

Dossier: Sumisión, complicidad y cooperación. Bicentenario de Relaciones Diplomáticas México – Estados Unidos (1822-2022)

Una influencia interminable: el protestantismo en la relación México – Estados Unidos

Mauricio Villanueva González^{1*}

² Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

* E-mail: mauricio.villanueva@politicas.unam.mx

Recibido: 15/05/2023; Aceptado: 30/06/2023; Publicado: 27/07/2023.

Resumen

Desde el siglo XIX, México se vio influenciado por el protestantismo norteamericano que se expandía desde las Iglesias Protestantes Históricas (Garma, 2003). Grupos de protestantes difundieron nuevas formas de culto y de una cosmovisión individual. La teología acorde al proyecto político de Estados Unidos correspondía con el proyecto de los liberales mexicanos, quienes vieron bien la llegada de este pensamiento al país. La influencia de Estados Unidos en el culto protestante ha continuado desde entonces con prácticas de su servicio religioso en contraposición con las formas del culto católico tradicional, como la música, que ha sido hasta el siglo XXI la manera de Estados Unidos de influir el protestantismo mexicano. El estudio de las Industrias culturales (Sánchez en Toussaint Alcaraz & Sierra Caballero, 2019) hacen necesario el acercamiento a estos productos desde sus procesos históricos y sociológicos. Por eso se recurre a la historia, a la sociología de la cultura, con conceptos como el *habitus* de Pierre Bourdieu, y las dinámicas de mercado que han hecho de la religión uno de bienes simbólicos (Bahamondes, 2021) para entender que la relación México-Estados Unidos desde su inicio ha sido marcada por una influencia cultural a través de diferentes formas.

Palabras clave: protestantismo; industrias culturales; música cristiana; sociología de la cultura; México y Estados Unidos.

An endless influence: Protestantism in the relationship between Mexico and the United States.

Abstract

Since the 19th century, Mexico has been influenced by North American Protestantism, which was expanding through the so-called “Historic Protestant Churches” (Garma, 2003). Groups of Protestant believers disseminated new ways of the religious worship and the worldview of the individual itself. The theology of the United States political project corresponded to the project of Mexican liberals,

¹ Este trabajo es parte de una investigación que será presentada como tesis para obtener el grado de licenciado en Ciencias de la Comunicación – Comunicación Política a finales del 2023. El título de dicho trabajo es: *Industrias culturales, mercantilización e identidades religiosas: música de culto cristiana en el sexenio de AMLO*.

² Egresado de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación con énfasis en Comunicación Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesor adjunto en el Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación de la FCPyS

who welcomed the arrival of this thinking to the country. The influence of the United States in the Protestant cult has continued ever since with practices of its religious service opposed to the Catholic traditional ones such as music, which has been until the 21st century the way in which the USA has influenced Mexican Protestantism. The study of the Cultural Industries (Sánchez, in Toussaint Alcaraz & Sierra Caballero, 2019) make the rapprochement of these products necessary since their own historical and sociological processes. That is why there is a necessity of history, the sociology of culture with concepts like Pierre Bordieu's *habitus*, and the market's dynamics which have turned religion into one of their own symbolic goods (Bahamondes, 2021) to understand the relationship between Mexico and the United States that has been branded since the beginning by a cultural influence through various ways.

Keywords: Protestantism; cultural industries; Christian music; Sociology of culture; Mexico and United States

1. Introducción: México, Texas y la introducción del protestantismo

La historia del vínculo México-Estados Unidos está marcada en el imaginario colectivo por una serie de sucesos acaecidos durante el siglo XIX que distinguen a la relación bilateral por su asimetría del poder y los recursos (Riguzzi & Terrazas y Basante, 2022); en particular, la separación de Texas de la República Mexicana en 1836, su posterior anexión a los Estados Unidos de América, la consecuente invasión norteamericana a territorio mexicano entre 1846 y 1848 y la considerada pérdida de los territorios de Nuevo México, California, Arizona y Colorado mediante la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo el 2 de febrero de 1848 se han constituido como los pilares de una narrativa que reviste a esta bilateralidad de antagonismo.

No obstante, lo que en repetidas ocasiones se ha reducido a un mero conflicto territorial y político derivado del interés expansionista estadounidense abarca más vetas, y es menester comprenderlas para construir una caracterización integral de la relación bilateral. En este sentido, la cultura entendida como el conjunto de pautas de conducta y modos de vida que se adquiere y transmite mediante el lenguaje, las tradiciones, los utensilios, las instituciones, la socialidad y los sistemas de educación, cultura y comunicación (Zallo, 2011) es uno de los factores clave que ameritan ser estudiados para comprender la complejidad de las dinámicas de conflicto y armonía que se han establecido en la relación México-Estados Unidos desde el siglo XIX y más allá de su institucionalidad.

Consumada su independencia, México enfrentó el reto de consolidar un proyecto de República (central o federal) y de cohesionar en torno a un sentimiento de identidad y unidad nacional desdibujado a una población indiferente y renuente a reconocer al Estado, que obedecía y respetaba a sus autoridades locales, caciquiles, hacendarias o religiosas antes que a las federales (Escalante, 2020). La ausencia de una identidad nacional que imposibilitaba la articulación estatal llevó a que las élites políticas conservadoras usaran el catolicismo, un factor cultural ampliamente expandido y afianzado en la sociedad mexicana desde hacía 300 años, como una bandera de unidad y mexicanidad que, de paso, protegía la posición social y política de la iglesia con todas sus prebendas y privilegios (de la Garza, 1983; Sáez Pueyo, 1983).

En aras de defender un proyecto nacional -y apoyados en los preceptos de la Constitución de 1824- el bando conservador y la jerarquía católica promovieron aires de intolerancia religiosa (Trejo, 1990) ante los colonos extranjeros que se asentaron en los territorios del norte de México como consecuencia

de la poca población que tenía la región. Diversos proyectos legales impulsados por personajes ubicados en todo el espectro político como Lucas Alamán, Valentín Gómez Farías y José Bernardo Gutiérrez estimularon la colonización de territorios poco poblados como Texas. Sin embargo, derivado de la Carta Magna vigente, cada una de esas leyes poseía un cariz católico en mayor o menor medida; por ejemplo, el requisito de profesar la fe católica para todas las personas que pretendieran habitar las tierras texanas, aunque en la práctica esto no se ejecutara (Trejo, 1990). Así, a la distinción de nacionalidades se le sumó el alejamiento cultural diseminado a través del factor religioso, lo cual evitó estimular un sentimiento de pertenencia nacional por parte de los texanos y fungió como un factor en su separación y posterior adhesión a Estados Unidos (Trejo, 1990).

El bando liberal, por su parte, recibió con buenos ojos la cosmovisión de un protestantismo proveniente de Estados Unidos porque apreciaban en él formas religiosas, de vida y costumbres superiores a las practicadas y extendidas en el México católico romano heredado de los tiempos coloniales. Además, en la consonancia con su proyecto político, consideraban a esta fe un camino para llegar a los cauces de la modernidad, la libertad y la Ilustración (Escalante, 2020; Trejo, 1990).

Esta apreciación demuestra que las religiones eran vistas y funcionaban como maneras de configurar la identidad, la vida y la cotidianidad, y no solo como una práctica de fe, aislada de toda la realidad social. El influjo religioso de Estados Unidos afianzó a la religión (fuera católica o protestante) como una parte fundamental de la configuración cultural y política de la población de un convulso México decimonónico.

De la convergencia del proyecto liberal y el protestantismo emanaron diversas posturas de políticos en favor de la religión protestante y de protestantes en favor del proyecto político liberal, generando una relación casi de reciprocidad entre posturas políticas y de fe. No era de sorprender este posicionamiento si se considera que, como sucedió con el caso de los religioneros de Michoacán (Íñiguez Mendoza, 2023), antiliberalismo y antiprottestantismo eran inherentes entre sí en las posturas católicas, por lo que resultaba difícil leer a la religión distanciada de la afinidad a un proyecto político; ergo, liberalismo y protestantismo iban casi de la mano.

Entre los políticos colocados explícitamente a favor del protestantismo (o de la libertad religiosa que auspiciaba la entrada del protestantismo a México) estuvieron varios reconocidos liberales: José María Luis Mora, Benito Juárez o Ignacio Manuel Altamirano celebraron -cada uno por diferentes razones- la llegada de esta cosmovisión al país (Trejo, 1988).

Asimismo, años después de la invasión norteamericana, los intereses políticos de Abraham Lincoln y Benito Juárez durante la Guerra de Secesión (1861-1865) propiciaron un alivio de las tensiones y una "relación sin ambiciones" (Riguzzi & Terrazas y Basante, 2022, p.181), lo cual puede explicar desde una perspectiva más institucional la proliferación de medios de comunicación de grupos protestantes y la llegada de misioneros al país a partir de 1860 para organizar nuevas comunidades protestantes, opuestas y con una capacidad de diferenciarse de la práctica católica tradicional (Martínez, 2017; Martínez, 2021) a través de sus formas de culto y vida.

Así, la configuración del protestantismo mexicano se caracterizó por una constante influencia de norteamericanos en la visión política y cultural del México que se levantaría tras la Guerra de Reforma y la República Restaurada. ¿Cómo esta relación de influencia puede encontrar una explicación desde las Ciencias de la Comunicación? La necesidad de la interdisciplinariedad (de Moragas, 1984) en este campo de estudio y su inevitable conjunción con la sociología de la cultura al estudiar los productos culturales (Sánchez en Toussaint Alcaraz & Sierra Caballero, 2019) convierten a la relación México-Estados Unidos en un entramado de influencias políticas, económicas y sociales vehiculizadas a través de productos comunicativos diversos, verbigracia, de los productos culturales emanados del protestantismo.

2. Cómo estudiar las Industrias Culturales

Estudiar cualquier fenómeno de la cultura sin la comunicación es prácticamente imposible, en tanto que estas dos se relacionan para modificar las formas de vida de los modelos sociales y las relaciones que de él se derivan (Zallo, 2011). En este sentido, acercarse al fenómeno industrial cultural del protestantismo traído de Estados Unidos implica estudiar los procesos históricos en economía y política de cada cultura (Sánchez en Toussaint Alcaraz & Sierra Caballero, 2019), los procesos sociales de construcción de nociones estéticas subjetivas como el gusto (Bourdieu, 2022) y/o los procesos de construcción de identidades culturales que habitan en constantes dialécticas entre lo tradicional y lo innovador a través de la historia (Zallo, 2011).

Esta multiplicidad de procesos deviene en un complejo entramado cuya manifestación máxima son los consumos de las personas. Para entender dicho entramado de la mejor manera, se vuelve imperativa la interdisciplinariedad, tal y como el académico mexicano Enrique Sánchez Ruiz propone en su texto *De la imaginación sociológica a las síntesis creativas. Una aproximación no maniquea a la investigación crítica sobre los medios* (Sánchez en Toussaint Alcaraz & Sierra Caballero, 2019). Además del axioma de la interdisciplinariedad, otros de sus postulados son retomados en este trabajo para explicar el fenómeno al que está dedicado el escrito.

Sánchez Ruiz (2019) reconoce la necesidad de converger con la sociología de la cultura en el estudio de los productos de la cultura. De acuerdo con Miquel de Moragas (1984), la interdisciplinariedad implica el intercambio de herramientas y la confrontación con otras áreas de estudios para construir conceptos y teorías en común. En este sentido, las Industrias Culturales son un *campo encrucijada* (Sánchez en Toussaint Alcaraz & Sierra Caballero, 2019), que requiere de diferentes miradas para comprender el fenómeno con amplitud, dentro del cual la sociología de la cultura y la historia son dos herramientas medulares.

Para Sánchez Ruiz (2019), las Industrias Culturales operan en tres instancias diferentes que requieren ser estudiadas. Estas son: nivel económico, donde se ubican los empresarios y productores; las ramas y los sectores de los productos culturales es el segundo sector, ahí donde se ubican los medios de comunicación o los diferentes soportes por donde se difunden las Industrias culturales; el tercer ámbito es el de la escala bajo la que se pueden estudiar las Industrias culturales: local, regional, nacional o global.

Los procesos que, de acuerdo con Sánchez Ruiz (2019), deben estudiarse para comprender ampliamente los procesos que permiten operar a las Industrias Culturales tienen que ver con: las renovaciones históricas de las Industrias Culturales que resultan de las interacciones coyunturales entre agencias individuales y colectivas y de estructuras socio históricas dotadas de mediaciones políticas, económicas y culturales; la generación de articulaciones mediáticas y culturales que tienden a prevalecer en el tiempo y dar paso a modos de producción y organización determinados; la generación de sentidos, modos y sistemas de significación entre los consumidores como resultados de la interacción entre articulaciones mediáticas y culturales y las estructuras más amplias (políticas, económicas y culturales), las cuales son alimentadas por matrices culturales que generan sentidos y significación; las diversas propuestas de sentido que se generan en sociedades diversas, desiguales y asimétricas, con posibilidades de influir, fortalecer o debilitar a las instituciones y estructuras de donde emergen las producciones mediáticas y culturales (Sánchez en Toussaint Alcaraz & Sierra Caballero, 2019).

Es a partir de esta propuesta metodológica que se pretende hacer una revisión histórica y sociológica cultural de la entrada del protestantismo a México a través de las iglesias estadounidenses. De la misma manera, se busca ver cómo las estructuras políticas y económicas han dado diferentes sentidos a dicha dinámica religiosa, y cómo su producción cultural se ha visto marcada por esas mismas

vertientes de influencia. La recuperación de conceptos de sociología de la cultura como el *habitus* de Pierre Bourdieu (2022) es útil para entender cómo estas se manifestaron en comportamientos habitados y cotidianos, que no explicitaban una postura política-económica, aunque no por eso quería decir que estuvieran libradas de ellas.

3. Los protestantes y su vínculo con los liberales

Muchas de las actitudes y acciones políticas del México decimonónico se configuraron con un fondo católico debido a que la jerarquía conservadora y religiosa deseaba posicionar a ese credo como el adalid que lograra unificar la incipiente y fracturada identidad nacional tras la independencia (Escalante, 2020). La migración de estadounidenses (de raíces protestantes) a los territorios del norte de México ante su despoblación de personas mestizas o criollas, su desorganización y la falta de autoridades gubernamentales, trajo consigo un desarrollo empresarial (Riguzzi & Terrazas y Basante, 2022) y cultural importante en la región, dentro del cual destacó el protestantismo, religión a la que se ciñeron los promotores del proyecto liberal mexicano.

Aunque el fondo católico de las leyes emanadas de la Constitución de 1824 imponía restricciones a cualquier otro culto que no fuera el católico, eso no impidió que en el arribo de colonos a Texas proliferaran actitudes o costumbres religiosas y comerciales desarrolladas al margen de la ley (Riguzzi & Terrazas y Basante, 2022; Trejo, 1990). Prueba de ello fue que en 1820 el bautista Joseph Bays llevó a cabo el primer culto protestante en territorio mexicano y en 1833 se organizó la primera Iglesia Metodista del país (Trejo, 1990), aunque otras fuentes como Jean Meyer (1999) plantean las primeras iglesias protestantes en el país hasta la década de los 50 de ese mismo siglo.

Independiente del año de su arribo, lo que es cierto es que la génesis del protestantismo en México se dio por aquellas iglesias que Carlos Garma (2003) denominó Iglesias Protestantes Históricas y de las cuales, de acuerdo con la tesis doctoral de D. L. Clawson, los Presbiterianos, Metodistas, Bautistas, Congregacionalistas y Episcopalianos fueron de los primeros en arribar durante el siglo XIX al país; él registra la presencia de Anglicanos y Luteranos en otras regiones como Chile, Argentina y Brasil durante el período 1810-1821, aunque en México no expone datos precisos al respecto (Clawson en Meyer, 1999).

Estas corrientes Históricas, caracterizadas por su herencia anglosajona y germánica de la Reforma Protestante (Garma Navarro, 2003; Meyer, 1999) realizaron grandes labores misioneras y de difusión del evangelio a la par de otras organizaciones como la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (de la cual José María Luis Mora fue miembro), y a través de medios de comunicación impresos en México, de la administración eclesial y de proyectos de educación como la Compañía Lancasteriana en México (Mendoza García, 2022; Martínez, 2017; Martínez, 2021).

Ante la posición católica de la Constitución de 1824, hubo diversos esfuerzos políticos y, sobre todo, manifestaciones públicas de opinión en favor de la tolerancia religiosa que decantaban a su vez en una posición favorable al protestantismo. Uno de esos intentos fue del diplomático estadounidense Joel R. Poinsett, quien viajó a México en 1825 para negociar la libertad de practicar el protestantismo para los norteamericanos que llegaban al norte (Trejo, 1988).

En el ámbito de la opinión pública, gente como Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora, José Joaquín Fernández de Lizardi, Melchor Ocampo, Justo Sierra, Andrés Quintana Roo, Sebastián Lerdo de Tejada, Ignacio Manuel Altamirano y Benito Juárez manifestaron siempre su apoyo a la tolerancia religiosa e incluso llegaron a exponerla como una necesidad para que la sociedad mexicana escapara de la ignorancia inherente al rechazo de la República Federal y alcanzara los progresos que el cristianismo logró en mancuerna con la civilización liberal en otras latitudes (Trejo, 1988; Martínez, 2021; Martínez, 2017).

Ejemplo de esas posturas fue la relación de Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora con la Sociedad Bíblica y Británica Extranjera para la difusión de la fe protestante en América. De manera específica, Luis Mora reconoció que la lectura, meditación y práctica de la Biblia con la perspectiva protestante era esencial para la renovación moral y espiritual de México. Lo mismo Benito Juárez, quien manifestó su deseo de que el protestantismo se mexicanizara para conquistar a los indios y que así se les obligara a leer y no a gastar sus ahorros para los santos (Trejo, 1988).

De esta manera, la lucha política entre conservadores y liberales contenía inherentemente una disputa cultural entre católicos y protestantes. Un reflejo de la imposibilidad de separar ambos campos fueron los llamados “Padres constitucionales reformistas” (Martínez, 2021: 35), un grupo de sacerdotes en camino de reformarse que se oponían al régimen de la iglesia católica y que apoyaban la Constitución liberal de 1857 por la pretensión de consolidar la libertad de culto en el país.

Personajes dedicados principalmente al trabajo religioso como Manuel Aguas, Sóstenes Juárez, Diego Thomson, los hermanos Eduardo y Antonio Carrero, y Manuel Aguilar Bermúdez fueron una expresión fehaciente de cómo ambos procesos (el religioso y el político) configuraron el protestantismo mexicano. Por un lado, los antes mencionados fueron personajes aconsejados y acompañados por misioneros estadounidenses (como John William Butler, John C. Keener, John L. Stephens o Henry C. Riley), en quienes buscaron apoyos y vínculos de colaboración, mientras que al mismo tiempo sostuvieron posturas nacionalistas derivadas de la guerra contra Estados Unidos o de la Guerra de Reforma que no los hicieron dependientes de los trabajos misioneros y les permitieron trabajar y administrarse con una autonomía cada vez mayor y una visión nacional afín al proyecto liberal (Íñiguez Mendoza, 2023; Martínez, 2017; Martínez, 2021; Mendoza García, 2022; Trejo, 1988).

Gracias a la promulgación en 1860 de la Ley Sobre la Libertad de Cultos (Mendoza García, 2022) y la postura favorable a la conciliación entre Lincoln y Juárez (Riguzzi & Terrazas y Basante, 2022), el protestantismo aumentó el ritmo de su proliferación, pues la mayoría de la información al respecto de la expansión de este credo data de los años posteriores a 1860.

Aunque en ese momento la consolidación del proyecto liberal estaba en ciernes -y aún faltaba sortear la Segunda Intervención Francesa- datos del investigador Luis González recuperados por Evelia Trejo (1988) demuestran que para 1875 México contaba con al menos 125 congregaciones protestantes, 11 iglesias construidas y 99 salas de sermón. En buena medida, esa labor la llevaron a cabo los misioneros protestantes que arribaron entre 1860 y 1870 al país. Para 1888 se llevó a cabo la primera Asamblea General de Misiones Evangélicas y se reportó la existencia de 469 iglesias con alrededor de 49,512 adeptos; en 1906, la cifra se ubicaba en 70,000 cristianos protestantes (Trejo, 1988).

El aparente éxito de la misión protestante no implica necesariamente una reproducción de la cultura religiosa norteamericana en México, como ya se ha propuesto anteriormente. Si bien varios de los misioneros provenían de iglesias ubicadas en Estados Unidos, su entrada tuvo que sortear diversas contradicciones y la necesidad de adaptarse a una dinámica política-cultural muy específica, pues era muy difícil separar el trabajo religioso de las posturas políticas que se defendían a través de cada uno de los cultos.

Otro problema al que se enfrentaron las misiones protestantes y por lo cual no se puede hablar de una imposición cultural sin restricciones fue el de la administración eclesial. Leticia Mendoza (2022) recopila cómo las misiones y los pastores mexicanos con posturas nacionalistas buscaron con el paso de los años una rectoría y una financiación exclusivamente nacional, esto con el fin de obtener autonomía respecto a sus sedes estadounidenses. El cisma ocasionado por el distanciamiento derivó en la formación de las primeras iglesias protestantes nacionales como la Iglesia Evangélica Mexicana,

fundada en 1903 por los hermanos Eduardo y Antonio Carrero, y la Iglesia Evangélica Independiente o Iglesia Episcopal Mexicana, creada en 1896 (Mendoza García, 2022).

La libertad de practicar otra religión que no fuera la católica se consolidó durante la República Restaurada con el principio legal de la separación Iglesia-Estado. El régimen de Porfirio Díaz, extendido de 1876 hasta 1911, continuó con la línea de la laicidad reformista, lo que permitió que Iglesias Protestantes Históricas (Garma Navarro, 2003) como la anglicana, la congregacional, metodista, presbiteriana y bautista crecieran gracias a la diversidad de sus actividades, que resultaban atractivas para los sectores bajos de la sociedad: labores en educación, hospitales, sociedades de ayuda mutua, etc. (Mendoza García, 2022). Esto significó la pérdida de un obstáculo más para la difusión del protestantismo en México.

La narrativa católica asumía que las labores sociales y religiosas de los protestantes eran parte de una pretensión de conquista extranjera por parte de Estados Unidos para la consumación del Destino Manifiesto, pero las diferentes denominaciones presentaron fracturas entre ellas, motivadas por la preeminencia de las posturas política en las labores religiosas (como su nacionalismo), que ocasionaron rupturas difíciles de reparar (Mendoza García, 2022), al mismo tiempo que demostraron no ser un proyecto homogéneo orquestado políticamente por el vecino del norte.

Gracias a los trabajos documentales anteriormente referenciados es posible comprobar que el desarrollo del protestantismo en México estuvo vinculado con los diferentes proyectos políticos del siglo XIX e inicios del siglo XX. El sentimiento nacionalista, los recuerdos de la intervención norteamericana (Mendoza García, 2022), la construcción ideológica sobre el catolicismo como símbolo nacional (Escalante, 2020; de la Garza, 1983; Sáez Pueyo, 1983) y la afinidad con el proyecto liberal impactaron su desarrollo. De tal forma, no se puede hablar de una imposición norteamericana pero sí de una influencia latente que se adaptó a un contexto social y político particular.

En tiempos de revolución, la invasión de Estados Unidos al puerto de Veracruz en 1914 y la Constitución de 1917 reavivaron el fervor por la separación de la Iglesia y el Estado, lo cual devino en un nuevo antagonismo hacia los extranjeros norteamericanos en el campo religioso. La Carta Magna del constituyente de 1917 excluyó del ejercicio del culto religioso y educativo a todos los foráneos. De esta manera, las iglesias y misiones mexicanas obtuvieron un grado mayor de autonomía y las relaciones entre líderes estadounidenses y ministros mexicanos se debilitaron cada vez más (Mendoza García, 2022), aunque eso no detuvo el crecimiento del protestantismo venido del norte en México. Los rasgos del culto protestante, de sus estilos de vida y de sus prácticas sociales ayudaron a que los creyentes se diferenciaron de los católicos en el desarrollo de su cotidianidad durante todo el siglo XX. Esto fue el reflejo de una influencia primigenia que Estados Unidos y sus misioneros desarrollaron con la introducción del protestantismo y que se reconfiguró desde la mexicanidad para construir un sentido cultural dialéctico y de mutua influencia que se ha prolongado hasta el siglo XXI.

4. Las Industrias Culturales en el protestantismo: periódicos, música, educación; formas de vida

El vínculo entre la cultura y la comunicación es estrecho. De acuerdo con Ramón Zallo (2011) el estudio de la cultura a través de la comunicación es indispensable en tanto que toda cultura es comunicacional, pues no puede haber cultura sin comunicación ni comunicación vaciada de cultura. Los productos de la cultura, por tanto, son el vehículo de transmisión de un acervo de valores, tradiciones y hábitos construido históricamente capaz de generar identidad en poblaciones edificadas en torno a un núcleo de rasgos comunes. La cultura habita la historia y el presente, se encuentra en una constante dialéctica, y como expresión de la relación cultura-comunicación, los bienes culturales

ayudan a configurar cambios en los modos de vida, modelos sociales y las relaciones dadas en ellos (Zallo, 2011).

Así, la existencia de un espacio cultural y comunicativo construye y reproduce identidades a partir de determinados valores, claves simbólicas o experiencias que permiten generar una sensación particular de pertenencia y diferencia (Zallo, 2011). En este sentido, la cultura es un diferenciador social, pero también lo es de clase o político en la medida que, como planteó Pierre Bourdieu (2022), a través de los consumos culturales estas diferencias salen a la luz y exhiben una posición específica de clase, un acervo educativo-cultural particular o una serie de influencias que guían nuestras prácticas sociales para incluirnos o excluirnos de ciertas posiciones en los diferentes campos de acción de la sociedad. En suma, todo esto implica la práctica de un *habitus*.

El concepto de *habitus* (Bourdieu, 2022) se define como una serie de prácticas, pensamientos o valores reproducidos en un campo específico de la vida social, los cuales dan a las personas una posición dentro de la estructura de ese campo de la vida social (Bourdieu, 2022). En la medida que una persona reproduce mejor el *habitus* pautado por los actores dominantes del campo al cual pertenece o busca adherirse, será más reconocida y acreedora a ocupar un lugar legítimo de poder dentro del mismo.

Gracias a los estudios sobre comunicación, sociología de la cultura y los aportes de teóricos como Bourdieu (2022), Zallo (2011) o Raymond Williams (1994), es posible entender que la producción y el consumo cultural son actividades que trascienden un entretenimiento inocente. En realidad, estas son el reflejo de una serie de posiciones políticas, económicas y culturales que buscan ser reproducidas e interiorizadas a través del consumo con el fin de perpetuarlas (Bourdieu, 2022), beneficiando en particular a un grupo de la sociedad, al que desde la visión gramsciana se le denominó bloque histórico (Portelli & Braun, 1975). Por tanto, productos culturales del protestantismo como periódicos, semanarios, obras de arte, canciones, programas educativos o hasta hábitos de vida son parte de una configuración cultural particular: en primer término, religiosa, y, en segundo lugar, identitaria como resultado de una dialéctica entre la inspiración norteamericana y la experiencia mexicana rodeada por una narrativa histórico-política específica.

Entre las formas más contundentes de la presencia de un *habitus* cristiano protestante en México durante el siglo XIX e inicios del XX están los servicios religiosos, los periódicos con sus posiciones ideológicas y religiosas explícitas y sus narraciones sobre cómo se llevaban a cabo los cultos de esta vertiente cristiana. Diversas publicaciones evangélicas de corte nacionalista surgieron desde 1870 desde las varias iglesias sembradas en el país. Algunos fueron *La Bandera Cristiana*, *México Evangélico*, *La Buena Lid*, *El Faro*, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, *La Estrella de Belén*, *La Antorcha Evangélica*, y *La Verdad* (Mendoza García, 2022; Martínez, 2021).

De manera específica, la publicación de *La Estrella de Belén* hacia 1870 develó el desarrollo del protestantismo en el centro del país al posicionarse como un medio explícitamente a favor del protestantismo como respuesta al “error” de la fe romana, además de publicar invitaciones a la participación en servicios de cristianos que comenzaban a congregarse numerosos en la calle de San Juan de Letrán número 12, por ejemplo (Martínez, 2021) *La Estrella de Belén*, pero también relatos como el de Ignacio Manuel Altamirano para el diario *El Federalista* (no confesional pero sí de corte liberal) transmitió de forma escrita lo que, en términos del sociólogo Raymond Williams (1994) se conoce como un sistema de señales: una serie de particulares características que distinguen a los productos culturales y permiten al público reconocerlos dentro de cierta categoría en la medida en que cumplen con ellos. Varios textos periodísticos sobre el culto protestante revelan ese sistema de señales que, además, se definía por su contraposición con las formas católicas.

Dentro de estas señales estuvieron los lugares de culto: no necesariamente eran iglesias, pues varios se reunían en casas o en salones amplios, aunque también había otros que se reunían en iglesias anteriormente católicas, como el caso de la Iglesia de San José de Gracia, hecha al protestantismo tras la conversión del presbítero Manuel Aguas; una señal clave de un culto protestante era, además, la ausencia de ídolos e imágenes (Martínez, 2017; Altamirano en Martínez, 2017).

Otras señales vinculadas con el cristianismo fueron la decoración sencilla, la composición heterogénea de clases sociales que asistían a la congregación y la austeridad de sus obispos (mientras que el culto romano era un sitio de opulencia y excesiva reverencia -casi fetichismo- de la figura sacerdotal); igualmente llamativo fue el sentimiento de unión, recogimiento y fraternidad que pregonaban las congregaciones protestantes, así como la lectura y entonación fervorosa de himnos durante los servicios (Martínez, 2017; Altamirano en Martínez, 2017).

La música cristiana fue y es un bien cultural relevante en la articulación de un *habitus* del culto cristiano por las características de las que dotó a este (sobriedad, unidad congregacional, fuerza, pero no desbordamiento de pasión) en sus inicios y por la influencia norteamericana que a través de ella se manifestó al ser un conjunto musical de traducciones de los cantos clásicos que provenían de las denominaciones Históricas (Garama Navarro, 2003; Waller, 2017). A diferencia de los posicionamientos nacionalista o la actitud política de los clérigos cristianos, la música trascendió las luchas armadas, la revolución y el porfiriato para configurarse como parte de una cultura y visión cristiana en particular, que igualmente fue dialéctica entre la influencia extranjera y la propia producción nacional en los tiempos de la posrevolución.

Durante el México del siglo XX, además de recuperar piezas clásicas del cristianismo histórico como *El Mesías* por parte del coro de la Asociación Musical Evangélica Nacional (AMEN) fundada en 1964, músicos mexicanos como Miguel Cerna, Vicente Mendoza, Pedro Grado Valdez, Gonzalo Báez Camargo y Justo M. Euroza estudiaron profesionalmente para ser compositores y músicos durante los años 20 y 30; a través de su profesión promovieron la traducción y composición de himnos para la cristiandad (Waller, 2017).

Un ejemplo que manifiesta la influencia indubitable norteamericana en el *habitus* cristiano mexicano es el himno *Mi México, Mi México*, adaptación de un canto nacionalista estadounidense llamado *America The Beautiful* que fue compuesto al español por Gonzalo Báez Camargo. Y aunque varios de estos compositores nunca se posicionaron contra las directrices que sus iglesias recibían de las sedes en Estados Unidos en lo musical, doctrinal y económico, sí hubo personajes que, por el contrario, buscaron separarse y compusieron cantos totalmente mexicanos exprofeso para las iglesias metodistas del país. Entre ellos estuvieron Eleazar Rivera García, José Trinidad Ramírez, Rubén Ruiz Ávila y Benjamín Villanueva (Waller, 2017).

Los testimonios decimonónicos y la predominancia metodista en el naciente siglo XX mexicano son prueba de la configuración de una cultura protestante más allá de lo religioso. A través de la música, el cristianismo se aferró a su aspiración nacionalista sin rechazar totalmente su pasado Protestante Histórico (Garma Navarro, 2003) y anglosajón y sin vincularse tanto ya con un proyecto liberal o conservador. La práctica del culto cristiano y la reproducción de su música fue una forma de transmitir y asumir una postura política doble: entre los propios mexicanos (liberales o conservadores), pero también frente al vecino del norte.

Continuando con ese producto cultural muy importante de la época decimonónica que fue el periódico y la literatura, la obra del misionero Henry C. Riley también hizo eco en los protestantes mexicanos. El nombre de la publicación antes referida, *La Estrella de Belén*, era homónimo de un libro publicado por Riley en 1867 que se usó entre los evangélicos de habla hispana en Nueva York, lugar

donde Riley pastoreaba. Dentro del mismo había una clara influencia norteamericana, pues incluyó himnos compuestos por él y otros traducidos del inglés (Martínez, 2021). De esto se puede desprender la posibilidad de una vinculación del periódico protestante surgido en 1870 con la obra del misionero (al menos que era conocido en México).

La iglesia católica, por su parte, también tenía sus periódicos, desde los cuales despotricaba contra los grupos protestantes por considerarlos parte de un plan de invasión extranjera, un atentado contra la verdadera mexicanidad y contra la única verdad predicada por la iglesia romana. Sus publicaciones sirvieron para confirmar que los protestantes, efectivamente, eran influenciados por las denominaciones norteamericanas a través de sus productos culturales. Por ejemplo, el *Semanario Católico*, en su edición del 4 de septiembre de 1869, señaló la utilización de folletos metodistas publicados e impresos en Nueva York y que usaba la Sociedad Evangélica liderada por el protestante Sóstenes Juárez (Martínez, 2021), lo cual, en la lectura católica romana, afirmaba el intervencionismo extranjero a través del proyecto cultural de la religión protestante.

La postura ideológica de cada grupo de periódicos reafirma la visión de la sociología de la cultura que permite ver el consumo como algo no inocente. En el campo religioso, comprar uno u otro periódico implicaba la asunción de una postura política particular, ya fuera la de disidente de la Iglesia Católica o la de enemigo del protestantismo y la invasión extranjera. Las configuraciones políticas, económicas y sociales que de fondo cargaban a los productos culturales se consolidaban a través del consumo de las personas.

A los fenómenos culturales ya mencionados deben sumarse los testimonios de Arcadio Morales en 1893 que dan fe de cómo la liturgia protestante rompía con los hábitos católicos, es decir, de cómo los modos de vidas protestantes también se estaban configurando de una nueva manera frente al catolicismo y gracias a la influencia norteamericana. De acuerdo con sus relatos es posible saber que Sóstenes Juárez predicaba en traje de civil y se guiaba con una liturgia que un protestante francés le había provisto durante la Segunda Intervención Francesa; y que otro crítico de las células de Juárez aludió a la sencillez de sus cultos, a su racionalismo y politización y a su similitud con la corriente histórica de los cuáqueros norteamericanos (Martínez, 2021).

Finalmente, reflejo simbólico de cómo los mexicanos y norteamericanos convivieron y se influenciaron mutuamente en los primeros pasos del protestantismo mexicano fue la impartición de la Cena del Señor en la Capilla de San Andrés en 1874, donde el obispo John C. Keener narró la presencia de protestantes de habla hispana e inglesa. Los elementos del culto fueron consagrados en inglés, pero su administración, la oración y la alabanza congregacional se realizaron en español. Keener destacó la quietud de la ocasión, así como la unidad de los protestantes y la presencia de gente pobre que en otros cultos mexicanos (el católico) no se daba, similar a lo que Manuel Altamirano relató años antes (Martínez, 2017).

5. Una influencia interminable: la música protestante hoy

La posguerra trajo consigo cambios y reconfiguraciones culturales que se enmarcaron en la superestructura de un mundo bipolar (Taylor, 1994). Muchos productos culturales de la segunda mitad del siglo XX promovieron explícita o implícitamente el proyecto capitalista o socialista. Al mismo tiempo, nuevos ritmos musicales entraron en el cristianismo universal cuando la vorágine de libertades de los movimientos de 1960 azotó al mundo. Dichos cambios trastocaron la ortodoxia musical de los himnos -expandidos gracias a los proyectos misioneros- y la racionalidad del culto protestante, que se había convertido en una de sus principales señales (Williams, 1994) desde el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, sobre todo en las denominaciones Históricas (Garma Navarro, 2003; McConnell, 1987).

Aunque cada uno con diferentes causas y fondos políticos, económicos y sociales, los nuevos géneros musicales de la música cristiana destacaron por la transformación que comenzaron en el *habitus* de las denominaciones protestantes, ya fuera por su disrupción o por su adaptación a estas formas de hacer el culto. La ruptura con este *habitus* comenzó, por ejemplo, con la introducción de instrumentos ajenos a la ortodoxia orquestal, de aplausos que seguían un ritmo o movimientos corporales que se popularizaron cada vez más entre la congregación al mismo tiempo que los momentos de alabanza tomaron una mayor parte en los servicios religiosos (dejando menos espacio a la predicación de la palabra). Si este nuevo *habitus* se consolidó fue en buena medida por el éxito económico que significó para las iglesias: la introducción de esta música en los servicios resultó atractiva para la gente y la dinámica del consumo se insertó como parte de la lógica cultural (Waller, 2017).

Avanzados los años y en una sociedad globalizada -o que caminaba hacia la globalización- el proyecto de la *civilización occidental*, la cual Ramón Zallo (2011) entiende como un sistema de influencia articulada desde una forma económica -la capitalista-: una forma política vertebrada por un Estado representativo que simbolizaría la racionalidad misma y definiría los objetivos colectivos; un sistema de conocimientos científicos, con predominio de la razón instrumental y utilitarista, que adopta como *leit motiv* el progreso; y una serie de concepciones filosóficas y religiosas, éstas últimas vinculadas a la tradición judeocristiana. De sustrato cristiano, se sustenta en el liberalismo, la democracia parlamentaria, el libre mercado y la separación entre la religión y el Estado (Zallo, 2011: 27) el cual invade los territorios de otras culturas para transformarlas conforme a sus métricas, tiene a muchos de los nuevos géneros musicales del cristianismo como expresiones de diferentes culturas que fueron convertidas y transformadas en pro de la civilización occidental y de la cultura transnacional, caracterizada por el predominio anglosajón con efectos de clonación en el mundo (Zallo, 2011).

Así, pese a la primigenia diversidad que manifestó la música cristiana en el siglo XX, hacia el siglo XXI la existencia de un estilo globalizado y contemporáneo es una realidad. Este estilo ha construido en torno a la música cristiana toda una industria cultural, cuyo proyecto económico, político y cultural es menos evidente que, por ejemplo, en el siglo XIX, pero no por eso quiere decir que no exista. Muchas congregaciones se han adaptado a estas dinámicas para atraer a la juventud a las iglesias, cambiando la forma tradicional de la música protestante y de otros elementos de su liturgia y cosmovisión (desde su vestimenta hasta su teología), es decir, transformando su *habitus* para legitimarse en la sociedad global.

Ceñidos a las nuevas y mediatizadas formas de la cristiandad, y adscritos inocentemente a una globalización que ha *usamericanizado* la vida, es decir, que ha convertido el modelo cultural, político y económico emanado de Estados Unidos en el modelo a seguir en el mundo (Avenidaño, 2021), el cristianismo mexicano recibe una influencia que trastoca lo cultural al adoptar en sus congregaciones nuevos estilos musicales, litúrgicos y de modos de vida (Zallo, 2011). Nutridas del consumo y la reproducción, las Industrias Culturales del cristianismo son el vehículo idóneo para insertar un proyecto más que cultural en la vida de los creyentes.

En armonía con lo que dice Ramón Zallo (2011) sobre la globalización, el protestantismo como fenómeno cultural hoy es un incentivo para el desarrollo económico, aunque al mismo tiempo el desarrollo económico de grupos protestantes es lo que ha permitido llevar su práctica musical al grado de industrialización. Pero otro problema es que se ha concentrado el consumo de los cristianos en pocas producciones (las grandes bandas emanadas del mundo anglosajón del Worship) causando un perjuicio sobre otras que pueden ser más locales o menos producidas y que no son ni reproducidas ni vendidas, consolidando el predominio anglosajón de la Industria Cultural (Zallo, 2011). Esto se logra, además a través de una construcción social del gusto (Bourdieu, 2022), que se manifiesta en la

aspiración de muchos protestantes a imitar dichas producciones y prácticas religiosas para posicionarse en el campo religioso y obtener autoridad frente a los demás desde una perspectiva estética, espiritual y social, gracias a que saben reproducir el *habitus* de su campo (Bourdieu, 2022).

La música cristiana en México enfrenta estos y otros retos que son producto de una influencia interminable del mundo norteamericano. La reconfiguración del *habitus* cristiano (Bourdieu, 2022), del sistema de señales de sus fenómenos artísticos (Williams, 1994) y de su funcionamiento de fondo como Industria Cultural (Horkheimer et. al., 2006) y como elemento espiritual de una religión al mismo tiempo, son apenas algunos de ellos. Si bien hoy el vínculo cultural-político no es tan claro como el del antiprotestantismo-antiliberalismo (Íñiguez Mendoza, 2023) del siglo XIX mexicano, la pérdida del *Aura*³ de los productos culturales (Benjamin, 2003), la mercantilización de la fe y la producción enfocada en un mercado de bienes simbólicos del campo espiritual (Bahamondes, 2021) contienen un fondo político, cultural y económico que es necesario desentramar.

6. Conclusiones

La relación bilateral México-Estados Unidos debe leerse también a través de la cultura y de la cultura que trasciende los canales institucionales. Este vínculo no fue, ni ha sido, como pensaron los conservadores otrora, un proyecto de conquista yanqui a través de la religión. Sí ha sido, sin embargo, un constante diálogo entre culturas, primeramente, y actualmente entre una *civilización* alineada al proyecto norteamericano globalizado y una cultura (Zallo, 2011; Avendaño, 2021) mexicana que tratan de convivir dentro de una misma bandera: la del cristianismo protestante a través de sus productos culturales.

Si bien hoy esta influencia no es tan contundente ni tan explícita como la fue en el siglo XIX a través del proyecto político liberal, las Industrias Culturales, y en particular la música y sus productos circundantes, funcionan como elementos de influencia norteamericana sobre las comunidades mexicanas de cristianos insertos en la sociedad global (Zallo, 2011) que tratan de diferenciarse a través del desarrollo de una propia identidad que les dé una posición en el campo del cristianismo protestante (Bourdieu, 2022).

Es necesario profundizar en *habitus* más específicos y en otro tipo de procesos socio históricos y políticos que, dependiendo la etapa histórica de la que se hable, han afectado a las comunidades protestantes en el territorio nacional con la misma influencia proveniente del vecino del norte. Revisar los casos puntuales de Iglesias Históricas como las bautistas, presbiterianas o metodistas es útil por el vínculo de origen que sostienen, pero aún las pentecostales o emergentes replican rasgos de la cultura cultural norteamericana que vale la pena señalar con puntualidad y a partir de contextos específicamente globalizados que hacen de esta influencia algo más perceptible (Zallo, 2011).

Se puede estudiar, asimismo, la construcción de discursos respecto a lo “viejo” y lo “nuevo” en cuanto a liturgia se refiere, y cómo la legitimación de lo nuevo por encima de lo viejo sigue siendo traspasado por procesos económicos, políticos y culturales que la feligresía adopta irreflexivamente en muchas ocasiones. La aceptación e interiorización de estas tendencias, la formación de un *habitus* en torno a esas prácticas, no quiere decir que no existan procesos políticos e históricos que dan razón y causa a dichos comportamientos y que permiten construir una cultura protestante mexicana que no termina de despegarse de otra cultura protestante, principalmente la norteamericana.

Por lo tanto, a 200 años de iniciadas, las relaciones México-Estados Unidos en el aspecto cultural de la religión se muestran como una influencia interminable, como una constante dialéctica entre el protestantismo de las iglesias Históricas, Pentecostales (Garma Navarro, 2003) y emergentes con la identidad mexicana y el nacionalismo histórico y contemporáneo que encuentra múltiples maneras

de acoplarse y de no dejar de influir en el acervo de prácticas, valores y sentidos que se configuran en torno al protestantismo mexicano.

7. Referencias bibliográficas

Avendaño, J. L. (2021). *La sombra religiosa americana. Cómo el protestantismo de los EE. UU impacta el rostro de la iglesia latinoamericana. Identidad y relevancia*. Editorial Clie.

Bahamondes, L. (2021). Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: Fieles, consumidores y creyentes en un contexto de crisis. En L. Bahamondes (Ed.), *Prospección religiosa en el Cono sur. Mercantilización, materialidades y creencias*. (Primera). CRANN EDITORES.

Benjamin, W., & Weikert, A. E. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Editorial ITACA.

Bourdieu, P. (2022). *El sentido social del gusto: Elementos para una sociología de la cultura* (1a. ed). Siglo XXI.

de la Garza, L. A. (1983). Algunos problemas en torno a la formación del estado mexicano en el siglo XIX. *Estudios Políticos*, 2(2), 15-26.

de Moragas, M. (1984). *Teorías de la comunicación* (Segunda). Gustavo Gili.

Escalante Gonzalbo, F. (2022). *Ciudadanos imaginarios: Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana: tratado de moral pública* (Primera edición electrónica). El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Garma Navarro, C. (2003). Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa. *Ciencias Sociales y Religión*, 2, 63-83.

Horkheimer, M., Adorno, T. W., Díaz Sánchez, J. J., & Horkheimer, M. (2006). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos* (8. Aufl). Trotta.

Íñiguez Mendoza, U. (2023). Los religioneros contra la República Restaurada ¡Viva la religión y mueran los protestantes! *Historia Mexicana*, 1703-1736. <https://doi.org/10.24201/hm.v72i4.4622>

Martínez García, C. (2021). *Albores del protestantismo mexicano en el Siglo XIX*. Casa Unida de Publicaciones.

Martínez García, C. (2017). *En la Senda de Lutero: Carta de Conversión y Sermón Histórico de Manuel Aguas, Abril-Julio de 1871*. Casa Unida de Publicaciones.

McConnell, C. (1987). *La historia del Himno en Castellano*. Casa Bautista de publicaciones.

Mendoza García, L. (2022). Las iglesias protestantes nacionales en el contexto de las relaciones misioneras México-Estados Unidos (1881-1919). *Historia Mexicana*, 1219-1262. <https://doi.org/10.24201/hm.v72i3.4580>

Meyer, Jean. (1999). *Historia de los cristianos en América Latina*. Jus.

Portelli, H., & Braun, M. (1975). *Gramsci y el bloque histórico* (Segunda edición, vigesimosegunda reimpresión). Siglo Veintiuno Editores.

Riguzzi, P., & Terrazas y Basante, M. (2022). Hitos históricos y puntos de giro. La construcción de las relaciones México-Estados Unidos en el siglo XIX. *Revista Mexicana de Política Exterior*, 124, 171-186.

Sáez Pueyo, C. (1983). Notas sobre la formación del estado nacional en el siglo XIX. *Estudios Políticos*, 2(2), 36-44.

Taylor, P. J. (1994). *Geografía política: Economía mundo, estado-nación y localidad* (1a ed. en español). Trama Editorial.

Toussaint Alcaraz, F., & Sierra Caballero, F. (2019). *Economía política y medios digitales* (1ª edición, Salamanca (España), 2019). Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.

Trejo, E. (1990). Consideraciones sobre el factor religioso en la pérdida del territorio de Texas, 1821-1835. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 13, 47-60.

Trejo, E. (1988). La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 11, 149-181.

Waller González, L. A. (2017). *La música cristiana, del génesis a nuestros días*. Casa Unida de Publicaciones.

Williams, R. (1994). *Sociología de la cultura*. Paidós.

Zallo, R. (2011). *Estructuras de la comunicación y de la cultura: Políticas para la era digital* (1. ed). Editorial Gedisa.



Esta obra se encuentra bajo Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0. Internacional. Reconocimiento - Permite copiar, distribuir, exhibir y representar la obra y hacer obras derivadas siempre y cuando reconozca y cite al autor original. No Comercial – Esta obra no puede ser utilizada con fines comerciales, a menos que se obtenga el permiso.

