes y eventos religiosos	También ha habido casos en los que los políticos organizan misas o encomiendan a sus gobiernos a alguna figura religiosa. Ha habido quienes han entregado las llaves de la ciudad a Jesús, o quienes han encomendado su estado al Sagrado Corazón de Jesús. ¿Qué opina al respecto?

Perfil del entrevistado buscado		
<ul style="list-style-type: none"> Miembros representativos de cada uno de los clúster generados en la fase cuantitativa 		
Objetivo(s) de la entrevista		
<ul style="list-style-type: none"> Profundizar en los rasgos distintivos de los grupos definidos mediante el <i>cluster analysis</i>, en términos del tipo de relación que pretenden mantener con el Estado. 		
Concepto	Dimensión	Pregunta
Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos	Candidatos políticos religiosos	Actualmente, los ministros de culto (como pastores o sacerdotes) no pueden participar como candidatos en las elecciones. ¿Qué opina al respecto? ¿Por qué?
	Partidos políticos religiosos	¿Qué opina de la posibilidad de que haya partidos políticos ligados a alguna religión?
	Financiamiento público a religiones	¿Qué opina de la posibilidad de que el gobierno pudiera otorgar recursos públicos a las iglesias?
	Valores religiosos en escuelas públicas	¿Qué opina de la posibilidad de que se promuevan valores religiosos en las escuelas públicas?
	Escuelas públicas religiosas	¿Qué opina de la posibilidad de que existan escuelas públicas religiosas?
Influencia de la religión en decisiones gubernamentales sobre educación y ciencia	Iglesias concesionarias de medios de comunicación	¿Qué opina de la posibilidad de que el gobierno le permita a las iglesias contar con sus propios medios de comunicación? (canales de televisión o estaciones de radio).
	Influencia de la religión en políticas públicas	En ocasiones, los investigadores y los profesores tienen que tratar temas que pueden ir en contra de las creencias de algunas iglesias. Si eso sucediera, ¿cree que el gobierno debería hacer algo al respecto? El actual gobierno ha obtenido el apoyo de algunas iglesias para ejecutar algunos de sus programas tales como la distribución de la cartilla moral o la promoción del programa “Jóvenes construyendo el futuro”. ¿Qué opina de la posibilidad de que los gobernantes se apoyen en las iglesias para crear, la aprobar o la implementar programas de gobierno? (ya sea en los mencionados o en cualquier otro).
Influencia de religión en políticas de género y derechos sexuales y reproductivos		En ocasiones, el gobierno tiene que tratar asuntos que dividen a la población en temas relativos a la familia, la vida o la salud. Algunos de ellos son la legalización de la marihuana, la despenalización del aborto o la aprobación de casamientos entre personas del mismo sexo. ¿Qué importancia cree que debería darle el gobierno a la opinión de las iglesias en este tipo de temas?

Nota. Elaboración propia.

A1.1.2.2 Construcción de la muestra

La construcción de la muestra estuvo guiada por el propósito principal de la fase cualitativa; a saber, profundizar en los rasgos distintivos de los grupos definidos mediante el *cluster analysis*. Al respecto, hay que recordar que, entre otros beneficios, una estrategia secuencial de métodos mixtos como la que aquí seguí permite que los resultados cualitativos auxilien y profundicen la interpretación de los datos cuantitativos (Hernández Sampieri et al., 2014, p. 554).

En este sentido, tomé como referencia el trabajo de Calderón Umaña (2012) sobre *Delito y cambio social en Costa Rica*. Metodológicamente, su investigación fue de interés para este trabajo ya que el autor utilizó una serie de entrevistas cualitativas a manera de “relatos ejemplarizantes”; tales datos le permitieron ilustrar, contrastar empíricamente e, incluso, ajustar los tipos construidos de su tipología de transgresores. Así, las entrevistas que implementó no solo sirvieron para conocer la interpretación individual de cada informante sobre el fenómeno estudiado sino, sobre todo, para “acceder y explicitar (tarea del sociólogo) las normas, procesos y significados latentes que estructuran su vida social” (p. 91). Y es que las expresiones de los entrevistados no son consideradas tanto como vivencias particulares, sino, más bien, como portadoras de una realidad social.

Considerando todo lo anterior, busqué diseñar una muestra que contara con miembros representativos de cada conglomerado. Para dicho fin, calculé los valores promedio de los cinco clúster para los seis índices en los que se basó la construcción de dichos agrupamientos. Asimismo, identifiqué a un subconjunto de informantes que cumplieran con dos condiciones: 1) haber aceptado participar en la fase cualitativa de recolección de datos, y 2) poseer valores similares a los de su conglomerado para cada una de las seis medidas resumen antes descritas.

De los 53 individuos que integraron la muestra del sondeo, 34 se mostraron dispuestos a ser contactados para la fase de entrevistas cualitativas. Desafortunadamente, entre los sujetos dispuestos a colaborar de la fase cualitativa, no hubo ninguno perteneciente al clúster 4. La Tabla 17 y la Tabla 18 muestran, respectivamente, las medias no estandarizadas y estandarizadas de los clúster para las seis medidas resumen. Asimismo, incluyen las de los individuos seleccionados para la fase cualitativa.

Tabla 17.

Valores medios no estandarizados de los clúster y de los individuos seleccionados para las entrevistas cualitativas, en los seis índices construidos

	Libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 1	1.666667	2.300654	1.155556	1.714286	2.111111	1.547721
Valor del entrevistado 1.1	1.3125	2.0625	1	2	2	1.307692
Media del clúster 2	1.480949	1.842582	1.276471	1.153361	1.294118	1.226656
Valor del entrevistado 2.1	1.375	1.882353	1	1.285714	1.5	1

	Libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Valor del entrevistad o 2.2	1.1875	1.705882	1	1	1	1
Valor del entrevistad o 2.3	1	1.235294	1	1	1	1
Valor del entrevistad o 2.4	1.5625	1.588235	1	1.285714	1	1.538462
Media del clúster 3	1.575	1.994958	2.48	1.342857	1.6	1.183217
Valor del entrevistad o 3.1	1.75	1.882353	2.2	1.857143	1.5	1.153846
Media del clúster 5	1.890625	2.691176	2.05	2.571429	2.25	2.230769
Valor del entrevistad o 5.1	1.875	2.705882	2.4	2.428571	2	1.923077

Elaboración propia.

Tabla 18.

Valores medios estandarizados de los clúster y de los individuos seleccionados para las entrevistas cualitativas, en los seis índices construidos

	Libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 1	.1619665	.3151857	-.334831	.4930605	.9882025	.2315524
Valor del entrevistad o 1.1	0.3050217	0.0393249	-0.5339744	0.9854079	0.8160019	-0.1722893
Media del clúster 2	-.106358	-.1780453	-.1895321	-.3417851	-.3894536	-.2921553
Valor del entrevistad o 2.1	-0.2744178	-0.1125464	-0.5339744	-0.0182891	-0.0544659	-0.6637799
Valor del entrevistad o 2.2	-0.5060546	-0.3320712	-0.5339744	-0.5815092	-0.8887079	-0.6664055
Valor del entrevistad o 2.3	-0.797623	-0.8363166	-0.5339744	-0.5815092	-0.8887079	-0.653553
Valor del entrevistad o 2.4	-0.0765051	-0.4533836	-0.5339744	-0.1329481	-0.8887079	0.1783966
Media del clúster 3	-.073986	.0105716	1.370398	.0061304	.1196276	-.3704999
Valor del entrevistad o 3.1	0.2462029	-0.1013925	1.000597	0.8763148	-0.0544659	-0.4359817
Media del clúster 5	.4454465	.7633367	.7848891	1.870578	1.242179	1.402232

	Libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Valor del entrevistad o 5.1	0.3859473	0.788372	1.176262	1.67949	0.8160019	0.8999276

Elaboración propia.

Como se aprecia, en la muestra de esta fase hubo más entrevistados pertenecientes al conglomerado dos. Dicha circunstancia obedeció a las siguientes razones: 1) la mayor parte de los individuos de la muestra del sondeo se aglutinaron entorno al clúster dos; 2) derivado de lo anterior, hubo mayor oportunidad de entrevistar miembros de este conjunto que en el resto de los conglomerados; 3) todos los pastores de la iglesia se concentraron en este clúster, por lo que procuré contar con la visión tanto de feligreses como de líderes religiosos pertenecientes a este grupo.

APÉNDICE 2. INSTRUMENTO UTILIZADO PARA EL SONDEO

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
I. Afiliación religiosa				I.1 Iglesia a la que pertenece	Indique a cuál de las siguientes iglesias pertenece. (Si pertenece a más de una, señale aquella en donde más participa).	<ol style="list-style-type: none"> 1. Iglesia Metodista de México. 2. Iglesia Cristiana Filadelfia. 3. Iglesia Cristiana Monte Carmelo. 4. Iglesia Cristiana Peña de Horeb.³⁶

³⁶ Originalmente, preveía entrevistar a feligreses de otras iglesias. De ahí que el ítem refleja diferentes categorías de respuesta.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
II. Tipo de régimen político pretendido de acuerdo a la relación del Estado con las religiones (confesional o laico)	A. Marco jurídico	A.1 Estatus oficial del Estado	<ol style="list-style-type: none"> 1. Religión oficial 2. Religión oficiosa con preponderancia de culto mayoritario 3. Pluralista 4. Ateo 	A.1.1 Prescripción constitucional sobre la relación entre el Estado y las religiones.	<p>Por favor, a continuación indique qué tan de acuerdo o en desacuerdo se encuentra con las afirmaciones que se le plantean.</p> <p>A.1.1.1 La Constitución debe reconocer que México tiene una religión oficial.</p> <p>A.1.1.2. La Constitución debería reconocer el carácter especial de alguna religión por su historia o presencia en el país, pese a no considerarla oficial.</p> <p>A.1.1.3 La Constitución debe reconocer a México como una república laica, sin religión oficial y con libertad de credo.</p> <p>A.1.1.4 La constitución no debe reconocer ninguna religión en lo particular y debe promover el ateísmo desde el gobierno.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo. <ol style="list-style-type: none"> 1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				Fuente de legitimación del Estado reconocida en la Constitución.		
				A.1.2 Existencia de concordato o acuerdos generales con instituciones religiosas.	A.1.2. Debe prohibirse que el gobierno celebre acuerdos de cooperación con cualquier religión.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		A.2 Responsabilidad es entre el Estado y las instituciones religiosas		A.2.3 Procesos judiciales sobre ministros de culto	<p>A.2.3.2. Las iglesias deberían tener derecho a contar con tribunales propios (independientes a los del Poder Judicial) para procesar los posibles delitos en los que puedan incurrir sus pastores o sacerdotes.</p> <p>A.2.3.3. Los ministros de culto de cualquier religión deberían ser juzgados de la misma manera que el resto de los mexicanos si cometen un delito.</p>	<p>5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.</p> <p>1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.</p>
				A.2.4 Financiamiento a instituciones religiosas por parte del Estado	<p>A.2.4.2. El gobierno debería poder otorgar recursos públicos a las iglesias.</p> <p>A.2.4.3. El gobierno debería reconocer la autonomía financiera de las iglesias y respetar su propiedad privada.</p>	<p>5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.</p> <p>1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.</p>

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				A.2.5 Cooperación con instituciones educativas religiosas	A.2.5.2. El gobierno debería poder apoyar financiamiento a las escuelas privadas ligadas a alguna religión.	5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.
				A.2.6 Inversión de recursos públicos en eventos religiosos	A.2.6.1. El gobierno debería poder destinar recursos públicos a festividades, ceremonias o eventos religiosos.	5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.
				A.2.7 Cobro de impuestos a asociaciones religiosas	A.2.7.3. Las iglesias deben pagar impuestos.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				A.2.8. Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado (prisiones, campos militares, hospitales públicos).	<p>A.2.8. 2. El gobierno debería coordinarse con las iglesias para que sus miembros ofrezcan asistencia espiritual en hospitales, prisiones, campos militares u otros espacios públicos de reclusión.</p> <p>A.2.8.3 No debería existir coordinación entre el gobierno y las religiones para que sus miembros ofrezcan asistencia espiritual en hospitales, prisiones, campos militares u otros espacios públicos de reclusión. Sin embargo, las religiones deberían poder ofrecer estos servicios si alguien se los pide personalmente.</p> <p>A.2.8.4 El gobierno debería prohibir que los miembros ofrezcan asistencia espiritual en hospitales, prisiones, campos militares u otros espacios públicos de reclusión.</p>	<p>5. Totalmente en desacuerdo.</p> <p>4. Algo en desacuerdo.</p> <p>3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo.</p> <p>2. Algo de acuerdo.</p> <p>1. Totalmente de acuerdo.</p> <p>1. Totalmente en desacuerdo.</p> <p>2. Algo en desacuerdo.</p> <p>3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo.</p> <p>4. Algo de acuerdo.</p> <p>5. Totalmente de acuerdo.</p> <p>1. Totalmente en desacuerdo.</p> <p>2. Algo en desacuerdo.</p> <p>3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo.</p> <p>4. Algo de acuerdo.</p> <p>5. Totalmente de acuerdo.</p>
		A.3 Garantía de derechos fundamentales		A.3.1 Reconocimiento de derechos en función de creencias religiosas.	A.3.1 3. El Estado debe otorgar los mismos derechos ciudadanos a todos los mexicanos sin importar su religión.	<p>1. Totalmente en desacuerdo.</p> <p>2. Algo en desacuerdo.</p> <p>3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo.</p> <p>4. Algo de acuerdo.</p> <p>5. Totalmente de acuerdo.</p>

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				A.3.3 Reconocimiento de las libertades de pensamiento, conciencia y religión	A.3.3.3 El Estado debe garantizar a todos los ciudadanos por igual las libertades de pensamiento, conciencia y religión.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				Transmisión de contenidos religiosos en medios de comunicación		
				A.3.5 Propiedad sobre medios de comunicación masiva por parte de asociaciones religiosas	<p>A.3.5.2 Las iglesias deberían poder ser propietarias de medios de comunicación masiva (estaciones de radio o canales de televisión).</p> <p>A.3.5.3. Las iglesias deberían poder aparecer o publicar sus contenidos en medios de comunicación masiva (estaciones de radio o canales de televisión).</p>	<ol style="list-style-type: none"> 5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo. <ol style="list-style-type: none"> 1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				A.3.7 Educación pública laica	<p>A.3.7.1. Debería estar permitido que existieran escuelas públicas religiosas.</p> <p>A.3.7.2. Debería estar permitido que en las escuelas públicas se promuevan los valores o las ideas de una o más religiones.</p> <p>A.3.7.3 En las escuelas públicas, solo debería poder hablarse de temas religiosos en un sentido académico (científico o histórico) y no en un sentido devocional.</p> <p>A.3.7.4. En las escuelas públicas debe de estar prohibido hablar de religión.</p>	<p>5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.</p> <p>5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.</p> <p>1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.</p> <p>1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.</p>

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				A.3.8 Discriminación basada en creencias para el acceso a cargos públicos	A.3.8.3 Solo deberían poder ocupar a cargos públicos o puestos políticos las personas que creen en Dios.	5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.
				A.3.9 Objeción de conciencia en los servicios públicos	A.3.9.1 Un médico en un hospital público debe poder negarse a interrumpir un embarazo si va contra sus principios religiosos (aunque sea el único médico en el hospital capaz de realizar ese procedimiento).	5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.
				A.3.10 Opinión política de ministros de culto en ceremonias religiosas	A.3.10.3 Los ministros de culto (pastores o sacerdotes) deberían tener prohibido hablar de política durante ceremonias religiosas o eventos públicos.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				A.3.11 Participación de religiones en procesos electorales. Partidos políticos religiosos.	A.3.11.3 Las iglesias deben tener prohibido formar partidos políticos.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				A.3.12 Participación de religiones en procesos electorales. Manifestaciones de apoyo a algún partido o candidato por parte de asociaciones religiosas.	A.3.12.3 Los ministros de culto y los representantes de cualquier religión deben tener prohibido manifestar su apoyo hacia algún partido político o candidato durante las elecciones.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				A.3.13 Participación de religiones en procesos electorales. Ministros de culto como candidatos.	A.3.13.1 Los ministros de culto (pastores o sacerdotes) deberían poder participar en las elecciones como candidatos.	<ol style="list-style-type: none"> 5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
	B. Políticas públicas	B.1 Participación o influencia de religiones en tareas del Estado	<ol style="list-style-type: none"> 1. Religiosas 2. Permeables 3. Prescindentes 	B.1.1 Participación de instituciones religiosas en creación, aprobación o implementación de políticas públicas	<p>Por favor, en las siguientes preguntas, seleccione la opción de respuesta que mejor coincida con sus preferencias.</p> <p>Nota: es posible que en ocasiones no coincida totalmente con las opciones de respuesta; sin embargo, le pedimos que de todos modos elija alguna. En caso de que no sepa qué responder, deje la respuesta en blanco. No obstante, le pedimos que trate de contestar la mayor cantidad posible de preguntas.</p> <p>B.1.1 Con relación a la posibilidad de las iglesias participen en la creación, aprobación o implementación de políticas públicas (programas de gobierno, proyectos de ley, obras públicas, entrega de cartilla moral, etc.), usted preferiría...</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Que la ley permita que las iglesias participen en las políticas públicas. 2. Que, aunque la ley no lo permita, las iglesias cooperen en las políticas públicas, si el gobierno lo considera necesario. 3. Que la ley prohíba la participación de las iglesias en las políticas públicas, y que se respete esta prohibición.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				B.1.2 Consulta a actores religiosos para crear, aprobar o ejecutar políticas públicas	B.1.2 En torno a la posibilidad de consultar a líderes religiosos para crear, aprobar o ejecutar políticas públicas, usted preferiría...	<ol style="list-style-type: none"> 1. Que sea necesario que los gobernantes consulten a los líderes religiosos sobre la conveniencia de sus políticas públicas. 2. Que no sea necesario pero que, si así lo desean, los gobernantes consulten a los líderes religiosos sobre sus políticas públicas. 3. Que no se permita ni que ocurra que los gobernantes consulten a los líderes religiosos sobre sus políticas públicas.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				B.1.3 Promoción de doctrinas religiosas en instituciones o programas del Estado.	B.1.3 Con respecto a la posibilidad de que se promuevan valores religiosos usando recursos o instituciones del Gobierno, usted preferiría...	<ol style="list-style-type: none"> 1. Que la ley permita usar instituciones y recursos públicos para promover valores religiosos. 2. Que, aunque la ley no lo permita, los gobernantes usen las instituciones y los recursos públicos para promover valores religiosos, si lo consideran adecuado. 3. Que la ley prohíba que se usen las instituciones o recursos públicos para promover valores religiosos, y que los gobernantes respeten este mandato.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		B.2 Educación		B.2.1 Celebración de festividades religiosas en escuelas públicas.	B.2.1 Con respecto a la posibilidad de que se celebren fiestas o prácticas religiosas en las escuelas públicas, usted preferiría...	<ol style="list-style-type: none"> 1. Que en las escuelas públicas se puedan celebrar fiestas religiosas (asuetos por fechas religiosas, posadas, pastorelas, misas de graduación, etc.). 2. Que en las escuelas públicas se puedan celebrar tradiciones no necesariamente ligadas a una iglesia pero sí basadas en lo religioso (altares de día de muertos, por ejemplo). 3. Que en las escuelas públicas se prohíba la conmemoración de cualquier fiesta religiosa o celebración con fundamentos religiosos.
				Colocación de altares de día de muertos en las escuelas públicas		

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				B.2.2 Participación de líderes religiosos en formulación de programas educativos para escuelas públicas.	A continuación le presentaré una serie de asuntos de interés público en materia educativa que es responsabilidad del gobierno atender. Indique cómo preferiría que se resolvieran dichos temas. En caso de que no sepa qué responder, deje la respuesta en blanco. No obstante, le pedimos que trate de contestar la mayor cantidad posible de preguntas. B.2.2 Formulación de programas educativos para escuelas públicas.	1. Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias. 2. Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio. 3. Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.
				B.2.3 Contenidos de género en libros de texto gratuitos.	B.2.3 Inclusión de contenidos de género en libros de texto gratuito (argumentos que desconocen las diferencias biológicas entre hombre y mujer, y que abogan por la igualdad entre hombres y mujeres).	
				B.2.4 Educación sexual basada en principios científicos.	B.2.4 Inclusión de educación sexual en los programas educativos de las escuelas públicas.	

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		B.3 Diversidad		B.3.1 Diversidad religiosa y de pensamiento	<p>A continuación le presentaré una serie de asuntos de interés público en materia de diversidad y prevención de la discriminación, los cuales debe atender el gobierno. Indique cómo preferiría que se resolvieran dichos temas.</p> <p>En caso de que no sepa qué responder, deje la respuesta en blanco. No obstante, le pedimos que trate de contestar la mayor cantidad posible de preguntas.</p> <p>B.3.1 Promoción del respeto a las religiones y corrientes de pensamiento presentes en el país.</p>	<p>1. Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias.</p> <p>2. Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio.</p> <p>3. Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.</p>
				B.3.2 Diversidad sexual	B.3.2 Promoción del respeto a la comunidad LGTBTTIQ (lesbianas, gays, bisexuales, transexual, transgénero, transexuales, travestis, intersexuales y queer).	
		B.4 Perspectiva de género y derechos sexuales y reproductivos		B.4.1 Políticas de promoción de equidad de género (paridad en cargos públicos; equidad salarial...).	<p>A continuación le presentaré una serie de asuntos de interés público en materia de equidad de género y derechos sexuales y reproductivos, los cuales debe atender el gobierno. Indique cómo preferiría que se resolvieran dichos temas.</p> <p>En caso de que no sepa qué responder, deje la respuesta en blanco. No obstante, le pedimos que trate de contestar la mayor cantidad posible de preguntas.</p> <p>B.4.1 Impulso a políticas de género (por ejemplo, paridad de hombres y mujeres en cargos públicos o equidad en salarios)</p>	<p>1. Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias.</p> <p>2. Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio.</p> <p>3. Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias.</p>

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				B.4.3 Interrupción del embarazo	B.4.3 Aprobación de la interrupción legal del embarazo (aborto).	
				B.4.4 Derecho a decidir identidad de género por parte de adultos	B.4.4 Permitir que los adultos decidan su género y orientación sexual.	
				B.4.5 Derecho a decidir identidad de género por parte de niños	B.4.5 Permitir que los niños decidan su género y orientación sexual.	
				B.4.6 Libertad para ejercer y manifestar orientación sexual	B.4.6 Permitir que las personas ejerzan y manifiesten su orientación sexual en público y privado.	
				B.4.8 Matrimonio entre personas del mismo sexo	B.4.8 Aprobación de los matrimonios civiles entre personas del mismo sexo.	
				B.4.9 Adopción por familias homoparentales	B.4.9 Aprobación de adopción de niños por parejas del mismo sexo.	
				B.4.10 Acceso a métodos anticonceptivos en los servicios de salud pública.	B.4.10 Acceso a métodos anticonceptivos en servicios de salud pública.	
				B.4.11 Programas de salud sexual y reproductiva para jóvenes.	B.4.11 Oferta de programas de salud sexual y reproductiva para jóvenes.	
				B.4.12 Autorización de reproducción asistida	B.4.12 Aprobación de métodos de reproducción asistida o fecundación artificial (fecundación in vitro o gestación en vientre de alquiler).	

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		B.5 Desarrollo social y población		B.5.1 Registro de nacimientos, matrimonios y defunciones.	B.5.1 En cuanto a las tareas de registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, usted preferiría...	<ol style="list-style-type: none"> 1. Que las iglesias sean las responsables de llevar el registro oficial los nacimientos, los matrimonios y las defunciones de los mexicanos. 2. Que gocen de validez oficial tanto los registros del Estado y de las iglesias en materia de nacimientos, matrimonios y defunciones. 3. Que únicamente goce de validez oficial el registro civil del Estado en materia de nacimientos, matrimonios y defunciones.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		B.6 Ciencias y artes		B.6.1 Censura de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos (blasfemias)	<p>A continuación le presentaré una serie de asuntos de interés público en materia de ciencia, arte y cultura, los cuales debe atender el gobierno. Indique cómo preferiría que se resolvieran dichos temas. En caso de que no sepa qué responder, deje la respuesta en blanco. No obstante, le pedimos que trate de contestar la mayor cantidad posible de preguntas.</p> <p>B.6.1 Analizar si se debe permitir o rechazar que se publiquen obras de arte que critiquen las creencias, figuras o prácticas de una religión.</p>	<p>1. Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias. 2. Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio. 3. Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias</p>
				B.6.2 Censura de actividades de docencia, investigación o divulgación científica por motivos religiosos	B.6.2 Analizar si se debe permitir o rechazar que se publiquen investigaciones, libros, revistas o cursos cuyos contenidos critiquen las creencias, figuras o prácticas de una religión.	

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		B.7 Bioética		B.7.1 Concepto de vida (cuándo comienza(a partir del cual se desarrollan legislaciones y políticas públicas	<p>A continuación le presentaré una serie de asuntos de interés público en materia de bioética (estudio de los aspectos éticos sobre la vida), los cuales debe atender el gobierno. Indique cómo preferiría que se resolvieran dichos temas.</p> <p>En caso de que no sepa qué responder, deje la respuesta en blanco. No obstante, le pedimos que trate de contestar la mayor cantidad posible de preguntas.</p> <p>B.7.1 Definición del concepto de vida humana reconocido en la ley (a partir del cual se decide desde qué momento y hasta cuándo el Estado debe proteger la vida humana).</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Que para atender este tema sea necesario que el gobierno consulte la opinión de las iglesias. 2. Que para atender este tema haya la posibilidad de que el gobierno consulte la opinión de las iglesias, pero que no sea obligatorio. 3. Que para atender este tema el gobierno no consulte la opinión de las iglesias
				B.7.2 Autorización de eutanasia o muerte asistida	B.7.2 Autorización de la eutanasia o muerte asistida.	
				B.7.3 Tratamientos de salud condicionados por motivos religiosos	B.7.3 Autorizar que se brinde un tratamiento médico a un menor de edad, aunque vaya contra las convicciones religiosas de sus padres (por ejemplo, transfusiones sanguíneas a un niño cuyos padres son Testigos de Jehová).	

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
	C. Cultura política	C.1 Elementos religiosos en discurso político	<ol style="list-style-type: none"> 1. Religiosa 2. Permeable 3. Prescindente 	C.1.1 Promoción de la identidad nacional por parte del Estado mediante símbolos religiosos.	<p>Por favor, a continuación indique qué tan de acuerdo o en desacuerdo se encuentra con las afirmaciones que se le plantean.</p> <p>C.1.1.2 Los políticos deberían poder promover la identidad nacional con símbolos, figuras o personajes religiosos con los que se identifiquen los ciudadanos.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
				C.1.2 Uso por parte de funcionarios públicos de símbolos o lenguaje religioso en el cumplimiento de su cargo.	C.1.2.2 El presidente, los gobernadores, los diputados, los jueces o cualquier otro servidor público deben evitar utilizar símbolos o lenguaje religioso en el cumplimiento de sus deberes (por ejemplo, en comunicados a la ciudadanía, debates en el Congreso, o en sentencias judiciales).	<ol style="list-style-type: none"> 1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				C.1.5 Uso por parte de candidatos y partidos de símbolos y lenguaje religiosos con fines electorales.	C.1.5.2 No debería haber problema en que los candidatos o partidos políticos utilicen símbolos o lenguaje religiosos para hacer campaña durante las elecciones.	<ol style="list-style-type: none"> 5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		C.2 Ceremonias político-religiosas		C.2.1 Participación de funcionarios en ceremonias religiosas.	C.2.1.3 Los servidores públicos (como el presidente, los gobernadores, los diputados, etc.) solo deberían poder asistir a ceremonias u actos religiosos a título personal y no en carácter de funcionarios.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				C.2.2 Participación de candidatos en ceremonias religiosas.	C.2.2.3 Los candidatos políticos solo deberían poder asistir a ceremonias u actos religiosos a título personal, sin difusión pública, y no como parte de sus campañas.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				C.2.3 Organización de ceremonias religiosas públicas a pedido de un funcionario público.	C.2.3 Los servidores públicos (como el presidente, los gobernadores, los diputados, etc.) deberían poder solicitar a las iglesias la celebración de ceremonias u actos religiosos como eventos públicos (por ejemplo, para bendecir una obra pública, para consagrar su localidad a una figura religiosa, o para realizar una misa en un edificio gubernamental).	5. Totalmente en desacuerdo. 4. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 2. Algo de acuerdo. 1. Totalmente de acuerdo.
				C.2.4 Participación de ministros de culto en eventos del gobierno.	C.2.4 Los ministros de culto (sacerdotes, pastores, etc.) no deben participar en eventos del gobierno (por ejemplo, como invitados de honor u oradores).	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
		C.3 Legitimación religiosa de la vida pública		C.3.1 Influencia de autoridades u organizaciones religiosas sobre las decisiones de los gobernantes.	C.3.1 La opinión de los líderes religiosos y de las iglesias no debe influir las decisiones de los gobernantes (aprobación de leyes, implementación de políticas públicas, nombramientos de funcionarios, etc.).	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				C.3.4 Presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas.	C.3.4.3 No debe haber imágenes religiosas en oficinas de gobierno, escuelas oficiales, centros de salud o cualquier otro espacio público.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				C.3.5 Influencia de autoridades religiosas sobre decisión de voto de ciudadanía.	C.3.5.3 Los líderes religiosos y las iglesias no deben recomendar a los ciudadanos por quién votar en las elecciones.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				C.3.6 Influencia de autoridades religiosas sobre opinión de la ciudadanía en torno al desempeño de gobernantes.	C.3.6.3 En ceremonias religiosas, medios de comunicación o actos públicos, los líderes religiosos y las iglesias no deberían poder criticar o elogiar a los gobernantes.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.
				C.3.7 Influencia de autoridades religiosas sobre ciudadanía en torno a aprobación de leyes o políticas públicas.	C.3.7 En ceremonias religiosas, medios de comunicación o actos públicos, los líderes religiosos y las iglesias no deberían poder opinar sobre la aprobación de leyes o políticas públicas.	1. Totalmente en desacuerdo. 2. Algo en desacuerdo. 3. Ni en desacuerdo ni de acuerdo. 4. Algo de acuerdo. 5. Totalmente de acuerdo.

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
III. Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa				III.1 Cargo de responsabilidad ocupado en la organización religiosa.	III.1 ¿Cuál de las siguientes opciones describe mejor el papel que ocupa en su iglesia?	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ministro/a de culto ordenado/a (Pastor/a) 2. Miembro con algún puesto de responsabilidad administrativa o pastoral, que no es pastor 3. Feligrés sin cargo de responsabilidad administrativa o pastoral
IV. Grado de involucramiento con la comunidad religiosa	IV.1 Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa.			IV.1 Cantidad de años de pertenencia a la comunidad religiosa.	IV.1 ¿Cuántos años tiene de pertenecer a su iglesia?	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menos de 1 año 2. De 1 a 3 años. 3. De 3 a 5 años. 4. Más de 5 años.
	IV.2 Frecuencia de asistencia a las actividades de la comunidad religiosa			IV.2 Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	IV.2 Durante el último mes, ¿qué tan seguido participó, virtual o presencialmente, en las actividades o eventos de su iglesia?	<ol style="list-style-type: none"> 0. No participé en ninguno. 1. Participé en al menos una, pero en menos de la mitad. 2. Participé en la mitad. 3. Participé en más de la mitad pero no en todas. 4. Participé en todas.
V. Perfil sociodemográfico	V.1 Género.			V.1 Género.	V.1 ¿Cuál es su género?	<ol style="list-style-type: none"> 1. Hombre 2. Mujer 3. Otro

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
	V.2 Edad.			V.2 Año de nacimiento.	V.2 ¿En qué año nació?	
	V.3 Escolaridad			V.3 Último nivel de estudios concluido.	V.3 ¿Cuál fue el último grado de estudios que concluyó?	<ul style="list-style-type: none"> 0. Ninguno 1. Primaria o menor 2. Secundaria 3. Preparatoria o Bachillerato 4. Escuela normal 5. Carrera técnica 6. Licenciatura 7. Posgrado
	V.4 Estado civil			V.4 Estado civil.	V.4 ¿Cuál es su estado civil?	<ul style="list-style-type: none"> 1. Soltero 2. Casado 3. Viudo 4. Divorciado 5. Unión Libre 6. Otro
	V.5 Ocupación			V.5 Ocupación.	V.5 ¿Cuál es su ocupación actual?	<ul style="list-style-type: none"> 1. Tareas del hogar 2. Estudiante 3. Empleado privado 4. Empleado público 5. Obrero/Trabajador 6. Comerciante 7. Vendedor ambulante 8. Ministro de culto 9. Inactivo/desempleado 10. Oficios varios 11. Profesionista independiente 12. Profesor 13. Otro

Concepto	Dimensión	Subdimensión	Escenarios generales de la subdimensión	Indicador	Ítem	Categorías particulares del ítem
	V.6 Ingresos			V.6 Ingresos mensuales aproximados del hogar en pesos mexicanos.	V.6 Aproximadamente, ¿cuánto suman sus ingresos mensuales y los de todas las personas que viven con usted?	1. Menos de \$5000 MXN 2. Entre \$5000 y \$10,000 MXN 3. Más de \$10,000 MXN
VI. Datos para futuro contacto	VI.1 Deseo de ser contactado				VI.1 Agradecemos su participación en este estudio. Es probable que en el futuro necesitemos profundizar en la información que nos ha compartido. Indique a continuación si le interesaría ser contactado para tener una entrevista. En caso de ser seleccionado y, en atención a su tiempo, le ofreceríamos un cupón de descuento para hacer compras en alguna tienda en línea.	1. Sí deseo ser contactado (conteste al menos una de las siguientes preguntas). 2. No deseo ser contactado (finalice el cuestionario).
	VI.2 Correo electrónico				VI.2 Indique su correo electrónico:	
	VI.3 Celular				VI.3 Indique un número de teléfono fijo o de celular (incluyendo lada) al que lo podamos contactar.	

APÉNDICE 3. TABLA CON AGLOMERACIÓN DE VARIABLES DEL SONDEO

Código de la variable	Concepto de la variable	Cluster	
A111	"Constitución confesional"	Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley. (Respuestas seculares). Predomina marco jurídico.	
C363	"Influencia de autoridades religiosas sobre opinión de la ciudadanía en torno al desempeño de gobernantes"		
A113c	"Constitución pluralista"		
B51	"Participación de actores religiosos en registro oficial de nacimientos, matrimonios y defunciones"		
a233c	"Procesos judiciales para ministros de culto iguales al del resto de los mexicanos"		
A333c	"Reconocimiento universal de libertades de pensamiento, conciencia y religión"		
A313c	"Derechos ciudadanos a todos los mexicanos sin importar su religión"		
A353c	"Publicación de contenidos religiosos en medios de radiodifusión"		
A243c	"Derecho a autonomía financiera y propiedad privada de iglesias"		
A232c	"Procesos judiciales diferenciados para ministros de culto"		
A261c	"Inversión de recursos públicos en eventos religiosos"		
C343c	"Presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas"		
B21	"Celebración de festividades religiosas en escuelas públicas"		
C213c	"Participación a título personal de funcionarios en ceremonias religiosas"		
C223c	"Participación a título personal de candidatos en ceremonias religiosas"		
C353c	"Influencia de autoridades religiosas sobre decisión de voto de ciudadanía"		
A112c	"Constitución de religión oficiosa"		Legitimación religiosa de la vida pública (uso político de la religión). Predomina cultura política.
A3103c	"Prohibición a opinión política de ministros de culto en ceremonias religiosas"		
C112c	"Promoción de la identidad nacional por parte del Estado mediante símbolos religiosos"		
C23c	"Organización de ceremonias religiosas públicas a pedido de un funcionario público"		
B13	"Promoción de valores religiosos usando recursos o instituciones del Estado"		
C24c	"Participación de ministros de culto en eventos del gobierno"		
C31c	"Influencia de autoridades u organizaciones religiosas sobre las decisiones de los gobernantes"		
C37c	"Influencia de autoridades religiosas sobre ciudadanía en torno a aprobación de leyes o políticas públicas"		
A273c	"Cobro de impuestos a asociaciones religiosas"		
C152c	"Uso por parte de candidatos y partidos de símbolos y lenguaje religiosos con fines electorales"		

A283c	"Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_pluralista"	
A383c	"Discriminación basada en creencias para el acceso a cargos públicos"	
A12c	"Prohibición de acuerdos entre gobierno e iglesias"	
c122c	"Uso por parte de funcionarios públicos de símbolos o lenguaje religioso en el cumplimiento de su cargo"	
A373c	"Tratamiento exclusivamente académico de contenidos religiosos en escuelas públicas"	
A3113c	"Prohibición de partidos políticos religiosos"	
A3123c	"Prohibición de manifestaciones de apoyo a algún partido o candidato por parte de ministros de culto o iglesias en elecciones"	
A114c	"Constitución atea"	Oposición a violación de derechos religiosos o marginación de ámbitos estatales. (Respuestas confesionales) PRESCINDIMOS DE ESTE CLUSTER.
A284c	"Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_atea"	
A374c	"Prohibición de tratamiento de contenidos religiosos en escuelas públicas"	
A391c	"Objeción de conciencia en los servicios públicos_confesional"	Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos (Respuestas confesionales)
A282c	"Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_relof"	
A372c	"Promoción de valores e ideas religiosas en escuelas públicas"	
A242c	"Financiamiento público a iglesias"	
A252c	"Financiamiento a escuelas privadas religiosas"	
A352c	"Propiedad de medios de comunicación masiva por parte de asociaciones religiosas"	
A371c	"Escuelas públicas religiosas"	
B71	"Consulta a actores religiosos para definir concepto de vida (cuándo comienza) a partir del cual se desarrollan legislaciones y políticas públicas"	Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia.
B72	"Consulta a actores religiosos para autorizar eutanasia o muerte asistida"	
B61	"Censura gubernamental de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos (blasfemias)"	
B62	"Censura gubernamental de actividades de docencia, investigación o divulgación científica por motivos religiosos"	
A3131c	"Posibilidad de que ministros de culto sean candidatos"	
B11	"Participación de instituciones religiosas en creación, aprobación o implementación de políticas públicas"	Influencia de actores religiosos en políticas públicas (escenarios religiosos y permeables).
B12	"Consulta a actores religiosos para crear, aprobar o ejecutar políticas públicas"	
B31	"Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de promoción de la diversidad religiosa y de pensamiento"	Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos (Escenarios religiosos)

B32	"Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de promoción del respeto a la comunidad LGBTTTIQ "	
B43	"Consulta a actores religiosos para decisión gubernamental sobre aprobación de la interrupción legal del embarazo (aborto)."	
B49	"Consulta a actores religiosos para que gobierno permita adopción por familias homoparentales"	
B46	"Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que las personas ejerzan y manifiesten su orientación sexual en público y privado."	
B48	"Consulta a actores religiosos para que gobierno permita matrimonios entre personas del mismo sexo"	
B44	"Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que los adultos decidan su género y orientación sexual"	
B45	"Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que los niños decidan su género y orientación sexual"	
B411	"Consulta a actores religiosos para que gobierno efectúe programas de salud sexual y reproductiva para jóvenes"	
B41	"Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de impulso a políticas de género"	
B410	"Consulta a actores religiosos para que gobierno permita acceso a métodos anticonceptivos en los servicios de salud pública."	
B412	"Consulta a actores religiosos para que gobierno autorice reproducción asistida"	
B73	"Tratamientos de salud condicionados por motivos religiosos"	

APÉNDICE 4. CÓDIGO UTILIZADO PARA EL PROCESAMIENTO DE LOS DATOS OBTENIDOS VÍA EL SONDEO

*Abraham Hawley Suárez

*Los evangélicos en México, ¿a la conquista del Estado?: regímenes de confesionalidad o de laicidad pretendidos por los miembros de la Iglesia Cristiana Filadelfia

*Análisis de resultados

Direcotrio

```
use      "C:\Users\Abraham      Hawley\Dropbox\Nuevo      comienzo\Semestre
4\Seminario\laicidad_evangélicos.dta", clear
```

```
*use      "C:\Users\Abraham      Hawley\Dropbox\Nuevo      comienzo\Semestre
4\Seminario\Laicidad_asambleasdedios", clear
```

Recodificación de variables

*Generamos variables con categorías colapsadas para poder hacer medidas resumen y conglomerados.

```
recode a111 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a111c)
```

```
recode a112 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a112c)
```

```
recode a113 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a113c)
```

```
recode a114 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a114c)
```

```
recode a12 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a12c)
```

```
recode a232 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a232c)
```

```
recode a233 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a233c)
```

```
recode a242 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a242c)
```

recode a243 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a243c)
recode a252 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a252c)
recode a261 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a261c)
recode a273 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a273c)
recode a282 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a282c)
recode a283 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a283c)
recode a284 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a284c)
recode a313 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a313c)
recode a333 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a333c)
recode a352 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a352c)
recode a353 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a353c)
recode a371 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a371c)
recode a372 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a372c)
recode a373 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a373c)
recode a374 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a374c)
recode a383 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a383c)
recode a391 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a391c)
recode a3103 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3103c)
recode a3113 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3113c)
recode a3123 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3123c)
recode a3131 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3131c)

recode c112 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c112c)
recode c122 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c122c)
recode c152 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c152c)
recode c213 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c213c)
recode c223 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c223c)
recode c23 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c23c)
recode c24 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c24c)
recode c31 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c31c)
recode c343 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c343c)
recode c353 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c353c)

recode c363 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c363c)

recode c37 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c37c)

*Etiquetamos variables correctamente para saber a qué nos referimos con cada ítem.

lab var a111 "Constitución confesional"

lab var a111c "Constitución confesional (colapsada)"

lab var a112 "Constitución de religión oficiosa"

lab var a112c "Constitución de religión oficiosa (colapsada)"

lab var a113 "Constitución pluralista"

lab var a113c "Constitución pluralista (colapsada)"

lab var a114 "Constitución atea"

lab var a114c "Constitución atea (colapsada)"

lab var a12 "Prohibición de acuerdos entre gobierno e iglesias"

lab var a12c "Prohibición de acuerdos entre gobierno e iglesias (colapsada)"

lab var a232 "Procesos judiciales diferenciados para ministros de culto"

lab var a232c "Procesos judiciales diferenciados para ministros de culto (colapsada)"

lab var a233 "Procesos judiciales para ministros de culto iguales al del resto de los mexicanos"

lab var a233c "Procesos judiciales para ministros de culto iguales al del resto de los mexicanos (colapsada)"

lab var a242 "Financiamiento público a iglesias"

lab var a242c "Financiamiento público a iglesias (colapsada)"

lab var a243 "Derecho a autonomía financiera y propiedad privada de iglesias"

lab var a243c "Derecho a autonomía financiera y propiedad privada de iglesias (colapsada)"

lab var a252 "Financiamiento a escuelas privadas religiosas"

lab var a252c "Financiamiento a escuelas privadas religiosas (colapsada)"

lab var a261 "Inversión de recursos públicos en eventos religiosos"

lab var a261c "Inversión de recursos públicos en eventos religiosos (colapsada)"

lab var a273 "Cobro de impuestos a asociaciones religiosas"

lab var a273c "Cobro de impuestos a asociaciones religiosas (colapsada)"

lab var a282 "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_relof"

lab var a282c "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_relof (colapsada)"

lab var a283 "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_pluralista"

lab var a283c "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_pluralista (colapsada)"

lab var a284 "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_atea"

lab var a284c "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_atea (colapsada)"

lab var a313 "Derechos ciudadanos a todos los mexicanos sin importar su religión"

lab var a313c "Derechos ciudadanos a todos los mexicanos sin importar su religión (colapsada)"

lab var a333 "Reconocimiento universal de libertades de pensamiento, conciencia y religión"

lab var a333c "Reconocimiento universal de libertades de pensamiento, conciencia y religión (colapsada)"

lab var a352 "Propiedad de medios de comunicación masiva por parte de asociaciones religiosas"

lab var a352c "Propiedad de medios de comunicación masiva por parte de asociaciones religiosas (colapsada)"

lab var a353 "Publicación de contenidos religiosos en medios de radiodifusión"

lab var a353c "Publicación de contenidos religiosos en medios de radiodifusión (colapsada)"

lab var a371 "Escuelas públicas religiosas"

lab var a371c "Escuelas públicas religiosas (colapsada)"

lab var a372 "Promoción de valores e ideas religiosas en escuelas públicas"

lab var a372c "Promoción de valores e ideas religiosas en escuelas públicas (colapsada)"

lab var a373 "Tratamiento exclusivamente académico de contenidos religiosos en escuelas públicas"

lab var a373c "Tratamiento exclusivamente académico de contenidos religiosos en escuelas públicas (colapsada)"

lab var a374 "Prohibición de tratamiento de contenidos religiosos en escuelas públicas"

lab var a374c "Prohibición de tratamiento de contenidos religiosos en escuelas públicas (colapsada)"

lab var a383 "Discriminación basada en creencias para el acceso a cargos públicos"

lab var a383c "Discriminación basada en creencias para el acceso a cargos públicos (colapsada)"

lab var a391 "Objeción de conciencia en los servicios públicos_confesional"

lab var a391c "Objeción de conciencia en los servicios públicos_confesional"

lab var a3103 "Prohibición a opinión política de ministros de culto en ceremonias religiosas"

lab var a3103c "Prohibición a opinión política de ministros de culto en ceremonias religiosas (colapsada)"

lab var a3113 "Prohibición de partidos políticos religiosos"

lab var a3113c "Prohibición de partidos políticos religiosos (colapsada)"

lab var a3123 "Prohibición de manifestaciones de apoyo a algún partido o candidato por parte de ministros de culto o iglesias en elecciones"

lab var a3123c "Prohibición de manifestaciones de apoyo a algún partido o candidato por parte de ministros de culto o iglesias en elecciones (colapsada)"

lab var a3131 "Posibilidad de que ministros de culto sean candidatos"

lab var a3131c "Posibilidad de que ministros de culto sean candidatos (colapsada)"

lab var b11 "Participación de instituciones religiosas en creación, aprobación o implementación de políticas públicas"

lab var b12 "Consulta a actores religiosos para crear, aprobar o ejecutar políticas públicas"

lab var b13 "Promoción de valores religiosos usando recursos o instituciones del Estado"

lab var b21 "Celebración de festividades religiosas en escuelas públicas"

lab var b51 "Participación de actores religiosos en registro oficial de nacimientos, matrimonios y defunciones"

lab var b31 "Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de promoción de la diversidad religiosa y de pensamiento"

lab var b32 "Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de promoción del respeto a la comunidad LGBTTTIQ "

lab var b41 "Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de impulso a políticas de género"

lab var b43 "Consulta a actores religiosos para decisión gubernamental sobre aprobación de la interrupción legal del embarazo (aborto)."

lab var b44 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que los adultos decidan su género y orientación sexual"

lab var b45 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que los niños decidan su género y orientación sexual"

lab var b46 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que las personas ejerzan y manifiesten su orientación sexual en público y privado."

lab var b48 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita matrimonios entre personas del mismo sexo"

lab var b49 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita adopción por familias homoparentales"

lab var b410 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita acceso a métodos anticonceptivos en los servicios de salud pública."

lab var b411 "Consulta a actores religiosos para que gobierno efectúe programas de salud sexual y reproductiva para jóvenes"

lab var b412 "Consulta a actores religiosos para que gobierno autorice reproducción asistida"

lab var b61 "Censura gubernamental de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos (blasfemias)"

lab var b62 "Censura gubernamental de actividades de docencia, investigación o divulgación científica por motivos religiosos"

lab var b71 "Consulta a actores religiosos para definir concepto de vida (cuándo comienza) a partir del cual se desarrollan legislaciones y políticas públicas"

lab var b72 "Consulta a actores religiosos para autorizar eutanasia o muerte asistida"

lab var b73 "Tratamientos de salud condicionados por motivos religiosos"

lab var c112 "Promoción de la identidad nacional por parte del Estado mediante símbolos religiosos"

lab var c112c "Promoción de la identidad nacional por parte del Estado mediante símbolos religiosos (colapsada)"

lab var c122 "Uso por parte de funcionarios públicos de símbolos o lenguaje religioso en el cumplimiento de su cargo"

lab var c122c "Uso por parte de funcionarios públicos de símbolos o lenguaje religioso en el cumplimiento de su cargo (colapsada)"

lab var c152 "Uso por parte de candidatos y partidos de símbolos y lenguaje religiosos con fines electorales"

lab var c152c "Uso por parte de candidatos y partidos de símbolos y lenguaje religiosos con fines electorales (colapsada)"

lab var c213 "Participación a título personal de funcionarios en ceremonias religiosas"

lab var c213c "Participación a título personal de funcionarios en ceremonias religiosas (colapsada)"

lab var c223 "Participación a título personal de candidatos en ceremonias religiosas"

lab var c223c "Participación a título personal de candidatos en ceremonias religiosas (colapsada)"

lab var c23 "Organización de ceremonias religiosas públicas a pedido de un funcionario público"

lab var c23c "Organización de ceremonias religiosas públicas a pedido de un funcionario público (colapsada)"

lab var c24 "Participación de ministros de culto en eventos del gobierno"

lab var c24c "Participación de ministros de culto en eventos del gobierno (colapsada)"

lab var c31 "Influencia de autoridades u organizaciones religiosas sobre las decisiones de los gobernantes"

lab var c31c "Influencia de autoridades u organizaciones religiosas sobre las decisiones de los gobernantes (colapsada)"

lab var c343 "Presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas"

lab var c343c "Presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas (colapsada)"

lab var c353 "Influencia de autoridades religiosas sobre decisión de voto de ciudadanía"

lab var c353c "Influencia de autoridades religiosas sobre decisión de voto de ciudadanía (colapsada)"

lab var c363 "Influencia de autoridades religiosas sobre opinión de la ciudadanía en torno al desempeño de gobernantes"

lab var c363c "Influencia de autoridades religiosas sobre opinión de la ciudadanía en torno al desempeño de gobernantes (colapsada)"

lab var c37 "Influencia de autoridades religiosas sobre ciudadanía en torno a aprobación de leyes o políticas públicas"

lab var c37c "Influencia de autoridades religiosas sobre ciudadanía en torno a aprobación de leyes o políticas públicas (colapsada)"

*Generamos etiquetas para nuestras variables con categorías colapsadas.

lab define col 1 "Respuesta confesional" 2 "Respuesta neutral" 3 "Respuesta secular"

*Genero atajo global de variables por dimensión para manejarlas con mayor facilidad.

global marcojur a111 a112 a113 a114 a12 a232 a233 a242 a243 a252 a261 a273 a282 a283 a284 a313 a333 a352 a353 a371 a372 a373 a374 a383 a391 a3103 a3113 a3123 a3131

global marcojurcol a111c a112c a113c a114c a12c a232c a233c a242c a243c a252c a261c a273c a282c a283c a284c a313c a333c a352c a353c a371c a372c a373c a374c a383c a391c a3103c a3113c a3123c a3131c

global polpub b11 b12 b13 b21 b51 b31 b32 b41 b43 b44 b45 b46 b48 b49 b410 b411 b412 b61 b62 b71 b72 b73

global cultpol c112 c122 c152 c213 c223 c23 c24 c31 c343 c353 c363 c37

global cultpolcol c112c c122c c152c c213c c223c c23c c24c c31c c343c c353c c363c c37c

*Aplico las etiquetas a todas las variables incluidas en el atajo global.

lab val \$marcojurcol col

lab val \$cultpolcol col

Exploración general de variables

describe, s

misstable sum, all

Agglomeración de variables

tabm a111c a112c a113c a114c a12c a232c a233c a242c a243c a252c a261c a273c a282c a283c
a284c a313c a333c a352c a353c a371c a372c a373c a374c a383c a391c a3103c a3113c a3123c
a3131c b11 b12 b13 b21 b51 b31 b32 b41 b43 b44 b45 b46 b48 b49 b410 b411 b412 b61 b62
b71 b72 b73 c112c c122c c152c c213c c223c c23c c24c c31c c343c c353c c363c c37c

tabm a111c a112c a113c a114c a12c a232c a233c a242c a243c a252c a261c a273c a282c a283c
a284c a313c a333c a352c a353c a371c a372c a373c a374c a383c a391c a3103c a3113c a3123c
a3131c b11 b12 b13 b21 b51 b31 b32 b41 b43 b44 b45 b46 b48 b49 b410 b411 b412 b61 b62
b71 b72 b73 c112c c122c c152c c213c c223c c23c c24c c31c c343c c353c c363c c37c, nol

tabm a111c a112c a113c a114c a12c a232c a233c a242c a243c a252c a261c a273c a282c a283c
a284c a313c a333c a352c a353c a371c a372c a373c a374c a383c a391c a3103c a3113c a3123c
a3131c b11 b12 b13 b21 b51 b31 b32 b41 b43 b44 b45 b46 b48 b49 b410 b411 b412 b61 b62
b71 b72 b73 c112c c122c c152c c213c c223c c23c c24c c31c c343c c353c c363c c37c, nofreq
row

global todas a111c a112c a113c a114c a12c a232c a233c a242c a243c a252c a261c a273c a282c
a283c a284c a313c a333c a352c a353c a371c a372c a373c a374c a383c a391c a3103c a3113c
a3123c a3131c b11 b12 b13 b21 b51 b31 b32 b41 b43 b44 b45 b46 b48 b49 b410 b411 b412
b61 b62 b71 b72 b73 c112c c122c c152c c213c c223c c23c c24c c31c c343c c353c c363c c37c

*Creamos matriz de disimilitud con medida de similitud Gower

matrix dissimilarity todas= \$todas, variables Gower dissim(oneminus)

*Observamos primeros cinco cruces de matriz de disimilitud

```
matlist todas[1..5,1..5]
```

*Creamos conglomerados de variables

```
clustermat completelink todas, name(todass) clear labelvar(question)
```

*Dendograma para visualizar gráficamente como se articula la cercanía entre nuestras variables

```
cluster dendrogram todass, labels(question) ///  
  xlabel(, angle(90) labsize(*.75)) ///  
  title(Cluster de Variables-encadenamiento completo) ///  
  ytitle (1-Gower similarity, suffix)
```

```
*****
```

Recuperamos base original

```
*****
```

*Direcotrio

```
use      "C:\Users\Abraham      Hawley\Dropbox\Nuevo      comienzo\Semestre  
4\Seminario\laicidad_evangélicos.dta", clear
```

```
*use      "C:\Users\Abraham      Hawley\Dropbox\Nuevo      comienzo\Semestre  
4\Seminario\Laicidad_asambleasdedios", clear
```

*Recodificación de variables

*Generamos variables con categorías colapsadas para poder hacer medidas resumen y conglomerados.

```
recode a111 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a111c)
recode a112 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a112c)
recode a113 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a113c)
recode a114 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a114c)
recode a12 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a12c)
recode a232 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a232c)
recode a233 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a233c)
recode a242 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a242c)
recode a243 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a243c)
recode a252 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a252c)
recode a261 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a261c)
recode a273 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a273c)
recode a282 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a282c)
recode a283 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a283c)
recode a284 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a284c)
recode a313 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a313c)
recode a333 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a333c)
recode a352 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a352c)
recode a353 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a353c)
recode a371 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a371c)
recode a372 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a372c)
recode a373 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a373c)
recode a374 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a374c)
recode a383 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a383c)
recode a391 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a391c)
recode a3103 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3103c)
recode a3113 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3113c)
recode a3123 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3123c)
```

recode a3131 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(a3131c)

recode c112 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c112c)

recode c122 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c122c)

recode c152 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c152c)

recode c213 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c213c)

recode c223 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c223c)

recode c23 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c23c)

recode c24 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c24c)

recode c31 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c31c)

recode c343 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c343c)

recode c353 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c353c)

recode c363 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c363c)

recode c37 (1=1)(2=1)(3=2)(4=3)(5=3), gen(c37c)

*Etiquetamos variables correctamente para saber a qué nos referimos con cada ítem.

lab var a111 "Constitución confesional"

lab var a111c "Constitución confesional (colapsada)"

lab var a112 "Constitución de religión oficiosa"

lab var a112c "Constitución de religión oficiosa (colapsada)"

lab var a113 "Constitución pluralista"

lab var a113c "Constitución pluralista (colapsada)"

lab var a114 "Constitución atea"

lab var a114c "Constitución atea (colapsada)"

lab var a12 "Prohibición de acuerdos entre gobierno e iglesias"

lab var a12c "Prohibición de acuerdos entre gobierno e iglesias (colapsada)"

lab var a232 "Procesos judiciales diferenciados para ministros de culto"

lab var a232c "Procesos judiciales diferenciados para ministros de culto (colapsada)"

lab var a233 "Procesos judiciales para ministros de culto iguales al del resto de los mexicanos"

lab var a233c "Procesos judiciales para ministros de culto iguales al del resto de los mexicanos (colapsada)"

lab var a242 "Financiamiento público a iglesias"

lab var a242c "Financiamiento público a iglesias (colapsada)"

lab var a243 "Derecho a autonomía financiera y propiedad privada de iglesias"

lab var a243c "Derecho a autonomía financiera y propiedad privada de iglesias (colapsada)"

lab var a252 "Financiamiento a escuelas privadas religiosas"

lab var a252c "Financiamiento a escuelas privadas religiosas (colapsada)"

lab var a261 "Inversión de recursos públicos en eventos religiosos"

lab var a261c "Inversión de recursos públicos en eventos religiosos (colapsada)"

lab var a273 "Cobro de impuestos a asociaciones religiosas"

lab var a273c "Cobro de impuestos a asociaciones religiosas (colapsada)"

lab var a282 "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_relof"

lab var a282c "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_relof (colapsada)"

lab var a283 "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_pluralista"

lab var a283c "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_pluralista (colapsada)"

lab var a284 "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_atea"

lab var a284c "Voluntariado de actores religiosos en lugares de reclusión administrados por el Estado_atea (colapsada)"

lab var a313 "Derechos ciudadanos a todos los mexicanos sin importar su religión"

lab var a313c "Derechos ciudadanos a todos los mexicanos sin importar su religión (colapsada)"

lab var a333 "Reconocimiento universal de libertades de pensamiento, conciencia y religión"

lab var a333c "Reconocimiento universal de libertades de pensamiento, conciencia y religión (colapsada)"

lab var a352 "Propiedad de medios de comunicación masiva por parte de asociaciones religiosas"

lab var a352c "Propiedad de medios de comunicación masiva por parte de asociaciones religiosas (colapsada)"

lab var a353 "Publicación de contenidos religiosos en medios de radiodifusión"

lab var a353c "Publicación de contenidos religiosos en medios de radiodifusión (colapsada)"

lab var a371 "Escuelas públicas religiosas"

lab var a371c "Escuelas públicas religiosas (colapsada)"

lab var a372 "Promoción de valores e ideas religiosas en escuelas públicas"

lab var a372c "Promoción de valores e ideas religiosas en escuelas públicas (colapsada)"

lab var a373 "Tratamiento exclusivamente académico de contenidos religiosos en escuelas públicas"

lab var a373c "Tratamiento exclusivamente académico de contenidos religiosos en escuelas públicas (colapsada)"

lab var a374 "Prohibición de tratamiento de contenidos religiosos en escuelas públicas"

lab var a374c "Prohibición de tratamiento de contenidos religiosos en escuelas públicas (colapsada)"

lab var a383 "Discriminación basada en creencias para el acceso a cargos públicos"

lab var a383c "Discriminación basada en creencias para el acceso a cargos públicos (colapsada)"

lab var a391 "Objeción de conciencia en los servicios públicos_confesional"

lab var a391c "Objeción de conciencia en los servicios públicos_confesional"

lab var a3103 "Prohibición a opinión política de ministros de culto en ceremonias religiosas"

lab var a3103c "Prohibición a opinión política de ministros de culto en ceremonias religiosas (colapsada)"

lab var a3113 "Prohibición de partidos políticos religiosos"

lab var a3113c "Prohibición de partidos políticos religiosos (colapsada)"

lab var a3123 "Prohibición de manifestaciones de apoyo a algún partido o candidato por parte de ministros de culto o iglesias en elecciones"

lab var a3123c "Prohibición de manifestaciones de apoyo a algún partido o candidato por parte de ministros de culto o iglesias en elecciones (colapsada)"

lab var a3131 "Posibilidad de que ministros de culto sean candidatos"

lab var a3131c "Posibilidad de que ministros de culto sean candidatos (colapsada)"

lab var b11 "Participación de instituciones religiosas en creación, aprobación o implementación de políticas públicas"

lab var b12 "Consulta a actores religiosos para crear, aprobar o ejecutar políticas públicas"

lab var b13 "Promoción de valores religiosos usando recursos o instituciones del Estado"

lab var b21 "Celebración de festividades religiosas en escuelas públicas"

lab var b51 "Participación de actores religiosos en registro oficial de nacimientos, matrimonios y defunciones"

lab var b31 "Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de promoción de la diversidad religiosa y de pensamiento"

lab var b32 "Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de promoción del respeto a la comunidad LGTTTIQ "

lab var b41 "Consulta a actores religiosos para actividades gubernamentales de impulso a políticas de género"

lab var b43 "Consulta a actores religiosos para decisión gubernamental sobre aprobación de la interrupción legal del embarazo (aborto)."

lab var b44 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que los adultos decidan su género y orientación sexual"

lab var b45 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que los niños decidan su género y orientación sexual"

lab var b46 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita que las personas ejerzan y manifiesten su orientación sexual en público y privado."

lab var b48 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita matrimonios entre personas del mismo sexo"

lab var b49 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita adopción por familias homoparentales"

lab var b410 "Consulta a actores religiosos para que gobierno permita acceso a métodos anticonceptivos en los servicios de salud pública."

lab var b411 "Consulta a actores religiosos para que gobierno efectúe programas de salud sexual y reproductiva para jóvenes"

lab var b412 "Consulta a actores religiosos para que gobierno autorice reproducción asistida"

lab var b61 "Censura gubernamental de obras de arte y producción cultural por motivos religiosos (blasfemias)"

lab var b62 "Censura gubernamental de actividades de docencia, investigación o divulgación científica por motivos religiosos"

lab var b71 "Consulta a actores religiosos para definir concepto de vida (cuándo comienza) a partir del cual se desarrollan legislaciones y políticas públicas"

lab var b72 "Consulta a actores religiosos para autorizar eutanasia o muerte asistida"

lab var b73 "Tratamientos de salud condicionados por motivos religiosos"

lab var c112 "Promoción de la identidad nacional por parte del Estado mediante símbolos religiosos"

lab var c112c "Promoción de la identidad nacional por parte del Estado mediante símbolos religiosos (colapsada)"

lab var c122 "Uso por parte de funcionarios públicos de símbolos o lenguaje religioso en el cumplimiento de su cargo"

lab var c122c "Uso por parte de funcionarios públicos de símbolos o lenguaje religioso en el cumplimiento de su cargo (colapsada)"

lab var c152 "Uso por parte de candidatos y partidos de símbolos y lenguaje religiosos con fines electorales"

lab var c152c "Uso por parte de candidatos y partidos de símbolos y lenguaje religiosos con fines electorales (colapsada)"

lab var c213 "Participación a título personal de funcionarios en ceremonias religiosas"

lab var c213c "Participación a título personal de funcionarios en ceremonias religiosas (colapsada)"

lab var c223 "Participación a título personal de candidatos en ceremonias religiosas"

lab var c223c "Participación a título personal de candidatos en ceremonias religiosas (colapsada)"

lab var c23 "Organización de ceremonias religiosas públicas a pedido de un funcionario público"

lab var c23c "Organización de ceremonias religiosas públicas a pedido de un funcionario público (colapsada)"

lab var c24 "Participación de ministros de culto en eventos del gobierno"

lab var c24c "Participación de ministros de culto en eventos del gobierno (colapsada)"

lab var c31 "Influencia de autoridades u organizaciones religiosas sobre las decisiones de los gobernantes"

lab var c31c "Influencia de autoridades u organizaciones religiosas sobre las decisiones de los gobernantes (colapsada)"

lab var c343 "Presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas"

lab var c343c "Presencia de imágenes religiosas en instituciones públicas (colapsada)"

lab var c353 "Influencia de autoridades religiosas sobre decisión de voto de ciudadanía"

lab var c353c "Influencia de autoridades religiosas sobre decisión de voto de ciudadanía (colapsada)"

lab var c363 "Influencia de autoridades religiosas sobre opinión de la ciudadanía en torno al desempeño de gobernantes"

lab var c363c "Influencia de autoridades religiosas sobre opinión de la ciudadanía en torno al desempeño de gobernantes (colapsada)"

lab var c37 "Influencia de autoridades religiosas sobre ciudadanía en torno a aprobación de leyes o políticas públicas"

lab var c37c "Influencia de autoridades religiosas sobre ciudadanía en torno a aprobación de leyes o políticas públicas (colapsada)"

*Generamos etiquetas para nuestras variables con categorías colapsadas.

lab define col 1 "Respuesta confesional" 2 "Respuesta neutral" 3 "Respuesta secular"

*Genero atajo global de variables por dimensión para manejarlas con mayor facilidad.

global marcojur a111 a112 a113 a114 a12 a232 a233 a242 a243 a252 a261 a273 a282 a283 a284 a313 a333 a352 a353 a371 a372 a373 a374 a383 a391 a3103 a3113 a3123 a3131

global marcojurcol a111c a112c a113c a114c a12c a232c a233c a242c a243c a252c a261c a273c a282c a283c a284c a313c a333c a352c a353c a371c a372c a373c a374c a383c a391c a3103c a3113c a3123c a3131c

global polpub b11 b12 b13 b21 b51 b31 b32 b41 b43 b44 b45 b46 b48 b49 b410 b411 b412 b61 b62 b71 b72 b73

global cultpol c112 c122 c152 c213 c223 c23 c24 c31 c343 c353 c363 c37

global cultpolcol c112c c122c c152c c213c c223c c23c c24c c31c c343c c353c c363c c37c

*Aplico las etiquetas a todas las variables incluidas en el atajo global.

lab val \$marcojurcol col

lab val \$cultpolcol col

Creación de medidas resumen

*Cluster de variables 1

*Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley. (Respuestas seculares). Predomina marco jurídico.

tabm a111c c363c a113c b51 a233c a333c a313c a353c a243c a232c a261c c343c b21 c213c
c223c c353c, nofreq row

global libertadeigualdadenedley a111c c363c a113c b51 a233c a333c a313c a353c a243c a232c
a261c c343c b21 c213c c223c c353c

alpha \$libertadeigualdadenedley, std item detail label

*Instrumento con fiabilidad aceptable. Hay que resaltar que a232c a261c c343c b21 c213c
c223c c353c son ítems donde se converge con laicidad por motivos religiosos.

alpha \$libertadeigualdadenedley, std gen (libigleyalpha)

alpha \$libertadeigualdadenedley, gen (libigleyalpha2)

tab libigleyalpha

*Cluster de variables 2

*Legitimación religiosa de la vida pública (uso político de la religión). Predomina cultura
política.

tabm a112c a3103c c112c c23c b13 c24c c31c c37c a273c c152c a283c a383c a12c c122c a373c
a3113c a3123c, nofreq row

global legitimaciónrelpol a112c a3103c c112c c23c b13 c24c c31c c37c a273c c152c a283c
a383c a12c c122c a373c a3113c a3123c

alpha \$legitimaciónrelpol, std item detail label

*Instrumento con fiabilidad aceptable.

alpha \$legitimaciónrelpol, std gen (legitrelpolalpha)

alpha \$legitimaciónrelpol, gen (legitrelpolalpha2)

tab legitrelpolalpha

*Cluster de variables x

*Oposición a marginación de religiones de ámbitos estatales. (Respuestas confesionales).

tabm a114c a284c a374c, nofreq row

global exclusiónrelpol a114c a284c a374c

alpha \$exclusiónrelpol, std item detail label

*Instrumento con fiabilidad inaceptable

*Cluster de variables 3

*Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos (Respuestas confesionales).

tabm a391c a282c a372c a242c a252c, nofreq row

global estadofinesrel a391c a282c a372c a242c a252c

alpha \$estadofinesrel, std item detail label

*Instrumento con fiabilidad regular.

alpha \$estadofinesrel, std gen (estfinrelalpha)

alpha \$estadofinesrel, gen (estfinrelalpha2)

tab estfinrelalpha

*Cluster de variables 4

*Influencia de lo religioso en educación, arte y ciencia.

tabm a352c a371c b71 b72 b61 b62 a3131c, nofreq row

global reeducartcienc a352c a371c b71 b72 b61 b62 a3131c

alpha \$reeducartcienc, std item detail label

*Instrumento con fiabilidad elevada.

alpha \$reeducartcienc, std gen (reledartcienalpha)

alpha \$reeducartcienc, gen (reledartcienalpha2)

tab reledartcienalpha

*Cluster de variables 5

*Influencia de actores religiosos en políticas públicas (escenarios religiosos y permeables).

tab b11 b12

global polpub b11 b12

alpha \$polpub, std item detail label

*Instrumento con fiabilidad regular.

alpha \$polpub, std gen (polpubalpha)

alpha \$polpub, gen (polpubalpha2)

tab polpubalpha

*Cluster de variables 6

*Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos
(Escenarios religiosos)

tabm b31 b32 b43 b49 b46 b48 b44 b45 b411 b41 b410 b412 b73,nofreq row

global polsexgenero b31 b32 b43 b49 b46 b48 b44 b45 b411 b41 b410 b412 b73

alpha \$polsexgenero, std item detail label

*Instrumento con fiabilidad casi perfecta.

alpha \$polsexgenero, std gen (polsexgenalpha)

alpha \$polsexgenero, gen (polsexgenalpha2)

tab polsexgenalpha

Aglomeración de casos

*Correlación entre variables de interés.

pwcorr libigleyalpha legitrelpolalpha estfinrelalpha reledartcialpha polpubalpha
polsexgenalpha, star(0.5)

*Exploración gráfica a partir de una matriz de diagramas de dispersión:

graph matrix libigleyalpha legitrelpolalpha estfinrelalpha reledartcialpha polpubalpha
polsexgenalpha

*Agrupamiento

*Compilación en una matriz de disimilitudes denominada tiposlaicasmbl, con los seis índices creados. Estimaremos las proximidades a partir de distancias euclídeas.

```
matrix dissimilarity tiposlaicasmbl=libigleyalpha legitrelpolalpha estfinrelalpha  
reledartcienalpha polpubalpha polsexgenalpha, L2  
matlist tiposlaicasmbl[1..5,1..5]
```

```
cluster mat averagelinkage tiposlaicasmbl, name(clasambleas) add
```

*Me quedaré con average linkage porque analíticamente es algo más distintivo.

```
cluster dendrogram clasambleas, cutn(20) showcount xlabel(, angle(90) labsz(*.75))
```

*Exploramos el número óptimo de clusters se basa en los procedimientos propuestos por Duda-Hart y Calinski-Harabasz.

```
cluster stop, variables(libigleyalpha legitrelpolalpha estfinrelalpha reledartcienalpha polpubalpha  
polsexgenalpha)
```

```
cluster mat stop, variables(libigleyalpha legitrelpolalpha estfinrelalpha reledartcienalpha  
polpubalpha polsexgenalpha) rule(duda)
```

*Arreglo a cinco clúster.

```
cluster gen tiposlaicasmbl=groups(5)
```

*Observamos como se distribuyen las observaciones de la base en los conglomerados generados.

```
tab tiposlaicasmbl
```

*La clase 2 es predominante (64.15%); luego la clase 1 (16.98%); luego la 3 (9.43%); luego la 5 (7.55%), finalmente la 4 con un solo caso (1.89%).

Rasgos distintivos por grupos

*Observamos los valores promedios de cada clúster en los seis índices generados, tanto en su versión estandarizada como no estandarizada.

```
table tiposlaicasmb1, c(mean libigleyalpha mean legitrelpolalpha mean estfinrelalpha)
```

```
table tiposlaicasmb1, c(mean reledartcienalpha mean polpubalpha mean polsexgenalpha)
```

```
table tiposlaicasmb2, c(mean libigleyalpha2 mean legitrelpolalpha2 mean estfinrelalpha2)
```

```
table tiposlaicasmb2, c(mean reledartcienalpha2 mean polpubalpha2 mean polsexgenalpha2)
```

*Vemos en detalle cómo respondieron los individuos de cada conglomerado a cada uno de los ítems para medir el tipo de relaciones pretendidas entre el Estado y las iglesias.

```
tabm $libertadeigualdadlenley if tiposlaicasmb1==1, nofreq row
```

```
tabm $libertadeigualdadlenley if tiposlaicasmb1==2, nofreq row
```

```
tabm $libertadeigualdadlenley if tiposlaicasmb1==3, nofreq row
```

```
tabm $libertadeigualdadlenley if tiposlaicasmb1==4, nofreq row
```

```
tabm $libertadeigualdadlenley if tiposlaicasmb1==5, nofreq row
```

```
tabm $legitimaciónrelpol if tiposlaicasmb1==1, nofreq row
```

```
tabm $legitimaciónrelpol if tiposlaicasmb1==2, nofreq row
```

```
tabm $legitimaciónrelpol if tiposlaicasmb1==3, nofreq row
```

```
tabm $legitimaciónrelpol if tiposlaicasmb1==4, nofreq row
```

```
tabm $legitimaciónrelpol if tiposlaicasmb1==5, nofreq row
```

```
tabm $estadofinesrel if tiposlaicasmb1==1, nofreq row
```

```
tabm $estadofinesrel if tiposlaicasmb1==2, nofreq row
```

```
tabm $estadofinesrel if tiposlaicasmb1==3, nofreq row
```

```
tabm $estadofinesrel if tiposlaicasmb1==4, nofreq row
```

```
tabm $estadofinesrel if tiposlaicasmb1==5, nofreq row
```

```
tabm $releducartcienc if tiposlaicasmb1==1, nofreq row
```

tabm \$reeducartcienc if tiposlaicasubl==2, nofreq row
tabm \$reeducartcienc if tiposlaicasubl==3, nofreq row
tabm \$reeducartcienc if tiposlaicasubl==4, nofreq row
tabm \$reeducartcienc if tiposlaicasubl==5, nofreq row

tabm \$polpub if tiposlaicasubl==1, nofreq row
tabm \$polpub if tiposlaicasubl==2, nofreq row
tabm \$polpub if tiposlaicasubl==3, nofreq row
tabm \$polpub if tiposlaicasubl==4, nofreq row
tabm \$polpub if tiposlaicasubl==5, nofreq row

tabm \$polsexgenero if tiposlaicasubl==1, nofreq row
tabm \$polsexgenero if tiposlaicasubl==2, nofreq row
tabm \$polsexgenero if tiposlaicasubl==3, nofreq row
tabm \$polsexgenero if tiposlaicasubl==4, nofreq row
tabm \$polsexgenero if tiposlaicasubl==5, nofreq row

*Ejemplos de rasgos distintivos

*Variable del cluster "Derechos, libertades y trato igualitario para todos los creyentes ante la ley".

tab tiposlaicasubl a113c

*Variable del cluster "Legitimación religiosa de la vida pública (uso político de la religión)".

tab tiposlaicasubl c112c

*Variable del cluster "Aprovechamiento de recursos del Estado para fines religiosos".

tab tiposlaicasubl a242c

*Variable del cluster "Influencia de actores religiosos en educación, arte y ciencia".

tab tiposlaicasmb1 b62

*Variable del cluster "Influencia de actores religiosos en políticas públicas".

tab tiposlaicasmb1 b11

*Variable del cluster "Influencia de actores religiosos en políticas de género, y en derechos sexuales y reproductivos".

tab tiposlaicasmb1 b43

*Listado por rol en la iglesia

sort iii1

list iii1 tiposlaicasmb1

tab iii1 tiposlaicasmb1, nofreq row

tab iii1 tiposlaicasmb1, nofreq column

*Aquí llama la atención que todos los pastores caen en el mismo y que el cluster al que pertenecen es el que más aparece en la iglesia. O sea que pastores podrían imponer una visión hegemónica.

Cruce de cluster con variables de involucramiento y sociodemográficos

*Listado por años de pertenencia al grupo

sort iv1

list iv1 tiposlaicasmb1

tab iv1 tiposlaicasmb1, nofreq row

tab iv1 tiposlaicasmb1, nofreq column

*Listado por frecuencia de participación en iglesia

sort iv2

list iv2 tiposlaicasmbl

tab iv2 tiposlaicasmbl, nofreq row

tab iv2 tiposlaicasmbl, nofreq column

*Descripción por sexo

tab v1 tiposlaicasmbl, nofreq row

tab v1 tiposlaicasmbl, nofreq column

*Listado por edad

sort v21

list v21 tiposlaicasmbl

*Listado por escolaridad

sort v3

list v3 tiposlaicasmbl

tab v3 tiposlaicasmbl, nofreq row

tab v3 tiposlaicasmbl, nofreq column

*Listado por estado civil

sort v4

list v4 tiposlaicasmbl

tab v4 tiposlaicasmbl, nofreq row

tab v4 tiposlaicasmbl, nofreq column

*Listado por ocupación

sort v5

list v5 tiposlaicasmbl

tab v5 tiposlaicasmbl, nofreq row

tab v5 tiposlaicasmb1, nofreq column

*Listado por ingresos

sort v6

list v6 tiposlaicasmb1

tab v6 tiposlaicasmb1, nofreq row

tab v6 tiposlaicasmb1, nofreq column

APÉNDICE 5. INFORMACIÓN BÁSICA DE LOS ENTREVISTADOS DE LA FASE CUALITATIVA

Entrevistado 1.1

Valores observados en cada uno de los índices

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 1	1.666667	2.300654	1.155556	1.714286	2.111111	1.547721
Valor del entrevistado 1.1	1.3125	2.0625	1	2	2	1.307692

Perfil sociodemográfico y de involucramiento religioso

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación
Feligrés sin cargo	Más de 5 años	Participé en todas	Secundaria	Estudiante

Entrevistado 2.1

Valores observados en cada uno de los índices

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 2	1.480949	1.842582	1.276471	1.153361	1.294118	1.226656
Valor del entrevistado 2.1	1.375	1.882353	1	1.285714	1.5	1

Perfil sociodemográfico y de involucramiento religioso

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación
Miembro con responsabilidad administrativa o pastoral	Más de 5 años	Participé en más de la mitad pero no en todas.	Licenciatura	Estudiante

Entrevistado 2.2

Valores observados en cada uno de los índices

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 2	1.480949	1.842582	1.276471	1.153361	1.294118	1.226656

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Valor del entrevistad o 2.2	1.1875	1.705882	1	1	1	1

Perfil sociodemográfico y de involucramiento religioso

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación
Pastor/a	Más de 5 años	Participé en todas	Licenciatura	Ministro/a de culto ordenado/a (Pastor/a)

Entrevistado 2.3

Valores observados en cada uno de los índices

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 2	1.480949	1.842582	1.276471	1.153361	1.294118	1.226656
Valor del entrevistad o 2.3	1	1.235294	1	1	1	1

Perfil sociodemográfico y de involucramiento religioso

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación
Miembro con responsabilidad administrativa o pastoral	Más de 5 años.	Participé en todas.	Preparatoria o Bachillerato	Empleado público

Entrevistado 2.4

Valores observados en cada uno de los índices

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 2	1.480949	1.842582	1.276471	1.153361	1.294118	1.226656
Valor del entrevistad o 2.4	1.5625	1.588235	1	1.285714	1	1.538462

Perfil sociodemográfico y de involucramiento religioso

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación
Pastor/a	Más de 5 años	Participé en todas	Posgrado	Profesor

Entrevistado 3.1

Valores observados en cada uno de los índices

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 3	1.575	1.994958	2.48	1.342857	1.6	1.183217
Valor del entrevistado 3.1	1.75	1.882353	2.2	1.857143	1.5	1.153846

Perfil sociodemográfico y de involucramiento religioso

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación
Feligrés sin cargo	Más de 5 años.	Participé en más de la mitad pero no en todas.	Licenciatura	Comerciante

Entrevistado 5.1

Valores observados en cada uno de los índices

	libigleyalph a	legitrepolalph a	estfinrelalph a	reledartcienalph a	polpubalph a	polsexgenalph a
Media del clúster 5	1.890625	2.691176	2.05	2.571429	2.25	2.230769
Valor del entrevistado 5.1	1.875	2.705882	2.4	2.428571	2	1.923077

Perfil sociodemográfico y de involucramiento religioso

Posición jerárquica ocupada al interior de la organización religiosa	Tiempo de pertenencia a la comunidad religiosa	Proporción de participación en las actividades o eventos de la comunidad religiosa durante el último mes.	Escolaridad	Ocupación
Miembro con responsabilidad administrativa o pastoral	Más de 5 años.	Participé en más de la mitad pero no en todas.	Licenciatura	Inactivo/desempleado