

49

Fecha de presentación: septiembre, 2018

Fecha de aceptación: diciembre, 2018

Fecha de publicación: enero, 2019

LA INSTITUCIONALIZACIÓN

DE LOS MOVIMIENTOS CARISMÁTICOS Y LAS TRANSFORMACIONES DEL CAMPO RELIGIOSO DE TIJUANA

THE INSTITUTIONALIZATION OF THE CHARISMATIC MOVEMENTS AND THE TRANSFORMATIONS OF THE RELIGIOUS FIELD OF TIJUANA

Ramiro Jaimes Martínez¹

E-mail: rjaimes@uabc.edu.mx

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

Iván E. Valtierra Angulo¹

E-mail: ivan.valtierra@uabc.edu.mx

¹ Universidad Autónoma de Baja California. México.

Cita sugerida (APA, sexta edición)

Jaimes Martínez, R., & Valtierra Angulo, I. E. (2019). La institucionalización de los movimientos carismáticos y las transformaciones del campo religioso de Tijuana. *Universidad y Sociedad*, 11(1), 402-409. Recuperado de <http://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus>

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es analizar la trayectoria y el impacto de los movimientos carismáticos en el campo religioso de Tijuana a partir de las décadas de 1970 y 1980. En este sentido, se estudian los procesos de institucionalización de los movimientos carismáticos a partir de 1973, tanto en el metodismo como en el catolicismo, así como su imbricación con otros movimientos eclesiológicos, litúrgicos, teológicos, ministeriales y sociales en general. Por lo tanto, desde los enfoques cualitativos y estudios de caso, con base en revisión de archivo, entrevistas y observación participante, se encontró que los movimientos carismáticos fueron controlados en su totalidad por los respectivos cuerpos de especialistas religiosos. No obstante, aquellos sirvieron como catalizadores de otros tipos de movimientos que han fragmentado el campo religioso, que se reacomoda en diversos ritmos, tanto por el surgimiento de avivamientos explosivos, como por las diversas modalidades de participación cotidiana de los laicos.

Palabras clave: Campo religioso, evangélicos, catolicismo, movimientos religiosos, pentecostalismo.

ABSTRACT

The objective of this paper is to analyze the trajectory and impact of the charismatic movements in the religious field of Tijuana from the 1970s and 1980s. In this sense, the processes of institutionalization of the charismatic movements since 1973 are studied, both in Methodism and in Catholicism, as well as its overlap with other ecclesiological, liturgical, theological, ministerial and social movements in general. Therefore, from the qualitative approaches and case studies, based on archive review, interviews and participant observation, it was found that the charismatic movements were controlled in their entirety by the respective bodies of religious specialists. However, they served as catalysts for other types of movements that have fragmented the religious field, which is rearranged in different rhythms, both by the emergence of explosive revivals, and by the various forms of daily participation of the laity.

Keywords: Religious field, evangelicals, catholicism, religious movements, pentecostalism.

INTRODUCCIÓN

Los primeros trabajos sobre el cambio religioso mexicano enfatizaron al llamado “maremoto” pentecostal como el principal movimiento en la transformación del campo religioso en las décadas de 1970 y 1980, especialmente en su dimensión evangélica (Bastian, 1997). No obstante la importancia del pentecostalismo, resulta insuficiente para explicar la gran diversidad del campo religioso y su paradójica falta de pluralismo (Frigerio & Wynarczyk, 2008). Por lo tanto, se justifica revisar desde la perspectiva de los movimientos religiosos (Beckford, 1985) y el campo (Bourdieu, 1971) otros movimientos religiosos del siglo XX y su influencia en las transformaciones del campo religioso mexicano, específicamente en Baja California.

En este sentido, el objetivo del presente trabajo es analizar la trayectoria y el impacto de los movimientos carismáticos en el campo religioso de Tijuana a partir de las décadas de 1970 y 1980. Por lo tanto, se estudian los procesos de institucionalización de los movimientos carismáticos a partir de 1973, tanto en el metodismo (Jaimes, 2007) como en el catolicismo (Valtierra, 2018), así como su imbricación con otros movimientos eclesiológicos, litúrgicos, teológicos, ministeriales y sociales en general.

Si bien los trabajos que recurren al campo como herramienta de análisis en México no han sido particularmente numerosos, sí puede decirse que han logrado importantes aportes a la perspectiva general sobre los procesos religiosos. Especialmente Jesús Tapia, Guillermo de la Peña y Elio Masferrer se han distinguido por enfatizar en sus trabajos algunas de las preocupaciones centrales de Bourdieu, como resaltar la relación entre el poder político y el religioso o la importancia del campo como una construcción histórica.

Por lo tanto, la presente propuesta busca armonizar los enfoques teóricos y los métodos de tres de las disciplinas sociales que más han producido sobre el fenómeno religioso (sociología, antropología e historia de la religión) en una perspectiva que permita estudiar las trayectorias de las instituciones religiosas y también de los creyentes. En este sentido, se parte de una reformulación del concepto de campo que permita analizar tanto sus estructuras e instituciones como las creencias, prácticas y representaciones en los sujetos, que constituyen parte fundamental de sus respectivos capitales simbólicos. Lo anterior, nos permitirá observar no sólo el cambio y la innovación religiosa asociados a los movimientos religiosos, sino que también a las pequeñas y casi imperceptibles transformaciones que ocurren en la cotidianidad de los agentes individuales (laicos y especialistas). En este caso, nos centraremos principalmente en la primera modalidad del

cambio, los movimientos religiosos, sin embargo, aun en esta perspectiva es posible identificar las acciones individuales de laicos y especialistas.

En suma, provisionalmente definiremos el campo religioso como el espacio social en el que se ubican un conjunto de agentes, institucionales o individuales, estructurados en un núcleo, constituido por creencias y prácticas administradas por agentes (especialistas), y en diversos sectores laicos, relacionados en mayor o menor intensidad con dicho núcleo religioso, localizado en una región o territorio determinado (Jaimes, 2007).

Si se considera al movimiento religioso como una forma organizada cuyo objetivo es cambiar ciertos aspectos de una religión (Beckford, 1985), en este trabajo puede definirse como la acción más o menos concertada de los sujetos, administrada, aunque no controlada totalmente, por los especialistas religiosos y que en primer término pretende promover un cambio en alguno de los elementos del campo religioso, así como en diferentes niveles de la sociedad.

Por lo tanto, desde los enfoques cualitativos y estudios de caso, con base en revisión de archivo, entrevistas y observación participante, se encontró que durante sus primeras etapas los movimientos carismáticos no fueron controlados totalmente por los respectivos cuerpos de especialistas religiosos. No obstante, aunque eventualmente ambos movimientos se institucionalizaron, y en ciertos aspectos llegaron a su fin, también es cierto que sirvieron como catalizadores de otras modalidades de movimientos, los cuales han fragmentado sus respectivas denominaciones; así como el campo religioso. Éste se acomoda en diversos ritmos, tanto por el surgimiento de los avivamientos explosivos, como por las diversas modalidades de participación cotidiana de los laicos.

DESARROLLO

En el metodismo mexicano este movimiento comenzó en 1973 y en 1986 llegó a su fin. Afectó principalmente a las iglesias de la Conferencia Fronteriza, mientras que su influencia fue mucho menor en la Conferencia del Centro. Según Rubén Pedro Rivera, su cronista principal, pueden distinguirse dos etapas: una de arranque y difusión (1972 a 1974) y otra marcada por su clímax y abrupto final (1975-1986) ocasionado por los conflictos entre los renovacionistas con el ala conservadora de la denominación (Rivera, 1993).

En 1974 la Iglesia Metodista de San Pablo fue una de las iglesias que cobijó dicho movimiento, que provenía de Tamaulipas y se trasmitió por las estructuras de la denominación en el Norte del país. Por lo tanto, el movimiento

carismático no ingresó en dicha iglesia por algún contacto con las denominaciones pentecostales locales, como la IAFJC, ni por el “contagio” propiciado por la colindancia fronteriza con las iglesias de San Diego. No obstante, muchos congregantes de San Pablo ya conocían dicha renovación y los otros movimientos asociados a ella, como el iglecrecimiento, la reforma litúrgica y las nuevas formas de la alabanza.

La Iglesia Evangélica San Pablo en Tijuana inició con reuniones en casas y bajo el amparo de una denominación cuyo centro operativo estaba desvinculado de su rama bajacaliforniana, en este caso la Iglesia Metodista de México. La pequeña misión metodista en Playas de Tijuana¹ demoró 7 años en construirse un templo, entre 1969 y 1976. Además, desde el inicio, la misión fue una iniciativa principalmente laica.

Entre 1969 y 1984 los grupos de familias metodistas en Playas de Tijuana, un fraccionamiento suburbano, se reunían los domingos por la tarde en hogares. En 1974 la Conferencia nombró al presbítero Miguel Martínez como su pastor. Puede decirse que su pastorado fue permisivo y abierto, pues mantuvo las reuniones en las casas, las cuales no se suspendieron a pesar de contar con un local, ni posteriormente con el templo.²

La iglesia mantuvo un buen ritmo de crecimiento propiciado por tres factores. El primero fue la construcción de un templo que además de funcional resultaba arquitectónicamente atractivo.³ El segundo fue el carácter abierto y tolerante hacia creyentes de otros credos. Desde que las reuniones de hogar eran dirigidas por laicos se habían incorporado cristianos de otras denominaciones evangélicas. Al mantener esta actitud de apertura, más creyentes “sin iglesia” en el fraccionamiento acudieron a San Pablo. El último factor fue la llegada de la renovación carismática metodista (Rivera, 1993; Baqueiro, 1990).

En 1982 un nuevo pastor, Daniel de la Cruz, partidario de la renovación, no vio contradicción entre éste movimiento y una postura tolerante hacia las controversias internas del metodismo, como la que involucraba al movimiento ecuménico del Consejo Mundial de Iglesias. No obstante,

¹ Un fraccionamiento suburbano construido por una emergente industria inmobiliaria que buscaba satisfacer las necesidades de sectores medios.

² Uno de estos líderes indiscutiblemente era el Dr. Abel Mellado, que a pesar de una productiva práctica médica se mantenía activo en las labores de la iglesia.

³ Un templo es esencial para la institucionalización de una congregación. En el deambular de un local a otro, es posible que algunas personas del grupo dejen de asistir, ya sea para ir a otra iglesia con un templo funcional, o porque se mudan a un rumbo al cual es más difícil transportarse. Esto puede impedir un crecimiento sostenido.

la mayor parte de los carismáticos tenían una posición contraria, como Abel Mellado, quien la veía como una amenaza hacia una postura doctrinalmente tradicional y conservadora. En 1984 creció la preocupación del grupo mayoritario en San Pablo, simpatizante con Mellado, por rumores acerca que el Concilio permitiría la apertura hacia los homosexuales. Dicha inquietud devino en una crisis durante una junta distrital, lo cual desembocó en un rompimiento definitivo. El obispo, el superintendente y el pastor abandonaron la iglesia con aquellos que quisieran seguirlos. La mayoría de la congregación, nuevos adherentes poco identificados con el metodismo, decidió organizarse en forma independiente (Jaimes, 2007).

Entre 1984 y 1988, la iglesia adoptó el nombre actual (Iglesia Evangélica San Pablo), nombró como su pastor a Enrique Mellado, (padre de Abel) el único laico con formación pastoral. No obstante, Abel Mellado comenzó un curso en el Seminario Fuller para convertirse en pastor. La iglesia se reestructuró siguiendo el modelo de las megagiglesias: Se implementaron las estrategias del Iglecrecimiento y los otros movimientos evangélicos (alabanza contemporánea, estrategia celular, prácticas carismáticas, guerra espiritual) y se cambió una forma de gobierno congregacional y episcopal por una centrada en el pastorado (liderazgo laico con tradición denominacional) y un presbiterio (concejo de ancianos).

Por otra parte, puede decirse que, aunque se mantuvo el orden del culto de la etapa metodista, las manifestaciones extáticas se generalizaron a todos los servicios religiosos. Por lo tanto, se dio una combinación entre dones espirituales ejercidos con un relativo orden, con el mantenimiento de disposiciones y tradiciones denominacionales. En este sentido, a diferencia del movimiento pentecostal, el carismático tuvo más restricciones desde el inicio, que seguramente fueron variables en las diferentes congregaciones. Considerando la salida de los creyentes metodistas, puede explicarse el crecimiento modesto en esta etapa de reacomodo, que podríamos considerar como la transición del movimiento a la consolidación eclesial (institucionalización).

Como puede observarse que San Pablo tuvo algunos aspectos en común en con su periodo de formación: la participación laica, las reuniones en hogares, el amparo de una estructura denominacional y la importancia del templo como un elemento de institucionalización de un núcleo de creencias, prácticas y capital religioso que no necesariamente seguía los lineamientos de la ortodoxia metodista. Sin embargo, en San Pablo no se observa una influencia pentecostal que vaya más allá de la adopción de los dones espirituales. Esto deja lugar a una duda razonable

sobre los alcances de la continuidad pentecostal/carismática y la aplicación del término “neopentecostalismo”.

Por motivos de espacio no es posible seguir la trayectoria de San Pablo con mayor detalle, sin embargo, hasta 2008 la iglesia tuvo etapas de auge y crecimiento. Fue precisamente en éstas, especialmente después de 1997, que el movimiento carismático fue perdiendo impulso conforme se consolidaba la autoridad pastoral y se adaptaban las estrategias del iglecrecimiento. Entre 1989 y 1996 las manifestaciones extáticas alcanzaron su mayor expresión, para declinar paulatinamente durante los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI.⁴ En dicho período se incorporaron otros movimientos evangélicos, como el iglecrecimiento y la música contemporánea. Por su importancia para la organización y la liturgia, ambos formaron parte central de la estructura eclesial, racionalizándose al grado que se convirtieron en ministerios altamente especializados.

En este sentido, la estrategia celular se volvió parte fundamental de la iglesia, la cual dejó de circunscribirse al templo-santuario, para ampliar la red de la institución eclesiástica y la influencia de los creyentes. Es decir, los grupos de hogar que habían funcionado en forma más o menos libre y autónoma, pasaron a conformar un ministerio especial en el cual la labor principal sería el de una célula: retroalimentación y crecimiento a través de un método de trabajo planificado.

Por otra parte, las instalaciones del templo se ampliaron para acomodar a la creciente concurrencia, que según los pastores rebasó el umbral de dos mil asistentes. Los ministerios y agrupaciones extra-eclesiales llegaron a ser cerca de ochenta, de los cuales el juvenil tenía un lugar central. A pesar de la ampliación del templo, fue necesario realizar dos cultos dominicales para dar acomodo a todos los asistentes.⁵

No obstante, el crecimiento exponencial, en 1997 se reformuló el paradigma de trabajo con una nueva visión: La implantación de nuevas congregaciones y la construcción de un “campus”, que podríamos denominar como un complejo eclesial de usos múltiples, similar al que tienen las megaiglesias californianas como Crystal Cathedral y Saddleback Church (Rueda, 2014). La primera se

caracterizaba por su imponente arquitectura y contener en sus instalaciones una variedad de instalaciones para diversos usos (educativos, esparcimiento, comerciales), mientras la segunda, además de tener un complejo similar, plantó congregaciones filiales en otras localidades y en el extranjero. Por tal motivo se adquirieron terrenos al suroeste de la ciudad y se le llamó “El Monte”, con evocaciones religiosas.⁶ La idea principal había sido cerrar el primer templo y trasladar la congregación al Monte. Sin embargo, muchos congregantes prefirieron mantenerse en Playas de Tijuana, por lo que en la práctica funcionaron las dos congregaciones.

En el Monte se comenzó a construir un auditorio, semejante al de otras megaiglesias que transmitían sus servicios por televisión, además de instalaciones para la escuela dominical, guardería y salón de usos múltiples. Desde ese momento hasta la actualidad los servicios religiosos tienen lugar en una gran carpa, con capacidad para más de mil asistentes. Junto con el proyecto del Monte, San Pablo inició una congregación en Chulavista y asistía a otra en Toledo, España. No obstante, este nuevo periodo de diversificación en las actividades y proyectos de la iglesia también vio la moderación en las expresiones carismáticas. En este sentido, la autoridad pastoral no descansaba solamente en el ejercicio de los dones, o el capital cultural y económico del pastor (un empresario exitoso), sino en la consolidación de su autoridad como guía y responsable espiritual de las congregaciones. Considerando lo anterior es posible hablar de un proceso de institucionalización y de rutinización del carisma (en términos weberianos), similar al que había ocurrido entre las denominaciones pentecostales y en las iglesias metodistas que abrazaron el movimiento carismático pero que no se separaron.

En 2008 tuvo lugar el mayor cisma de San Pablo con la salida del segundo pastor y la mayoría de los Ancianos.⁷ Aunque no hay claridad en los sucesos que desembocaron el rompimiento, el hecho que salieran el segundo pastor y casi todos los integrantes del Consejo de Ancianos habla de un conflicto por la autoridad con el pastor titular. La ruptura solo sería comparable con la que dio origen a la Iglesia Evangélica San Pablo, con la diferencia que la sangría en cantidad y calidad de miembros resultó en

⁴ Entre 2004 y 2005, el período de trabajo de campo, no vimos manifestaciones de este tipo durante los servicios religiosos. Con excepción de la danza, realizada por el grupo encargado de ese ministerio, el resto de la congregación se limitaba a cantar, aplaudir o alzar las manos.

⁵ Para llevar a cabo esta medida es necesario contar no sólo con músicos, cantantes, danzantes, maestros y ujieres, sino con equipos de reemplazo. En otras palabras, la asistencia requiere un grupo de voluntarios lo suficientemente numeroso para atenderla, y lo bastante comprometido para realizar esta labor en forma efectiva.

⁶ Los montes suelen ser espacios sagrados por autonomasia, al ser lugares donde lo terrenal y lo celestial parecen cercanos. Por ejemplo, fue en el monte Sinaí donde Moisés recibió las tablas de la ley o el lugar en el que fue ejecutado Jesús.

⁷ Ocurrieron otros cismas con anterioridad, pero el de 2008 fue el más sensible, tanto en la dirigencia de la iglesia como en el número de congregantes que salieron. Algunos involucrados consideran que la asistencia no se recuperó hasta fechas recientes.

la conformación de una nueva y numerosa congregación que en 2018 cumplió su noveno aniversario.⁸

En este último periodo San Pablo ha experimentado reajustes importantes. Además de la salida de buena parte de la membrecía, la iglesia tuvo que trabajar para reemplazar a los liderazgos disidentes. Por otra parte, el pastor Mellado dejó gran parte del trabajo en manos del pastor Enrique Mellado, que se hizo cargo de la congregación en Playas de Tijuana. Sin embargo, lo que puede ser el cambio más sensible fue la disminución del grupo de jóvenes en su participación. Además de los cambios generacionales, sensibles sobretudo en esta etapa de la vida pues afectan el involucramiento del joven en las actividades eclesiales, algunos están siendo atraídos a nuevas megaiglesias como El Ancla y La Roca.⁹ En esta etapa las manifestaciones carismáticas son casi inexistentes, solamente la música, la centralidad de la alabanza por sobre la predicación, y ciertos gestos y actitudes (levantar e imponer las manos al cantar y orar) quedan del viejo entusiasmo religioso de la década de 1980.

El desarrollo que tuvo la Renovación Carismática en la diócesis de Tijuana durante el obispado de Juan Jesús Posadas Ocampo (1970-1983) puede dividirse en dos etapas. Una primera etapa (1973-1975) caracterizada por la aparición de unos cuantos grupos de oración en un número limitado de iglesias; la aprobación provisional y extraoficial por parte del obispo Posadas para su operación; una incipiente coordinación de algunos de estos grupos para asistir a eventos de la Renovación Carismática al sur de California.

En la segunda etapa (1976-1983) los grupos de oración obtuvieron un reconocimiento oficial por parte de la jerarquía católica, lo cual hizo posible su crecimiento y multiplicación por toda la diócesis. Fue en este período que el movimiento carismático se centraliza, vemos surgir el primer equipo coordinador diocesano y se organizan finalmente los primeros encuentros regionales de la Renovación Carismática en Baja California.

La Renovación Carismática llegó por primera vez a Tijuana seis años después de haberse iniciado en 1967 en el noreste de Estados Unidos, particularmente en los estados de Pensilvania, Indiana y Michigan. El crecimiento de los grupos de oración en Estados Unidos fue tan rápido y tan notorio que los obispos católicos se vieron obligados

a emitir su primer pronunciamiento oficial sobre el movimiento. El 14 de noviembre de 1969 la Comisión Doctrinal de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos hizo público dicho veredicto, el cual llegaba a la siguiente conclusión: "no debe prohibirse el movimiento, sino debe dejarsele crecer".

Un año después de que el episcopado estadounidense emitiera dicha declaración el movimiento carismático se hizo presente tanto en California como en el Distrito Federal. Un primer grupo de oración bastante influyente en el sur de California se formó en 1970 en *Loyola Marymount University*, con el padre jesuita Ralph Tichenor como su asesor espiritual. Dos años más tarde el obispo de la arquidiócesis, de Los Angeles, Timothy Manning, estableció la Southern California Renewal Communities (2008) y designó al P. Tichenor para que supervisara el desarrollo de los grupos de oración en la región.

La pronta organización del movimiento en California hizo posible que en julio de 1972 se llevara a cabo la primera Conferencia Regional de la Renovación Carismática en Loyola Marymount University. Del 14 al 16 de julio grupos de oración procedentes de diferentes estados del oeste de Estados Unidos acudieron al evento a fin de participar en los diversos talleres y seminarios enfocados en temas como la oración y los carismas del Espíritu Santo, especialmente el don de lenguas y la profecía. Uno de los invitados especiales del evento para impartir las pláticas sobre el don de lenguas fue el padre David Geraets, quien era prior de un monasterio benedictino en Nuevo México. La conferencia logró reunir a más de 3,000 católicos carismáticos que no sólo se enriquecieron con las sesiones de enseñanza, sino que también participaron en tiempos comunitarios de adoración en los que se entonaron cantos con una clara inclinación ecuménica.

Al mismo tiempo la Renovación Carismática también apareció por primera vez en 1970 en el Distrito Federal. La asistencia de Mons. Carlos Talavera a la IV Conferencia Internacional de la Renovación Carismática que se llevó a cabo en *Notre Dame University* fue el punto de partida para el establecimiento del primer grupo de oración en el Secretariado Social de la Arquidiócesis de México. El 20 de diciembre de ese mismo año se realizó en el Secretariado un retiro carismático para 30 personas dirigido por el padre Harold Cohen, quien formaba parte de la diócesis de Nueva Orleans (Valdés-Villalba, 1986).

Muy pronto los Misioneros del Espíritu Santo entraron en contacto con el movimiento carismático y lo recibieron con los brazos abiertos en su comunidad de San José del Altillio. Fueron ellos quienes se convirtieron en sus primeros y más amplios promotores en algunas regiones

⁸ Entre 2008 hasta 2010 la congregación se reunió en diversos locales, entre ellos una escuela y un salón de fiestas hasta que compraron un terreno y una bodega en Playas de Tijuana.

⁹ Megaiglesias con un enfoque mucho más centrado en la juventud, y que toman mayor distancia de las tradiciones evangélicas que las primeras megaiglesias independientes como San Pablo.

de México. Del 1 al 3 de diciembre de 1971 organizaron el Primer Congreso de la Renovación Cristiana en el Espíritu Santo en San José del Altílo. Lo franciscanos hicieron lo propio al año siguiente en la Iglesia de San Juan Bautista, Coyoacán (Hernández Madrid, 1999). Como veremos más adelante, la comunidad franciscana de San Juan Bautista jugó un papel clave en la elaboración del material pedagógico empleado para la instrucción de los católicos carismáticos en México.

En 1973 se estableció el primer grupo de oración en la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen, ubicada en la Colonia Cacho, una de las colonias más “acomodadas” de Tijuana. La madre Teresa Galindo fue la persona que trajo el “nuevo Pentecostés” a Tijuana desde las comunidades parroquiales de San Diego. Es muy probable que casi al finalizar el año de 1972 haya comenzado a frecuentar las reuniones que se llevaban a cabo en *Sacred Heart Church*, ubicada en Ocean Beach, California. Lo cierto es que a principios de 1973 la comunidad carismática de dicha parroquia aceptó la propuesta de la madre Teresa para llevar el movimiento a la ciudad de Tijuana. Cuatro personas fueron elegidas por medio de la oración para realizar semejante tarea guiados por la religiosa: Ozzie y Josie Cruz (un matrimonio entre un hombre descendiente de algún grupo nativo americano y una mujer mexicoamericana), Ann Calburn (juez del condado de San Diego) y un muchacho llamado Joe. El grupo no pudo encontrar una parroquia dispuesta a cobijar al grupo de oración, pues prácticamente ningún sacerdote tenía conocimiento del movimiento, así que desde enero hasta febrero no tuvieron reuniones. Pero en este último mes la madre Galindo conoció a Carlos Montejó Favela, un laico con una amplia red de relaciones, quien intercedió ante el padre encargado de la Iglesia del Carmen. El responsable del templo era el padre Fernando García, quien muy probablemente, al ser Misionero del Espíritu Santo, era de los pocos sacerdotes en la diócesis que al menos habían escuchado algo acerca de la Renovación Carismática a través de la circular que su superior general les había enviado el 15 de agosto de 1972. Algo debió recordar de esa circular pues una vez que terminaron de hacerle dicha petición su respuesta fue: “Yo no veo ninguna cosa inadecuada para hacerlo en la iglesia, pero me intriga por qué los han corrido de otras iglesias”. En pocas semanas Montejó había recibido el bautismo del Espíritu y se convirtió en uno de los impulsores laicos más importantes del movimiento. El padre García había estado espiando disimuladamente a los carismáticos a través de la puerta de la sacristía por algún tiempo hasta que un domingo decidió finalmente acompañarlos con nada más y nada menos que un acordeón.

En junio de ese mismo año llegó a Tijuana un grupo distinto al de Estados Unidos, proveniente del Distrito Federal, con la intención de propagar igualmente el fuego carismático. Por un lado, desconocemos si estos laicos pertenecientes a la Comunidad de San Juan Bautista fueron invitados también por la madre Galindo a Tijuana. Por otro lado, no tenemos constancia de su presencia fuera de la Parroquia de San Juan de los Lagos, ubicada en la Colonia 20 de Noviembre. Durante tres días seguidos dicho grupo impartió un curso de vida en el Espíritu al que acudieron principalmente algunos jóvenes de dicha comunidad parroquial. Sin embargo, el grupo no prosperó debido a la resistencia del clero diocesano y algunos grupos laicales del lugar. Sin embargo, esto provocó que los jóvenes de la parroquia que habían acogido recientemente el movimiento optará, por asistir a las reuniones que se realizaban en la Iglesia del Carmen, aumentando así el número de participantes.

Para 1974 se habían establecido sólidos grupos de oración únicamente en iglesias que estaban a cargo del clero religioso de la diócesis de Tijuana. Específicamente, fueron los Misioneros del Espíritu Santo y los Franciscanos quienes muy pronto le dieron la bienvenida a la Renovación Carismática. En 1974 se identificaban al menos cinco iglesias que constituían el núcleo del movimiento en la diócesis: el Carmen (Colonia Cacho), San Francisco de Asís (calle Tercera), el Espíritu Santo (Fraccionamiento Chapultepec), el Purísimo Corazón de María (Zona Centro, Ensenada), Nuestra Señora de Guadalupe (Colonia La Mesa).

En resumen, hemos visto cómo el movimiento carismático se estableció inicialmente en la Capilla del Carmen desde febrero de 1973. Al año siguiente los grupos de oración se habían extendido en al menos 4 iglesias de la diócesis de Tijuana administradas por el clero religioso: San Francisco de Asís, el Espíritu Santo, el Purísimo Corazón de María y Nuestra Señora de Guadalupe. Tres elementos destacan en el proceso de propagación de la Renovación Carismática hasta ese momento. En primer lugar, y a excepción de lo que ocurrió en el Carmen, resulta interesante que quienes procuraron formar los grupos de oración en sus respectivas iglesias fueron los sacerdotes mismos y no los laicos. En segundo lugar, al menos en el caso de los Misioneros del Espíritu Santo los cambios de personal religioso de una parroquia a otra, dentro o fuera de la diócesis, contribuyeron a la formación de estos grupos. En tercer lugar, en la mayoría de los casos la Renovación Carismática encontró su lugar principalmente entre jóvenes que pertenecían a comunidades parroquiales en las que existía una escasez de movimientos laicos que atenderían sus necesidades.

El año de 1975 fue un año decisivo para el establecimiento de los grupos carismáticos en aquellas parroquias administradas por el clero diocesano en Tijuana, Ensenada, Tecate y lo que actualmente es el municipio de Rosarito. Hasta mediados de dicho año los diferentes grupos de oración de la diócesis disfrutaron de un alto grado de libertad debido a que contaban con el respaldo y, en algunos casos, hasta la participación misma de los religiosos que dirigían sus respectivas iglesias. Sin embargo, esta situación se vio alterada cuando comenzaron a llegar las primeras quejas sobre la Renovación Carismática tanto por parte de algunos sacerdotes diocesanos como por laicos ajenos al movimiento. Como se mencionó anteriormente, la segunda etapa del movimiento (1976-1983) se caracteriza por el crecimiento de los grupos de oración, pero también es cuando el proceso de institucionalización se consolida, fortaleciendo el control de la diócesis por sobre la agencia laica.

En ese sentido, dicha institucionalización no estuvo exenta de ataques desde el clero diocesano. Aparentemente, muchos sacerdotes y laicos no podían dejar de ver en los grupos de oración una especie de contaminación protestante. Este fue el caso del párroco de la Divina Providencia, cuyos constantes enfrentamientos con los dirigentes de los grupos de oración provocaron la salida de algunos de ellos hacia la oferta religiosa pentecostal, que les había prestado atención y apoyo.

CONCLUSIONES

Una de las peculiaridades que vale la pena resaltar de estos movimientos carismáticos es que, aunque los laicos jugaron un papel central, ambos se propagaron principalmente por las redes de las instituciones religiosas. Incluso es notable que la renovación católica llegara a Tijuana poco tiempo antes que la metodista. La explicación sería que sus redes institucionales y laicas eran más densas que sus homólogas metodistas, tanto a nivel nacional como binacional, a pesar que en Tijuana fueran de reciente consolidación.

En ambos casos, los sectores especialistas y laicos más conservadores y apegados a la tradición eclesial de las respectivas iglesias buscaron proscribir y apagar las manifestaciones carismáticas, objetivo que aparentemente fue alcanzado con mayor efectividad en la Iglesia Metodista de México. Si bien en primera instancia resulta paradójico que una denominación evangélica, en apariencia menos vertical y jerárquica que la católica, los sectores tradicionalistas pudieran desgastar el movimiento en forma más efectiva. No obstante, resulta interesante que los movimientos lograron un gran arraigo en el norte del

país (especialmente Ciudad Juárez), aunque en el caso católico con la notable diferencia del Distrito Federal.

¿Qué ha dejado la renovación carismática en el metodismo y el catolicismo? Con respecto a éste último, aunque en la actualidad los grupos de la renovación ya no tienen el empuje y la cantidad de adherentes que en las décadas de 1970 y 1980, y otros grupos laicales se han diversificado dentro de la iglesia católica, aparentemente su legado se puede observar en la institucionalización de prácticas y discursos que alimentan el voluntarismo laico. Modalidades de la acción laica que antes se veían principalmente en las denominaciones evangélicas, pero que actualmente se pueden observar entre los creyentes católicos. Esto es, prácticas pentecostales adoptadas por la renovación carismática, tales como la música, formas litúrgicas y organizativas (reuniones de hogar, lectura bíblica, congresos). En cierto sentido, la acción laica y el control clerical pudieron difuminar los elementos identificados con los evangélicos en prácticas más aceptables, lo que ha propiciado el surgimiento de nuevas formas de religiosidad que diversifican aun más la religiosidad católica. Esto puede tener consecuencias paradójicas, por un lado permiten atenuar el éxodo de creyentes hacia las opciones evangélicas y para-evangélicas, inyectando a la iglesia de una vitalidad laica cuya ausencia hacía ver más dramática la brecha con el clero y la jerarquía. Pero por otro lado, tiene el potencial de acrecentar dicha brecha, al proveer a los laicos de un capital simbólico que ellos mismos pueden administrar y, en ciertos casos, provocar un enfrentamiento ante las exigencias de la autoridad burocrática. Algo similar podría decirse del caso metodista. Probablemente éste pudo apagar lo que consideró como disidencia carismática no por su peso burocrático, sino porque muchas de las congregaciones más entusiastas rompieron con la denominación, fragmentando aun más el campo religioso. No obstante, este triunfo pudo ser de carácter pírrico, pues pocas de sus congregaciones han vuelto a experimentar el crecimiento congregacional que se observó entre 1973 y 1986.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartlett, D., & Brown, B. (2008). *Feasting on the Word: Preaching the Revised Common Lectionary*. Kentucky: John Knox Press.
- Baqueiro, O. G. (1990). *La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*. México: Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesias Metodista de México .
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

- Beckford, J. (1985). *Cult controversies. The social response to the New Religious Movements*. London/ New York: Tavistock Publications.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de sociologie*, 12 (2), 295-334. Recuperado de https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994
- Frigerio, A., & Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000). *Sociedade e Estado, Brasília*, 23(2), 227-260. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-69922008000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=es
- Hernández Madrid, M. (1999). *Dilemas posconciliares: iglesia, cultura católica y en la diócesis de Zamora, Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Jaimes, R. (2007). *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California* (Tesis doctorado en Ciencias Sociales). Tijuana: Colef.
- López Torres, S. (1999). *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ranaghan, D., & Ranaghan, K. (1969). *Catholic Pentecostals*. Nueva York: Paulist Press.
- Rivera, R. (1993). *Itinerario del viento. Reseña de un avivamiento en México, veinte años después 1973-1993*. México: CUPSA.
- Rueda, L. (2014). La Megaiglesia del siglo XXI o el desplazamiento de los dioses por el hombre. *Revista M*, 11(2), 38-45. Recuperado de <http://revistas.ustabuca.edu.co/index.php/REVISTAM/article/download/1723/1329>
- Southern California Renewal Communities. (2008). *History of SCRC*. Recuperado el 7 de septiembre de 2017, de Southern California Renewal Communities. Recuperado de <http://scrc.org/about/index.php>
- Synan, V. (2005). *El siglo del Espíritu Santo*. Buenos Aires: Peniel.
- Thrapp, D. (1972). 3,000 Take Part in Catholic Conclave. *Los Angeles Times*. Recuperado de <https://www.newspapers.com/image/165755364>.
- Valdés-Villalba, G. (1986). Movimiento carismático. El caso de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1971-1986. Apuntes para el estudio de los movimientos religiosos en la frontera norte de México. *Frontera Norte*, 8(15), 173-192. Recuperado de <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/viewFile/1489/932>
- Valtierra, I. (2018). La institucionalización de la renovación carismática en la Iglesia Católica: el caso de la diócesis de Tijuana, 1973-1983 (Tesis maestría en Historia). Tijuana: UABC.