



# EL COLEGIO DE MÉXICO

**Centro de Estudios Internacionales**

**UMBRALES SAGRADOS: LA RELIGIOSIDAD  
ADVENTISTA EN LA CIUDAD DE MÉXICO**

**TESIS**

**que para obtener el grado de Maestro en Ciencia**

**Política presenta:**

**JORGE ALBERTO GÁNDARA PULIDO**

**Director: EDGAR ZAVALA PELAYO**

Ciudad de México: Noviembre 2021



*En primer lugar, agradezco a mi madre por todos sus sacrificios para ayudarme a estudiar esta maestría, así como a todos mis amigos que me apoyaron cada vez que lo necesité.*

*El apoyo y orientación de muchos académicos del Colegio de México me ayudó a aprender más de lo que hubiera pensado cuando inicié este maravilloso programa. En particular, agradezco a la Dra. Paola Encarnación Sandoval, que tuvo la paciencia de impartirme cursos de redacción y de leer mis textos por tres de los cuatro semestres que estuve en el Colegio. Lo que aprendí en dichos cursos lo he aplicado también a mis proyectos literarios. Asimismo, estoy muy agradecido por el apoyo y la orientación de la Dra. Isabelle Rousseau, que me enseñó el mundo de la investigación cualitativa y que creyó que un trabajo como éste podría prosperar. Todos mis profesores y profesoras de la maestría me enseñaron más de lo que hubiera esperado; gracias a todos ellos.*

*Por último, agradezco a la comunidad adventista del distrito de Padierna por su disposición de ayudarme en esta investigación. Gracias porque, a pesar de que soy de una fe diferente, me trataron como un hermano más de la congregación.*



## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1. Estado del arte: fundamentos de la religiosidad contemporánea.....</b>	<b>15</b>
1.- La religiosidad: el corazón de la religión.....	16
1.1.- ¿Por qué la gente es religiosa?.....	20
2.- De la composición religiosa a la religiosidad individualizada.....	25
2.1.- Secularización y rearticulación religiosa.....	28
2.2.- La individualización de la religión.....	33
2.3.- Religiosidad en el mundo contemporáneo: el ascenso de las espiritualidades.....	35
3.- El cambio religioso en la sociedad mexicana: una síntesis entre el individuo y la institución.....	41
4.- Ejes analíticos y conceptos guía de la investigación.....	51
<b>Capítulo 2. Marco metodológico .....</b>	<b>62</b>
1.- La metodología cualitativa para interpretar la subjetividad: creencias, identidades y prácticas.....	64
1.1.- La metodología cualitativa para interpretar la libertad condicionada.....	69
2.- La recolección de datos.....	71
2.1.- Entorno de los actores: espacios para desarrollar la religiosidad.....	73
2.2.- Observación participante: formar parte de la experiencia sagrada.....	75
2.3.- Observación participante en línea: la omnipresencia de la religión digital.....	80
2.4.- La entrevista cualitativa.....	84
2.5.- Documentación.....	88
3.- La interpretación y el análisis de datos: encontrar lo sagrado en el diario de campo.....	90

<b>Capítulo 3. La iglesia adventista en México: el protestantismo tardío en la era contemporánea.....</b>	<b>96</b>
1.- El protestantismo en México: de la debilidad urbana a la consolidación rural.....	97
2.- El adventismo: el pasado como identidad.....	100
2.1.- Las creencias adventistas como legitimadoras de vida cristiana.....	105
3.- El adventismo contemporáneo en México.....	110
3.1- La organización de la IASD: localismo de una iglesia transnacional.....	114
3.2.- Democracia y libertad adventista: apartarse y regresar.....	119
<b>Capítulo 4. El culto presencial: los espacios sagrados extrínsecos tras el umbral de la iglesia de la Primavera .....</b>	<b>123</b>
1.- La orientación religiosa adventista hacia la identidad: una reiteración cotidiana.....	124
1.1.- El dilema de la orientación religiosa adventista: entre ser del “pueblo escogido” y no ser un “borrego”.....	126
1.2.- Orientación religiosa social en comunidad: lenguaje, vestimenta y sonrisas.....	130
1.3.- Sembrar la fe en los jóvenes: establecer un fundamento social e individual.....	136
2.- Servicios religiosos en el día de reposo: el poder de una religiosidad social.....	139
2.1- El sermón: una orientación individual a través de la espiritualidad socio-emotiva.....	141
2.2.- La escuela sabática: espiritualidad socio-emotiva para llegar a la religiosidad intrínseca.....	145
3.- Actividades entre semana: la orientación individual de la religiosidad extrínseca.....	149
<b>Capítulo 5. La religiosidad adventista durante la pandemia del Covid 19: la influencia institucional en el umbral de los espacios privados.....</b>	<b>151</b>
1.- Religiosidad durante el confinamiento: un puente a los espacios íntimos.....	152
1.1.- Los cultos digitales: el umbral de la religiosidad intrínseca en una pantalla.....	155

1.2.- Prácticas institucionales en el culto: espejo entre la religiosidad extrínseca e intrínseca.....	155
1.3.- Experiencias durante los servicios digitales: un canal hacia la religiosidad intrínseca.	161
2.- La influencia institucional de la IASD en la religiosidad intrínseca de los miembros...	167
2.1.- El diezmo durante crisis: una prueba de fe.....	170
3.- La relación de los creyentes con la IASD: ¿cuánto es lo apropiado?.....	174
<b>Capítulo 6. La relación personal con Dios: cruzar el umbral más íntimo.....</b>	<b>179</b>
1.- La fe joven: hacia el desarrollo una religiosidad propia.....	181
1.1.- La lucha cotidiana: estar en medio del umbral de la creencia.....	184
2.- Las crisis de fe: cuándo la religiosidad extrínseca no es suficiente.....	188
2.1.- Confiar en Dios: la intensidad de la fe para ver milagros.....	192
3.- Personalizar a Dios.....	194
3.1.- “Él está aquí” .....	196
<b>Conclusiones.....</b>	<b>199</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>212</b>

### Índice de tablas y esquemas

Tabla 1.- Ejes analíticos, conceptos clave y dimensiones analíticas.....	60
Tabla 2.- Sujetos entrevistados.....	87
Tabla 3.- Grupos de actores y entrevistas a realizar.....	88
Esquema 1.- Estructura de la IASD con ejemplos reales.....	114
Esquema 2.- Liderazgo en una iglesia adventista local.....	116



## Introducción

El estudio de la religiosidad de los sujetos es uno de los puntos de análisis más atractivos para abordar desde la sociología de la religión. La mutación del fenómeno religioso en la era contemporánea presenta múltiples facetas para interpretarlo desde diferentes perspectivas. En este texto, presento una investigación de la religiosidad adventista desde el punto de vista de la sociología de la religión y con un método cualitativo, que explico en los primeros dos capítulos, respectivamente. El estudio de la religiosidad de los sujetos cobra especial énfasis en esta época debido a la creciente esfera de secularización que está presente en la vida de los creyentes a nivel individual.

La Iglesia Adventista del Séptimo Día (en adelante IASD) es una denominación religiosa de origen estadounidense fundada en 1844, por lo que representa una iglesia enmarcada íntegramente en el Segundo Gran Despertar religioso de los Estados Unidos. Esta iglesia es una de las tres iglesias paraprotestantes, junto con la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y los Testigos de Jehová, que han logrado una expansión global a lo largo de dos siglos y forman un espectro paraprotestante en muchas sociedades contemporáneas. La comunidad adventista, por su parte, es distintiva de otras comunidades religiosas por sus doctrinas peculiares de adoración, como la sacralización del sábado en lugar del domingo, sus hábitos de salud y la unidad que existe en los grupos, tanto a nivel comunidad local como en la identidad de una iglesia transnacional.

Según el último censo disponible del INEGI, la IASD cuenta con 791,109 miembros en México.<sup>1</sup> Dicha cifra la ubica como una de las iglesias con más presencia en nuestro país, en específico, la tercera bajo una sola denominación. Es una iglesia que crece continuamente y está

---

<sup>1</sup> INEGI. Censo de Población y vivienda 2020. México. [https://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020\\_b\\_eum\\_12\\_religion.xlsx](https://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020_b_eum_12_religion.xlsx)

transformando el espectro religioso mexicano en zonas rurales y urbanas y dicho fenómeno parece que no cambiará en un futuro cercano debido a la constante rearticulación de la población religiosa en México. La IASD, junto con las demás iglesias paraprotestantes, son consideradas como las tres grandes iglesias norteamericanas cuya influencia ha sido notoria en las últimas décadas, sobre todo en el mundo subdesarrollado. Sus visiones de expansión y de adaptación han estado influenciadas por el fenómeno de la globalización, por lo que, aunque su doctrina sea más concreta que otros grupos religiosos como evangélicos y pentecostales, se ha logrado expandir en las comunidades subdesarrolladas que suponen un suelo fértil para el crecimiento de las nuevas identidades religiosas transnacionales.

Para la presente investigación, me enfoco en la comunidad adventista del sur de la Ciudad de México, en delegación Tlalpan, en las colonias adyacentes a la carretera Picacho-Ajusco, debido a que esta ciudad representa una notable urbe que aglomera grupos de las distintas regiones del país, además de que representa una zona que tiene mayor influencia de las corrientes globales contemporáneas. La convergencia de dichos factores hace de esta comunidad un punto transversal entre las corrientes contemporáneas religiosas y seculares dentro de un mismo espacio, en el espectro de una cultura que es el objetivo de esta investigación.

La pregunta central que guía esta investigación es: ¿cómo se manifiesta la religiosidad adventista contemporánea en la Ciudad de México? La amplitud de dicha pregunta radica en la naturaleza cualitativa de la investigación. Asimismo, debido a esta naturaleza, esta investigación no empezó con una hipótesis. Sin embargo, parto de algunos conceptos previos y supuestos establecidos para el mundo religioso en general desde el mundo occidental y la sociedad mexicana, los que explico en el estado del arte. En dicho capítulo menciono el estado de la religiosidad contemporánea, según diversos autores en sociología de la religión y cómo dichas perspectivas convergen con las interpretaciones del fenómeno religioso en México.

La pertinencia de dicho apartado ayuda a sustentar el estado de la investigación sobre la religiosidad adventista en México y en el mundo. El Diccionario de religiones en América Latina de El Colegio de México, el primer diccionario de religiones en la región, explica las características de muchas religiones en nuestro país y el resto de Latinoamérica; sin embargo, cuál no fue mi sorpresa cuándo obtuve el diccionario y no encontré en él ningún artículo que hablara sobre la comunidad adventista. La omisión me sorprendió por el hecho de que el diccionario presenta múltiples artículos y estudios sobre los miembros y las doctrinas de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y de los Testigos de Jehová, las otras dos grandes iglesias paraprotestantes, pero ninguna de la IASD, a pesar de que esta comunidad tiene una mayor membresía que las otras dos iglesias y es la tercera iglesia mas grande en México (véase el capítulo tres).

En efecto, esta comunidad, al momento de esta investigación, no tiene un artículo sobre el adventismo en el primer diccionario de religiones de Latinoamérica porque, prácticamente, no hay literatura para sustentar alguno. Entre las obras que conseguí que trataran al adventismo, sólo encontré una tesis de licenciatura de César Cernadas escrita hacía 20 años en la Universidad de Buenos Aires, un par de apartados en artículos de religiosidad popular de De la Torre y un artículo breve en un Atlas de la diversidad religiosa en México, editado por Yoymi y De la Torre. Por el otro lado, hay una vasta cantidad de información sobre religiosidad adventista que proviene de universidades provenientes de la IASD, pero casi todos estos artículos abordan la religiosidad adventista a través de herramientas cuantitativas como un modelo para establecer el bienestar físico.

Por lo tanto, al momento de abordar la presente investigación, no contaba con estudios precedentes que analizaran la religiosidad adventista en México y menos de forma cualitativa. Pero ello hizo esta investigación mas interesante con cada dato y resultado que obtenía. Esta

investigación es una primera aproximación a la comunidad adventista para poder interpretar la religiosidad y las tendencias espirituales de la tercera comunidad religiosa más importante de nuestro país bajo una sola denominación. Por lo tanto, la investigación de esta comunidad puede resultar más fructífera para comprender el fenómeno religioso en nuestro país que el estudio sobre comunidades mucho más minoritarias, como la comunidad judía o la comunidad musulmana, que son importantes en su rubro, pero el espectro religioso adventista es mucho más relevante en términos de mexicanos que pertenecen a esta notable iglesia global.

La investigación está sustentada por tres ejes analíticos que explico más a detalle al final del primer capítulo: la intensidad de la fe, la orientación social-individual de la religiosidad y el nivel de institucionalización o emancipación de los sujetos. Estos tres ejes ayudan a interpretar de forma más estructurada la religiosidad adventista, además de que abordan a la mayoría de las prácticas, creencias e identidades de los sujetos. Estos ejes analíticos los construyo a partir de la literatura existente sobre el fenómeno religioso contemporáneo en México y en el mundo. La fe, la orientación interpersonal y el nivel de institucionalización ayudan a caracterizar los diferentes ámbitos de la religiosidad de los individuos.

Asimismo, otro concepto clave de esta investigación es la espiritualidad. En el estado del arte detallo mi aproximación a este fenómeno y refiero que es un ámbito íntimo o emotivo que los sujetos tienen más presente cuándo aumentan su sensibilidad. Dichos sentimientos aportaron una gran cantidad de datos para la investigación. Tanto la religiosidad como la espiritualidad son las manifestaciones principales del fenómeno religioso de los creyentes, a nivel individual y comunitario, pero abordé la espiritualidad como una parte específica de la religiosidad general (véase al capítulo 1). Cada uno de estos conceptos está dividido por la diferente naturaleza de las expresiones; en efecto, la naturaleza movible de los conceptos guía, la religiosidad y la espiritualidad, sucede a forma de intercambio: un umbral, por el que las distintas manifestaciones

de la religiosidad y la espiritualidad atraviesan. Eso es lo que constituye a los umbrales sagrados: los canales donde circulan las distintas manifestaciones de la religiosidad y la espiritualidad.

Para abordar la religiosidad adventista, así como estos umbrales, investigué a la comunidad adventista con la que ya estaba familiarizado. La comunidad adventista del distrito de Padierna se mostró en la mejor disposición de ayudarme con mi investigación, lo que agradezco encarecidamente. Nunca es fácil compartir los sentimientos íntimos de la religiosidad con alguien más, sobre todo cuando dicha persona no comparte las creencias de la comunidad. Por la disponibilidad mostrada por la comunidad y la cercanía de los lugares a los que atendía, la investigación de la comunidad adventista no sólo fue interesante, sino también muy satisfactoria.

La pandemia del Covid 19 y la declaración del confinamiento me obligó a rearticular la estrategia. Por el resto de la investigación, asistí a los cultos de forma digital e interactuaba con los miembros tanto como podía según las medidas sanitarias lo permitieran. En general, la investigación fue igualmente satisfactoria hasta que terminó. La pandemia del Covid 19 representó una coyuntura que me dio acceso a los espacios íntimos de los sujetos y momentos de alternancia religiosa cómo solo podrían proporcionármelos una pandemia global de semejantes dimensiones. De dicha investigación ajustada en la pandemia, pude abordar la religiosidad adventista en los espacios privados que estaban en comunicación a través de los medios digitales.

La religiosidad adventista se manifiesta de diferentes formas en público y en privado. Con el fin de acceder a dichos mundos subjetivos de los creyentes, realicé entrevistas a mi grupo de sujetos; no todas las presento en esta investigación, sino sólo las más relevantes que ayuden a aclarar la interpretación pertinente de la religiosidad adventista. Las conversaciones religiosas resultaron en los momentos donde, tanto yo como el entrevistado, sentíamos la mayor conexión con fenómenos religiosos, debido a que tratábamos con reverencia dichos temas.

Para poder establecer mi empatía a lo largo de mi investigación, me comporté de la forma más cristiana posible que exige la predicación adventista. Esto incluyó oraciones rutinarias, lectura de la Biblia, escuchar música cristiana de forma cotidiana, asistir a todos los cultos por un período de tiempo y abstenerme de alimentos y prácticas que me alejaran de la armonía religiosa adventista. Este estilo de vida fue más fácil en la etapa del confinamiento, debido a que tenía disponible a la mayoría de las herramientas digitales con las que contaban los creyentes adventistas. Esta reproducción del estilo de vida adventista no representó un cambio radical en mi estilo de vida cotidiano, pero el asumirlo me impulsaba a establecer una empatía mayor con mi objeto de estudio.

Los resultados de la investigación como tal fueron vastos, por lo que los ejes analíticos y los conceptos clave me ayudaron a concretar los resultados en los últimos tres capítulos de la investigación. Cada capítulo y entrevista fue una profundización mayor sobre la religiosidad adventista que parecía ser inagotable. Pero mientras avancé en mi investigación, comprendí que la religiosidad adventista no es abstracta del todo: son los fenómenos como Dios, el espíritu y la vida eterna que son etéreos y difíciles de categorizar, pero se pueden comprender y utilizar si se reducen al nivel de conceptos académicos. En esta investigación, presento dichos fenómenos como conceptos académicos, pero los abordo en las realidades intersubjetivas de la religiosidad adventista como conceptos reales, incluso que yo mismo comprendí de mejor forma cuándo participé en el estilo de vida adventista.

Uno de los puntos que me resultó contrastante en la investigación fue el peso de la institución sobre la vida de los miembros. Al inicio de la investigación, uno de mis principales objetivos fue comprender a Dios desde la perspectiva personal e independiente de los miembros (véase el capítulo primero), pero cuándo me acerqué a ellos, noté que la institución adventista es gigante en términos de su influencia directa sobre las perspectivas religiosas de los miembros. Sin embargo, una vez que lo analicé, entendí que no es para menos; la IASD es una iglesia colosal, tanto en

términos de membresía como en el lugar que asume en el trayecto terrenal de sus miembros. Se trata de una comunidad transnacional de más de un siglo de existencia y que no escatima en recursos para ofrecerles a sus miembros una experiencia religiosa significativa. Ésto fue también un obstáculo para mi investigación: la institución era enorme en el espectro religioso de los miembros, sobre todo en el primer contacto con éstos. Pero, con el tiempo y práctica, pude penetrar en los espacios íntimos del sujeto para que me pudiera revelar a su dios personalizado. No logré este objetivo con todos mis sujetos, pues fue un objetivo que me costó más de lo que había calculado.

Por supuesto, resulta extraño presentar una tesis de sociología de la religión en un marco de estudios de Ciencia Política, pero la sociología de la religión fue una disciplina con la que tuve primer contacto al empezar el programa de la Maestría en Ciencia Política y que no podía dejar de considerarla mi disciplina primordial en mis preferencias. Aún así, la metodología cualitativa, la contextualización de la comunidad, los fenómenos de poder y muchas otros conceptos y fenómenos de la investigación están presentes en relación directa con la Ciencia Política, que pude comprender como nunca creí posible en estos dos maravillosos años.

Después del estado del arte y el marco metodológico y antes de los capítulos empíricos, presento un breve contexto de la IASD y su membresía, hasta donde lo permite el estado de la investigación de dicha iglesia. En dicho capítulo presento con mayor detalle a los trabajos que estudian la comunidad adventista, incluido a los que provienen de las universidades adventistas en su respectivo rubro. Dicho capítulo es el punto de partida para comprender el contexto del desarrollo de la religiosidad adventista que abordo en la segunda mitad de la tesis.

La estructura de la tesis presenta una inmersión progresiva al interior de la religiosidad adventista hasta llegar a la creencia en Dios de forma personal. Los últimos capítulos del presente escrito están enfocados en los tres ejes analíticos que rigen la investigación, cada uno en un

capítulo. En el cuarto capítulo, presento los resultados de la observación participante presencial en la iglesia adventista de la Primavera y a lo largo de dicho capítulo me enfoco en el eje analítico de la orientación social o individual de la religiosidad adventista, debido a que la interacción presencial de los miembros entre ellos era un constante referente de la orientación religiosa de éstos; asimismo, complemento dichos resultados con otros resultados emanados de otras estrategias metodológicas, como las entrevistas a los sujetos y la documentación.

El quinto capítulo de esta investigación se enfoca en el eje analítico de la institucionalización o emancipación de los sujetos y expone los resultados obtenidos a partir de la observación participante en línea, la inmersión incógnita y las entrevistas a los sujetos. Debido a que la coyuntura de la pandemia ayudó a impulsar una relación de los sujetos con la IASD más directa, desde sus espacios íntimos, dicha dinámica ayudó a comprender el nivel de influencia que tiene la institución sobre la religiosidad de los sujetos.

El capítulo final se enfoca en el que fue mi primer objeto de estudio: el dios personal; por lo tanto, el eje analítico en el que dicho capítulo se enfoca es la intensidad de la fe y está basado casi exclusivamente en las entrevistas con los sujetos. El acceso a los espacios privados de la religiosidad de los sujetos generó una rica cantidad de información tomada de las historias de fe de los entrevistados y al abordar temas a los que los sujetos tienen un sentimiento especial de reverencia. Estos espacios sagrados constituyen la culminación de la exploración de la religiosidad adventista de esta investigación. Con el enfoque de adentramiento hacia los espacios sagrados, cada capítulo cruza un nuevo umbral de la religiosidad adventista, hasta que culmina con dicho capítulo que aborda las creencias íntimas de los sujetos entrevistados.

A lo largo de la investigación, el lector notará que la religiosidad adventista puede ser muy contrastante en ocasiones; esto se debe a que dicha religiosidad no es estática, sino dinámica, fluida e intercambiable según el contexto donde se encuentren los sujetos. La religiosidad es movable y

varía acorde a los sujetos que avanzan en su búsqueda religiosa; la mayor parte de las conclusiones que presento al final se basan en esta afirmación y establecen relaciones entre esta religiosidad movable y los contextos en los que los adventistas del séptimo día se desenvuelven. Este contexto es un mundo globalizado, cuya regla para la supervivencia es el cambio, el movimiento y la adaptación.

Por último, es importante reafirmar que esta investigación no tiene como objetivo explicar de religiosidad adventista, sino que es una aproximación a ésta, así como a la espiritualidad de dicha comunidad. Dicha aproximación, espero, ayudará a impulsar la investigación sobre esta comunidad. El sentimiento de satisfacción que encontré al interpretar un fenómeno prácticamente inexplorado en el ámbito de la sociología de la religión acompañó esta investigación en todas sus facetas. Espero que el mismo sentimiento acompañe al lector.



## Capítulo 1. Estado del arte: fundamentos de la religiosidad contemporánea

La religiosidad contemporánea es el resultado de un proceso de rearticulación religiosa que se ha centrado en la esfera individual como enfoque central de su análisis. El peso de la modernidad ha influido sobre la posición de la religión institucional y la libertad con la que el individuo cuestiona a las tradiciones religiosas. La religiosidad individual contemporánea favorece la experiencia de vivencias religiosas con una mayor libertad que antes. La pregunta central de esta investigación aterriza dicha discusión al contexto mexicano y con una iglesia en expansión global durante los últimos años: ¿cómo se manifiesta la religiosidad adventista contemporánea en la Ciudad de México?

Con el fin de ofrecer una mejor percepción de la dimensión individual de la religiosidad y su papel en la comunidad adventista, es necesario comprender cómo el fenómeno religioso alcanzó dicho enfoque. Este capítulo no tiene como propósito analizar de forma detallada cómo se ha analizado el fenómeno religioso a través del tiempo, sino presentar los sustentos teóricos que culminaron con la religiosidad individual como uno de los ejes analíticos dominantes del fenómeno religioso contemporáneo.

Aunque un análisis individual puede proporcionar información esencial para estudiar la religiosidad adventista, esta comunidad mantiene un alto nivel de institucionalización respecto a otras iglesias de semejante tamaño. Este alto nivel de institucionalización se justifica por el reducido tamaño de las congregaciones dentro de una sociedad mayoritariamente católica, así como por la expansión de liberalismo como “religión” contemporánea dominante.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Yuval Noah Harari. *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. México: Debate. 2014. 429-431. Según Harari, las religiones tradicionales, como el cristianismo, están perdiendo terreno en el mercado de creyentes debido a una creciente ola de culto al hedonismo y al “yo”. Esta idea la comparten muchos sociólogos contemporáneos, en cuyas aportaciones me apoyaré a lo largo de este capítulo. Un significativo número de fieles cristianos están en

Debido a que la religiosidad adventista de los creyentes del sur de la Ciudad de México puede tener influencias de las tendencias globales contemporáneas y de la IASD como una organización centralizada, esta investigación aborda la religiosidad adventista a través del creyente como individuo y como miembro de la comunidad adventista.<sup>3</sup> En el capítulo tres de esta investigación abordaré con mayor detalle la comunidad de la IASD, a fin de que sea el punto de partida para estudiar los capítulos empíricos.

El capítulo presente está dividido en 4 principales apartados; en primer lugar establezco algunas concepciones de religiosidad y cómo se distinguen de la religión; en segundo lugar, realizo un repaso sobre el estudio de la religión a través de la sociología desde sus estudios clásicos y la tesis de la secularización; en tercer lugar, aterrizo las perspectivas que han estudiado la religión en México a la presente investigación; por último, establezco los focos analíticos y los conceptos guía a considerar a lo largo de la disertación.

### *1.- La religiosidad: el corazón de la religión*

¿Qué es la religiosidad y cómo se distingue de la religión? Georg Simmel explica que el fenómeno religioso se divide en dos esferas: de forma y de contenido, siendo la religión la forma y la religiosidad el contenido. La religión es la estructura oficial y exterior, es decir, es el conjunto de doctrinas que componen un sistema de creencias que tiende a ser rígida con los individuos; por el otro lado, la religiosidad es un estado o un ritmo espiritual con sus propias formas trascendentales,

---

contra del crecimiento del liberalismo y lo ven como rebeldía abierta hacia los preceptos dictados por Dios. Este sentimiento de aislamiento puede favorecer la cohesión de grupos cristianos dentro de sus comunidades religiosas.

<sup>3</sup> Al final del presente capítulo presentaré con mayor detalle los ejes analíticos que guían esta investigación, entre los que se encuentra el nivel de institucionalidad los creyentes.

como dioses y doctrinas de fe, con las que el individuo puede configurar su percepción de la realidad.<sup>4</sup>

Estas dos esferas de contenido y forma se alimentan entre ellas. La religiosidad no opera independientemente de la religión, aunque puede constituirse como un fenómeno personalizado. La religiosidad puede manifestarse por medio de las prácticas oficiales de la estructura religiosa, pero también en las acciones del individuo fuera de la comunidad religiosa. Simmel declara que las imágenes religiosas influyen sobre los individuos en sus relaciones sociales y en su vida privada.

El comportamiento religioso, entendido a través de las manifestaciones religiosas, caracteriza a la religiosidad de los individuos. Furseth y Repstad argumentan que, en la práctica religiosa cristiana, existen dos formas de manifestación: de ritual y de devoción.<sup>5</sup> Las prácticas de ritual son parte de la religión como estructura, como el bautismo, la comunión, el culto sabático, la Cena del Señor, etc., (en el caso de la IASD). Las prácticas de devoción son las acciones informales que tiene el individuo en su esfera religiosa, como las oraciones privadas, la lectura de las escrituras, la meditación y las conversaciones privadas. Según las afirmaciones de Furseth y Repstad, las prácticas religiosas de ritual representan la forma de la religión mientras que las prácticas de devoción representan al contenido de ésta, es decir, la religiosidad individual.

Debido a que he estipulado que la religiosidad es la manifestación del contenido de la religión, complemento dicha categorización con la visión psicológica de Allport y Ross.<sup>6</sup> Las razones por las que uso una perspectiva psicológica en lugar de una sociológica es por sus argumentos contundentes con los que categoriza las prácticas religiosas sociales e individuales, ya

---

<sup>4</sup> Inger Furseth y Pal Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. Aldershot: Ashgate. 2006. 40.

<sup>5</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 25.

<sup>6</sup> G.W. Allport y J.M. Ross "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5 no. 4 (1967). 434.

que son los fenómenos observables a los que me atengo en esta investigación.<sup>7</sup> Según estos autores, la religiosidad existe en dos tipos: intrínseca y extrínseca. El creyente extrínsecamente motivado *usa* la religión mientras que el intrínseco *vive* su religión. Se puede interpretar que la religiosidad extrínseca es un medio para obtener un fin, mientras que la religiosidad intrínseca es un fin en sí mismo.<sup>8</sup>

Es importante aclarar que la visión psicológica de Allport y Ross se ha usado en el campo de las ciencias sociales sobre todo en el aspecto cuantitativo, al categorizar una serie de características para nivelar los resultados de las religiosidades extrínseca e intrínseca de los sujetos. Sin embargo, para esta investigación, utilizo los conceptos categorizados de forma cualitativa, a fin de interpretar las subjetividades de la comunidad adventista en la Ciudad de México, debido a que es más fácil hacer uso de dicha dicotomía para interpretar la religiosidad de esta comunidad y vincularla con las otras dicotomías de la espiritualidad que planteo mas adelante.

Para aclarar la dicotomía de la religiosidad, es pertinente proveer algunos ejemplos de la comunidad adventista. La religiosidad extrínseca es aquella en la que el individuo realiza acciones de fe con el objetivo de obtener algo a cambio. Por ejemplo, al pagar su diezmo, el creyente adventista puede esperar que Dios le amparará en su pobreza; al ir a la iglesia, espera que su familia se mantenga unida; al orar, espera recibir bendiciones a cambio. Este tipo de religiosidad, según mi perspectiva, se puede relacionar con la raíz etimológica de “sacrificio” (del latín *sacrum* y *facere*: hacer las cosas sagradas). La religiosidad extrínseca tiene más relación con las prácticas religiosas de ritual.

---

<sup>7</sup> Asimismo, es importante referir que es la visión con la que la mayoría de los estudios sobre religiosidad adventista han categorizado sus variables. Si bien no utilizo estos estudios como parte de la discusión sobre sociología de la religión debido a su carácter apologético (véase capítulo tres), retomo dichas lecturas porque son las que han usado los autores, pero los abordo con la perspectiva de miembros de la IASD, no como académicos en el campo de la sociología de la religión.

<sup>8</sup> Ulrich Beck. *El Dios personal*. Traducido por Rosa S. Carbó (Barcelona: Paidós. 2009). 11.

Por el otro lado, la religiosidad intrínseca se refiere a la acción religiosa materializada por el sentido de espiritualidad que el sujeto vive en el momento: al orar ya tiene su recompensa porque se comunica con Dios, al ir a la iglesia ya tiene su recompensa porque se siente satisfecho al cantar himnos o escuchar el sermón; al pagar su diezmo, se anima porque piensa que contribuye al reino de Dios. El desarrollo de su religiosidad tiene el fundamento de que ya vive una vida sagrada. La satisfacción espiritual es un fin en sí mismo, no se proyecta en recompensas temporales. Este tipo de religiosidad está estrechamente relacionado con las prácticas religiosas de devoción.

Para complementar este punto, puede recurrirse a Erving Goffman, quien compara las acciones sociales de los individuos con un escenario de un teatro, y éstos se pueden situar “en el escenario” o “detrás del escenario”.<sup>9</sup> Según este autor, los sujetos efectúan acciones sociales de naturaleza dramática, como si cumplieran un libreto mientras se desarrolla la obra; muestran una cara diferente cuando sienten que están “frente al escenario” que cuando sienten que están “detrás”. Esta comparación es pertinente para entender la religiosidad adventista intrínseca.

Para comprender la religiosidad adventista más que la religión adventista, la investigación se enfoca en los individuos lo más “detrás del escenario” posible. La religión como estructura supone un marco de acción para los sujetos que se ven influidos por las miradas de varios actores: los miembros de su comunidad, la gente “mundana” y los líderes que supuestamente representan a Dios; pero cuando el creyente está “detrás del escenario,” su religiosidad estaría menos constreñida por estas influencias y más enfocada a una relación personal con su dios.

Sin embargo, la religiosidad extrínseca, vinculada a las prácticas de ritual, puede contribuir significativamente al análisis de este fenómeno en los adventistas del séptimo día. En la era contemporánea, el ascenso del individualismo ha hecho que los creyentes tengan un amplio margen

---

<sup>9</sup> Erving Goffman. *Asylums*. Nueva York: Doubleday, 1961. Citado en: Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 56.

de libertad para configurar su propia realidad religiosa; sin embargo, es relevante reiterar que la IASD tiene un gran peso como institución y como marco identitario para los miembros. Antes de explicar la relación entre la institución y el individuo en la era contemporánea, es pertinente abarcar por qué existen las necesidades religiosas.

### *1.1.- ¿Por qué la gente es religiosa?*

Émile Durkheim dijo: “toda religión es una especie de técnica que permite que el hombre se enfrente al mundo con mayor confianza”.<sup>10</sup> La religión constituye un fenómeno que se puede tornar en un núcleo vital para los seres humanos que lo profesen; sin embargo, paradójicamente, estos mismos fenómenos pueden ser imperceptibles para muchas personas que tengan una inclinación intelectual más secular. Hay diversas razones por las que las personas se sienten atraídas a la religión; en una época en la que muchas sociedades se guían por preceptos seculares, es importante comprender cómo el fenómeno religioso está aún vigente en el mundo.

La religión es una parte de la cultura que ha crecido en todas las sociedades a lo largo de la historia de la humanidad. Debido a que atiende a fenómenos que se considerarían invisibles, como espíritus, vida allende de la muerte, atributos divinos a maestros religiosos y la noción de lo sagrado, es importante comprender cómo esta percepción llega a afianzarse en las comunidades de creyentes. Para responder a la pregunta hay que pensar en cuatro teorías principales en la sociología

---

<sup>10</sup> Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. (México: Fondo de Cultura Económica. 2012.) 243.

de la religión: teoría de la privación, teoría de la socialización, teoría de la elección racional y teoría de la búsqueda de significado y pertenencia.<sup>11</sup>

Estas teorías se enfocan en algunos aspectos específicos que sustentan la existencia y desarrollo del fenómeno religioso y cada una se fundamenta en los objetos de estudio de distintas escuelas de investigadores que han cambiado y actualizado sus interpretaciones a lo largo del tiempo. Sin embargo, es importante aclarar que todas estas teorías ofrecen una contribución significativa a la comprensión del fenómeno religioso según las distintas esferas a las que atañen; cada teoría es producto de su contexto y pueden aplicarse a un gran número de situaciones.

La teoría de la privación es una de las primeras teorías que pretende explicar por qué los seres humanos se sienten atraídos hacia la religión y ofrecen su fidelidad hacia entes invisibles como dioses y espíritus. Su premisa fundamental consiste en que los seres humanos desarrollan un compromiso religioso debido a los obstáculos y desafíos que enfrentan en la vida y que sienten que requieren ayuda divina para sobrellevarlos o para obtener una recompensa por sus sufrimientos en un destino que va más allá de la muerte. Estos desafíos pueden ser económicos, sociales, emocionales y psicológicos.

Esta teoría tiene relación con los escritos de Max Weber. Este autor analiza el papel de la religión como medio de justificación de los males del mundo, así como catalizador de las promesas que se extienden después de la muerte. Asimismo, el sociólogo alemán explica la disposición de las sociedades con escasos recursos para aceptar ideas que justifiquen un estado de vulnerabilidad:

En general, los oprimidos, o por lo menos los que se veían acosados por la miseria, tenían necesidad de un redentor y un profeta; los privilegiados, los propietarios, las clases dirigentes, no

---

<sup>11</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 111. El siguiente subapartado gira en torno a esta clasificación que proponen Furseth y Repstad; para un estudio detallado de estas teorías, véase el capítulo 7 de la obra consultada.

experimentaban esta necesidad. Por esto, lo común ha sido que una religión salvadora y anunciada proféticamente encontrara su lugar habitual en las clases menos privilegiadas de la sociedad.<sup>12</sup>

La religión, según Weber, actúa como un legitimador del orden social y las imperfecciones del mundo al ofrecer una visión de éste redimido en el futuro. Además de él, muchos autores clásicos en sociología de la religión afirman que ésta es un medio para mantener el orden social y, al mismo tiempo, satisfacer el sentido de desorientación que tienen los sujetos menos privilegiados de la sociedad.<sup>13</sup>

Esta teoría de la privación no está exenta de críticas; Furseth y Repstad argumentan que la religión es un fenómeno multifacético y que no se le puede entender únicamente como una respuesta defensiva de los individuos cuando afrontan los desafíos de la vida. Algunos creyentes, dicen los autores, se encuentran entre las clases privilegiadas de la sociedad y la religión funciona como un balance en su vida, pero no la usan para justificar un estado de vulnerabilidad.<sup>14</sup> Estos autores afirman que la teoría de la privación puede ser útil para comprender momentos de reavivamiento que demandan un cambio social o individual, pero no puede explicar todo el fenómeno religioso.

La teoría de la socialización interpreta al fenómeno religioso como un componente de una cultura específica cuya reproducción y desarrollo funciona de manera análoga a la transmisión de las tradiciones y valores. Esta teoría está relacionada con el estructural-funcionalismo de Talcott Parsons: cada persona en una comunidad religiosa tiene un rol y emula comportamientos sociales;

---

<sup>12</sup> Max Weber. *Sociología de la religión*. Traducción: Ariel Navarro (México: Ediciones Coyoacán. 2004). 15.

<sup>13</sup> Émile Durkheim “Review ‘Guyau-L’irreligion de l’avenir, étude de sociologie’”. En: W.S.F. Pickering. *Durkheim on religion*. (Londres: Routledge. 1975) 30-31, 47-48.

<sup>14</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 114.

las jerarquías religiosas, asimismo, establecen un sistema de recompensas al fomentar la disciplina dentro de la comunidad y al establecer marcos generales de pensamiento para los creyentes.<sup>15</sup>

Esta teoría es muy útil para comprender el comportamiento de sociedades como tal; sin embargo, no es la más pertinente para analizar la religiosidad individual en espacios urbanos, donde las tendencias individualistas son más palpables. Más adelante en este capítulo explicaré cómo la teoría de la socialización sitúa la libertad individual entre dos fenómenos: las directrices de la institución y los impulsos individuales. Para el estudio correspondiente, funciona mejor como un punto de contraste para comprender por qué los adventistas viven como lo hacen, o como dictan sus creencias, entre la sociedad no adventista a la que igualmente pertenecen.

La teoría de la elección racional en las sociedades religiosas se enfoca en interpretar el comportamiento individual. Inspirada por teorías económicas, los individuos adoptarían una racionalidad en la que calculan beneficios de realizar ciertas acciones que puedan tener recompensas en el marco del pensamiento religioso. Una persona ocupa de su tiempo en ir a la iglesia y prestar atención al sermón porque asume que le ayudará a llegar a la vida eterna o, por lo menos, tener una actividad que fomente la unidad en su familia. Esta teoría está en armonía con la explicación de la religiosidad extrínseca e intrínseca, explicada en la sección anterior. La religiosidad extrínseca supone que el actor está orientado hacia el exterior y busca beneficios temporales o eternos, como la vida eterna, una conciencia tranquila, una familia estable o la aprobación de la comunidad.

Por otro lado, los sujetos no siempre actúan como calculadores de costos y beneficios; una de las críticas más comunes a esta teoría es que los sujetos no buscan maximizar su ganancia sino satisfacer sus necesidades. A pesar de las críticas que tiene esta teoría, la elección racional cuenta

---

<sup>15</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 116.

con una presencia significativa en la academia contemporánea debido a que el mercado religioso es más plural y variado que nunca. Los mercados de experiencias, reducción del riesgo, comunidades amistosas o equilibrio en la vida, suponen una rica variedad de opciones con las que el individuo cuenta a fin de que elija la religión que le ofrezca más a menor costo.<sup>16</sup> Esta teoría, según los especialistas, es la más pertinente para comprender y analizar la religiosidad individual. Para la presente investigación, esta teoría es pertinente para interpretar los comportamientos religiosos de los individuos cuando éstos manifiestan una tendencia que se orienta tanto al pensamiento crítico como a la satisfacción espiritual, es decir, cuando buscan un equilibrio religioso-práctico en su vida.

Por último, la teoría de significado y pertenencia también tiene vigencia en el mundo contemporáneo. Esta teoría supone que el actor, más que un ente racional, es un ente orientado a lograr metas y buscar un sentido de realización en algún punto de su vida. Esta teoría está relacionada a la teoría de la privación, salvo que propone a los sujetos como buscadores de objetivos que cumplan las metas y no únicamente cubran necesidades básicas. La religión, durante gran parte de su historia, ha fungido como un marco de orden y significado para comunidades enteras. Debido a que la sociedad globalizada vincula a la religión como un aspecto mayoritariamente personal, los marcos de significado que ofrecen las distintas religiones sirven para que determinados individuos usen la religión para cumplir sus fines personales.

La teoría de significado y pertenencia asume que los seres humanos no encuentran satisfacción en el mundo contemporáneo. Esta característica no es nueva; muchos seres humanos a lo largo de la historia no han experimentado un sentido de plenitud de su existencia, pero la diferencia en la era contemporánea es que la imagen de la plenitud es un bien de mercado que, si

---

<sup>16</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 118.

no se puede obtener por medios económicos, se puede sentir por medios religiosos.<sup>17</sup> El mercado de experiencias ofrece a los seres humanos sentimientos de realización a cambio de inversiones en productos intangibles, como viajes, información, despreocupación, reducción del estrés etc. La religión puede ofrecer a los individuos todos estos incentivos de satisfacción y, usualmente, por un precio accesible para un sector más variado de la sociedad.

Estas cuatro teorías que pretenden explicar el fenómeno religioso son importantes en sus esferas. Es importante no adoptar una única visión para analizar las religiosidades de los adventistas del séptimo día en la Ciudad de México; a lo largo de esta investigación, me apoyaré de distintas partes de estas teorías para interpretar la religiosidad adventista. Sin embargo, debido al creciente enfoque que estas teorías le otorgan al individuo, es importante remarcar que dicho enfoque es el resultado de la transición del estudio de la religión influida por la secularización.

La tesis de la secularización estudia un fenómeno que ha sido central para el estudio de la religión en la era moderna: el descenso de la importancia de la religión, desde su esfera institucional, en su función de darle estabilidad a las estructuras sociales. En el siguiente apartado ofreceré un recuento de los principales postulados a lo largo del desarrollo de la tesis de la secularización. En un principio, esta tesis propuso que la modernidad haría obsoleta a la religión, pero, al final de este apartado, es viable afirmar que la secularización no sólo no desapareció a la religión, sino que la fortaleció al desregularla de los dogmas y las estructuras religiosas rígidas. Desde esta perspectiva, la secularización despojó a la religión del peso institucional e impulsó la independencia de la religiosidad, el corazón de la religión.

## *2.- De la composición religiosa a la religiosidad individualizada*

---

<sup>17</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 90.

Puede decirse que la religión es un fenómeno general y espontáneo en las comunidades humanas. El mitólogo Joseph Campbell declara que la religión y los mitos “no son manufacturados, no se les puede ordenar, inventar o suprimir permanentemente. Son producciones espontáneas de la psique...”<sup>18</sup> Émile Durkheim aseveró que las personas no inventaron a los dioses, sino que “se sintieron atraídas hacia ellos por sentimientos sociales”.<sup>19</sup> Estos sentimientos se dirigían hacia fenómenos observables en la naturaleza, los sueños y los ciclos de la vida, pero más tarde pasaron a necesitar representación en el imaginario colectivo de la sociedad.

La representación de los dioses es una forma de establecer una comunidad con un sentido de identidad y pertenencia cuyos atributos son especiales o “sagrados”. Dicho sentido de identidad moldea las percepciones de la realidad de los miembros y conforma un código de símbolos sagrados del que nace una cultura religiosa. Estos símbolos representan un espacio sagrado, reservado del mundo profano. Según Durkheim, la dicotomía de lo sagrado-profano es el fundamento de cualquier religión.

Asimismo, las concepciones religiosas que ayudan a configurar la identidad de una comunidad caracterizan la religión como un fenómeno social. El papel identitario, impulsado en parte por las ideas religiosas, ha jugado un rol decisivo en las comunidades para la conformación de estados nación y para impulsar fenómenos sociales y políticos.<sup>20</sup> Los templos, los dioses y los sacerdotes son entes investidos de un carácter sagrado que mantienen el derecho de autoridad sobre

---

<sup>18</sup> Joseph Campbell. *The hero with a thousand faces*. (Novato: New World Library. 2008) 1-2. [Traducción libre]

<sup>19</sup> Durkheim: “Review ‘Guyau...’” 35.

<sup>20</sup> Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. 263-264. Uno de los ejemplos que utiliza Durkheim es la formación de las cruzadas que justificaron grandes matanzas para realizar un designio político-religioso. Para ejemplos de acciones sociales y políticas bajo la influencia de perspectivas religiosas, véase: Sam Harris. *The end of faith: terror and the future of reason*. (Nueva York: Norton. 2004) 36-38.

una comunidad: son los guardianes de la identidad colectiva.<sup>21</sup> En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim interpreta a Dios como un arquetipo de la sociedad: las fuerzas religiosas jamás podrían ejercer su coerción sobre el individuo si no se fusionaran con las normas de una comunidad que obedecen a una identidad concreta.

Max Weber explicó cómo los dioses de cada sociedad tienen un deber retroactivo con los miembros de la comunidad que le adora. La relación creyente-dios se basa en la concepción del primero sobre el segundo y está medida racionalmente por el creyente. Mientras el creyente sienta que satisface las exigencias de su dios, espera que éste le recompense con las bendiciones que le corresponde otorgar, como la obtención de bienes materiales, de salud y prosperidad social; así como la salvación eterna después de la muerte.<sup>22</sup> Esta relación entre los creyentes y los dioses es la base de la interpretación weberiana de la religión como forma de legitimación.

Una parte importante de esta interpretación es la representación de la deidad en la sociedad a través de una persona o un grupo de personas: los sacerdotes. Para la obtención de estos bienes, el sujeto podía pedirlos de manera grupal o individual a estos agentes que actúan como enclaves de la esfera divina.<sup>23</sup> Los dioses gozaban de representación humana por medio de estos agentes especializados que tenían acceso directo al espacio sagrado y actuaban como intermediarios entre los creyentes y la deidad. La investidura divina de los sacerdotes, otorgada por la sociedad, ayudó a desarrollar un carácter de reverencia hacia las figuras de autoridad, que vinculó el orden social hacia la gestión de autoridades sociales (y más tarde políticas), que tenían la encomienda especial

---

<sup>21</sup> Esto es verdad para las comunidades religiosas y civiles. La “religión civil” supone que la sociedad debe mostrar reverencia hacia los autores de la estructura política en la que se ubica una sociedad. Por ejemplo, el monumento a Abraham Lincoln es bien llamado un “templo” en el que posa una estatua majestuosa del “preservador de la nación” con la postura de un dios griego.

<sup>22</sup> Weber. *Sociología de la religión*. 13.

<sup>23</sup> Weber. *Sociología de la religión*. 13-15.

de liderar a la sociedad. Esta idea se relaciona con los fundamentos del pensamiento weberiano de la religión como fuente de legitimación.

Sin embargo, la dimensión política del fenómeno religioso no podría continuar con su carácter imperativo en tanto que el espectro de la modernidad se cernía sobre las sociedades. Las sociedades modernas se caracterizan por una separación de esferas del mundo religioso y el mundo empírico comprobable a través de la ciencia y la razón. A este fenómeno, los autores clásicos de sociología de la religión lo llamaron “secularización”. Esta tesis fue interpretada y estudiada por los padres de la sociología de la religión y dio pie a varias líneas de investigación sobre las cuales, los investigadores en el campo continúan edificando.<sup>24</sup>

### 2.1.- *Secularización y rearticulación religiosa*

El mundo religioso contemporáneo no se puede entender sin la secularización. En primer lugar, es importante señalar que la secularización no es un proceso homogéneo y absoluto; su aplicación varía de acuerdo con las dinámicas espaciotemporales, lo que lleva a la conclusión de que no existe uno, sino muchos procesos de secularización en diversas regiones del mundo.<sup>25</sup>

Algunos de los padres de la sociología de la religión, como Weber, Marx y Durkheim, propusieron sus visiones sobre el proceso de la secularización que se cernía sobre las sociedades de su época y propusieron distintas interpretaciones sobre su desarrollo. Ellos concordaban que la religión estaba en conflicto con las fuerzas de la ciencia y la razón y que éstas terminarían por

---

<sup>24</sup> I.M. Lewis dijo que, salvo algunas áreas especializadas, la sociología de la religión yacía en gran parte dónde la dejaron Weber y Durkheim. (Pickering. *Durkheim on religion*. 4.)

<sup>25</sup> Verónica Roldán, y Rolando Pérez. “El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa” *Sociologías* 22. No. 53 (enero-abril 2020) 25. Y Beck: *El dios personal...* 47. La idea de una modernidad y una secularización múltiples le da validez al estudio de la comunidad adventista en la Ciudad de México como un sujeto poco estudiado, pero que puede reinterpretar las corrientes nacionales o globales de la religiosidad contemporánea.

sustituir a la religión como motor social de acción y proveedora de sentido al mundo. La concepción de que, en algún punto de la evolución humana, la religión sería obsoleta o moriría por causas naturales, ha generado especulación en la comunidad académica que se han esforzado por interpretar al “hombre moderno” como contraposición del “hombre primitivo”.

Uno de los primeros investigadores en abordar el fenómeno secularizador fue Karl Marx, quién interpretó cómo la transición de los intereses sociales de ciertas comunidades religiosas se había transformado en una maquinación de ganancias económicas. Esto impulsó al filósofo alemán a aseverar su crítica a la religión como una fuente de “dicha ilusoria” para el pueblo, y al “valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad”.<sup>26</sup> Para Marx, los efectos de la religión se manifestaban en un esquema de dominación de la que el ser humano se liberaría con una emancipación política y religiosa: el “hombre moderno” no tendría necesidad de misterios ni de creencias, porque gozaría de un aparente estado de plenitud de mente.<sup>27</sup>

La visión de Émile Durkheim es mas pertinente para abordar el fenómeno de la religiosidad contemporánea. Él creía que las ideas científicas reemplazarían gradualmente a las religiosas, pero negó que la sociedad atravesaría un estado de una secularización completa. Entre sus conclusiones, Durkheim mencionó que, en las sociedades modernas, surgirían nuevos rituales y creencias que asumirían el rol de integración que fungen en las sociedades tradicionales, al fomentar los valores modernos como la libertad, la igualdad y la cooperación social.<sup>28</sup>

Sin embargo, según el sociólogo francés, el fenómeno religioso yacía inscrito en los orígenes de la vida en sociedades humanas, por lo que éste forma parte de su naturaleza y no puede

---

<sup>26</sup> Karl Marx. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. [en línea] La caja de Herramientas. <https://indigenasdelperu.files.wordpress.com/2015/09/critica-de-la-filosofia-del-derecho-de-hegel.pdf>. 1. Consultado el 1 de octubre de 2020.

<sup>27</sup> Karl Marx. *La cuestión judía*. (Buenos Aires: Nuestra América. 2005). 18-19

<sup>28</sup> Durkheim. *Las formas elementales...* 475-476. Y William Mauricio Beltrán Cely. “La sociología de la religión: una revisión del estado del arte”. En *Creer y poder hoy: memorias cátedra Manuel Ancizar*. Eds. Clemencia Tejeiro, Fabián Sanabria Sanabria y William Beltrán. 75-94. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2007.) 86.

deslindarse de él del todo. La visión durkhemiana apuntaba que la religión es un fenómeno inherente en el subconsciente humano y un fuerte cemento en la articulación social. Por lo tanto, aunque en la modernidad surjan fuerzas que demeriten a la religión como institución, no pueden eliminar las nociones religiosas por completo de la conciencia de una sociedad.

La crítica de Durkheim no se enfocaba en la muerte de la religión sino en la inutilización de los dogmas.<sup>29</sup> Como la sociedad moderna no se inclina a aceptar nociones sin una evidencia empírica, el desuso de los dogmas le daría a la religión una nueva dinámica más enfocada en el desarrollo religioso privado.

Esta visión proponía un intercambio entre la formación de instituciones sociales y los fenómenos religiosos, cuya funcionalidad queda mejor representada en las teorías de Max Weber. El científico alemán explicó que, bajo el espectro de las ideas calvinistas, se desarrolló en el territorio de los Estados Unidos un orden social dominado por los valores del capitalismo.<sup>30</sup> La relación entre los valores del trabajo cooperativo, la ética laboral, las ganancias meritorias, la resistencia al dominio religioso opresivo y la libertad de conciencia son algunos de los postulados matizados del protestantismo que tuvieron un papel significativo en el génesis de la cultura norteamericana.

Sobre esta supuesta relación entre los valores religiosos y el desarrollo ético del capitalismo en Estados Unidos, Francisco Gil Villegas argumenta que Weber no pretendía establecer una relación causal directa entre el calvinismo y el capitalismo, sino que el *espíritu* del capitalismo se

---

<sup>29</sup> Los dogmas poseen un carácter sagrado distintivo que los envuelve en la perspectiva religiosa y se sostienen a sí mismos sin necesidad de proveer una explicación razonable o cualquier explicación en general.

<sup>30</sup> Max Weber. *La ética protesante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Francisco Gil Villegas. (México: Fondo de Cultura Económica. 2019.) 85-86.

podía comprender mejor por medio de los postulados de la ética protestante respecto al trabajo, la creencia de la predestinación y los valores comunitarios.<sup>31</sup>

Asimismo, Weber explicó que las ideas secularizadas gradualmente reemplazarían a las religiosas para otorgarle significado al mundo. En la visión de Weber, las ideas religiosas darían pie a ideas racionales y científicas que interpretarían al mundo de una forma empírica y comprobable, formato que inició con ideas religiosas pero que, eventualmente, se desarrollaría de forma autónoma. A esta transición, el filósofo alemán la llamó el “desencantamiento del mundo”.<sup>32</sup>

Según estos autores, las alteraciones en el fenómeno religioso han estado supeditadas a las tendencias de la sociedad contemporánea que avanza a un estado secular. La religión, tanto los líderes como los miembros, han desarrollado un sentido de adaptación ante el avance de la secularización en la esfera privada, con el fin de que la religión conserve su relevancia. En la dimensión práctica contemporánea de esta aseveración, Sam Harris distingue que “la moderación [religiosa]... no es una señal de que la fe haya evolucionado; sino, en realidad, el resultado de muchos golpes de martillo de la modernidad a los que ha estado expuesto ciertos principios de la fe a la duda”.<sup>33</sup>

La secularización trajo consigo la duda colectiva de los fenómeno religiosos, lo que, irónicamente, también trajo el ascenso de la fe como un medio para creer en lo extraordinario en un mundo en proceso de “desencantamiento”. La fe individual ascendió al tiempo que los dogmas descendían. Esto se debe a que la “verdadera fe” se puede manifestar en épocas convulsas que amenazan la vigencia de las percepciones religiosas dominantes.

---

<sup>31</sup> Gil Villegas. “Introducción del editor” en: Weber. *La ética protestante...* 13.

<sup>32</sup> En esta investigación, no retomo de forma significativa la obra de Weber, así como los otros autores canónicos en sociología de la religión. Su uso aquí es para fundamentar las visiones posteriores que presento a continuación.

<sup>33</sup> Harris. *The end of faith* [Traducción libre].19.

Con la amplia difusión de la secularización, las religiones buscan rearticularse dentro de su dinámica para mantener su fortaleza. Carlos Mora Duro interpretó el fenómeno de la secularización como una tendencia de desestructuración de la religión. Su percepción, centrada en las estadísticas que diagnostican un descenso en el compromiso religioso en Latinoamérica, apunta a que la secularización:

más que una evicción de la religión y la religiosidad, describe una tendencia de separación de esferas, así como de reorganización constante de las representaciones y prácticas religiosas en los individuos; además, se remarca que los procesos de modernización y globalización tienen un impacto variado y múltiple sobre la gran mayoría de religiones en el mundo.<sup>34</sup>

Por lo tanto, la secularización es un proceso que descentraliza la religión y la obliga adoptar un estado multifacético ante la realidad global. Esta dinámica le concede al individuo un gran poder de acción para relacionarse con Dios, en cierta forma, sin los intermediarios de la religión institucionalizada.

La adaptabilidad de las religiones al fenómeno secularizador modificó la concepción de una secularización como desregulador institucional de la religión, en tanto que ésta pudiera articularse a ella.<sup>35</sup> Desde la transformación industrial, los estudios pasaron de proponer un mundo en el que la secularización mataría a la religión, en uno en el que la desreguló institucionalmente. Por lo tanto, la tesis de la secularización contribuyó a la transición del núcleo del fenómeno religioso: del seno social al individuo. De esta forma, una parte de las perspectivas sociológicas de finales del

---

<sup>34</sup> Carlos Nazario Mora Duro. *Creer sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI*. (Tesis de doctorado. El Colegio de México. 2017) 17.

<sup>35</sup> Eduardo Vilchis. *El ciudadano, el feligrés y el creyente: la participación política de los católicos*. (Tesis de maestría. El Colegio de México. 2019) 49.

siglo XIX y la primera mitad del siglo XX apuntaron a la individualización religiosa como centro del análisis en sociología de la religión.

## 2.2.- *La individualización de la religión*

Para explicar cómo la religión había sido afectada por la secularización sin que desapareciera por completo, la tesis de la secularización fue reinterpretada desde el enfoque de la individualización de la religión en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, esto no significaba la religión se encontraba en completa armonía con las sociedades modernas cuyos crecientes esquemas de secularización amenazaban el dominio de las iglesias. Thomas Luckmann declaró que las iglesias actuaban como “islas” en medio de un mar de secularización. De modo que, con el fin de comprender el fenómeno religioso fuera de la religión institucional, era necesario que la sociología de la religión se enfocase en ésta desde el nivel individual.

Según Luckmann, la raíz del fenómeno religioso se encontraba en los individuos. Éstos desarrollan sus propios valores y esquemas sagrados, que pueden ser influidos en distinto grado por las instituciones religiosas. El individuo tiene el derecho de interpretar las ideas religiosas e interiorizarlas a fin de integrarlas como parte de su perspectiva global.<sup>36</sup> Para Luckmann, en esto consiste la religión invisible: aquella que el individuo poseía de forma independiente a su iglesia de adscripción.

El primer análisis que Luckmann realizó con Peter L. Berger se enfocó en la interiorización no sólo de la religión, sino de la realidad como un todo. Estos autores argumentaron que la realidad

---

<sup>36</sup> Thomas Luckmann. *La religión invisible*. Traducido por Miguel Bermejo. (Salamanca: Sígueme. 1973) 34.

es una relación dialéctica en la que el individuo participa tan pronto entra en la edad de socializar.<sup>37</sup>

La libertad con la que cuenta el sujeto consiste en que puede entender su realidad como un espacio que tiene un significado particular para sí mismo; de esta manera, la acepta a fin de que sepa cómo actuar en ella. En otras palabras, el individuo dialoga con su realidad objetiva y decide qué aceptar, cómo aceptarlo y hasta qué punto hacerlo, hasta que configura una realidad subjetiva con un grado variable de armonía con la realidad objetiva.

La realidad subjetiva del individuo conlleva el que éste pueda atribuirle significado religioso a su mundo exterior. Este poder puede designarse como “divinización del entorno,” que es la facultad de investirle de carácter sagrado a lugares, momentos y personas que tengan significado personal. Esta premisa tiene estrecha relación con la tesis durkhemiana original: la marca distintiva de toda religión es su identificación de esferas entre lo sagrado y lo profano. De esta forma, la realidad subjetiva del individuo se encuentra jerarquizada por el poder con el que éste le otorga significado. El individuo se transforma en religión propia.

La tesis de la interiorización de la realidad afirma que el individuo deconstruye su realidad y luego actúa con dicha noción que él o ella se ha traducido a sí mismo. Esta operación conllevó a que los individuos pudieran operar sus nociones religiosas como un ejercicio en conjunto, con el fin de establecer sus creencias religiosas como respuesta a un mundo que perdía significado. Por lo tanto, esta creciente libertad individual, otorgada por la secularización, también le provee a los individuos el poder para “reencantar” al mundo.

Con estas declaraciones, la tesis de la secularización fue reformulada a tal grado de discordar en gran parte con sus autores originales. Berger explicó que la tesis marxista de la secularización era falsa: las ideas religiosas no sólo no habían muerto, sino que el mundo en general seguía siendo

---

<sup>37</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Trad. Silvia Zuleta. (Buenos Aires: Amorrortu. 1968) 164-165.

“furiosamente religioso”.<sup>38</sup> Para Berger, la religión tenía más fuerza que nunca porque se había refugiado en el ente más impenetrable de la sociedad humana: la consciencia individual.

El individuo puede hacer un ejercicio consciente para resistir las ideas seculares; sin embargo, como se ha referido, las instituciones religiosas acoplaron el fenómeno de la secularización para fortalecerse y fomentar creencias múltiples y plurales en las que los individuos revitalizarían su fenómeno religioso interior. Esta rearticulación de la religión hacia la individualización es un proceso continuo; la institución religiosa puede ejercer mecanismos que le ayuden a interiorizar el significado religioso dentro del individuo, aunque éste también tenga un grado de libertad sobre la influencia eclesiástica.

Por otro lado, el desarrollo de las libertades civiles en la segunda mitad del siglo XX favoreció una percepción de pérdida de valores en los sectores conservadores de la sociedad, que interpretó el desarrollo de un “síntoma de una crisis de sentido” que se gravaba sobre el mundo.<sup>39</sup> La percepción de la crisis de sentido obligó a las iglesias a desarrollar doctrinas menos dogmáticas a fin de que los individuos pudieran gozar de libertad a fin de librar sus propias batallas espirituales. A la luz de estos estudios, es viable afirmar que la estrategia del “reencantamiento del mundo” es una medida defensiva consciente ante el “desencantamiento del mundo”.<sup>40</sup>

### 2.3.- Religiosidad en el mundo contemporáneo: el ascenso de las espiritualidades

---

<sup>38</sup> Citado en: Beltrán: *La sociología de la religión...* 88.

<sup>39</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Trad. Centro de Estudios Públicos. (Barcelona: Paidós. 1997) 96.

<sup>40</sup> Esta postulación del “reencantamiento del mundo” es propia, aunque influida por las ideas explicadas de Berger y Luckmann.

Debido a la incertidumbre que genera la era contemporánea, los sujetos buscarían establecer un sentido de estabilidad a través de creencias religiosas novedosas, lo que produce el desarrollo en su esfera espiritual. La religión desinstitucionalizada produjo un doble efecto en las respuestas de la sociedad: por un lado, la “evaporación de la religión hacia arriba,”<sup>41</sup> es decir, un proceso en el que la religión puede santificarse como una esfera propia dentro del individuo; por el otro lado, un esfuerzo consciente de resistencia para recuperar los postulados originales dentro de la institución religiosa, llamado un movimiento fundamentalista.<sup>42</sup> Ambos movimientos son impulsados por una necesidad aprehensiva de los creyentes de recuperar el sentido perdido del mundo dentro de su propia religión.

Danièle Hervieu-Léger interpreta el ascenso de la religión individualista como una adscripción al fenómeno homónimo global.<sup>43</sup> Ante el desarrollo de la pluralización de la oferta religiosa, o mercado simbólico de los bienes de salvación, Hervieu-Léger interpretó el individualismo religioso como un proceso en el que la religión se ofrecía a la población de forma análoga al libre mercado, en el que se adaptaba a las exigencias de la sociedad consumista.<sup>44</sup> Según esta autora, una parte significativa del individualismo religioso surge debido a la pluralización de las ofertas según el modelo capitalista.

Por lo tanto, es viable afirmar que el individuo, ante la convergencia de libertades civiles ampliadas y una larga oferta religiosa, tiene la libertad para elegir la religión que le satisfaga sus necesidades espirituales, o bien abstenerse de pertenecer a una iglesia y establecer una relación personal con su dios.

---

<sup>41</sup> Berger y Luckmann. *Modernidad, pluralismo...* 91.

<sup>42</sup> Berger y Luckmann: *Modernidad, pluralismo...* 111-112.

<sup>43</sup> Danièle Hervieu-Léger. “Individualism, the validation of faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”. En: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. Richard K. Fenn. 161-175. Traducido por Michael Davis. (Londres: Blackwell Publishing, 2003) 164.

<sup>44</sup> Mora: *Creer sin iglesia...* 94.

La amplitud de opciones religiosas con las que cuenta el individuo, según Hervieu-Léger, pueden dotar a éste de una religión personalizada. En esto consiste la religiosidad contemporánea, vinculada a los procesos de emancipación espiritual: otorgar a los individuos la facultad de vivir una religiosidad propia, aún entre otros feligreses de su misma religión. La religiosidad propia del creyente surge a partir de las libertades de las que es consciente, así como del avance de la secularización, el individualismo y la larga oferta religiosa del mundo contemporáneo.

Ya que Hervieu-Léger explica que el individualismo contemporáneo es inseparable del individualismo religioso, es relevante abordar algunos de estos estudios a la investigación presente. Zygmunt Bauman ha reiterado que vivimos en una era en que la red de los vínculos humanos es cada vez más frágil y que el individualismo contemporáneo se sustenta en la desconfianza general hacia las instituciones tradicionales.<sup>45</sup> El sociólogo polaco refiere con esta declaración que la sociedad pierde su poder de cohesión y que retrocede en su función existencial respecto al ser humano, en tanto que el individualismo le gana terreno. La era contemporánea, según Bauman, se caracteriza por individuos vulnerables ante un mundo desigual, inseguro e inestable.

Según Harmut Rosa, el sentimiento generalizado de vulnerabilidad se cierne sobre los individuos que habitan en zonas donde existe una mayor influencia social globalizadora, en las que se acumulan un conjunto de expectativas frustradas ante la visión de vida impotente y una muerte inevitable.<sup>46</sup> Estas aseveraciones del mundo contemporáneo están relacionadas con la interpretación del origen del fenómeno religioso, en el que un sentido de desorientación resulta de la multitud de normas existentes en la sociedad.<sup>47</sup> La inexistencia de normas absolutas hacen que

---

<sup>45</sup> Ricardo De Querol. "Epidemia de desafección". *El País*. 9 de octubre de 2015. [https://elpais.com/cultura/2015/10/09/babelia/1444387689\\_125047.html](https://elpais.com/cultura/2015/10/09/babelia/1444387689_125047.html)

<sup>46</sup> Harmut Rosa, Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen. *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz Editores, 2016. Acceso: octubre 1, 2020. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvndv5zf>. 47-48.

<sup>47</sup> El estudio de esta experiencia en un mundo desorganizado no es nuevo y fue interpretada en primer lugar por Émile Durkheim como anomia. La anomia refiere que, en una multitud de realidades nómicas sin una conciencia

el individuo se acerque a la esfera religiosa con el fin de establecer una relación jerárquica en su percepción de la realidad.

Ante estas inclemencias de la modernidad, Ulrich Beck ha identificado una tendencia global, sobre todo en Estados Unidos y Europa, en el que los individuos se dirigen a su propio dios como medio de consolación en el mundo anómico en el que viven: el dios personal. El sociólogo alemán refiere que se trata de una entidad que ellos mismos construyen y al que pueden acudir en todo momento; lo llaman “dios” para simplificarlo,<sup>48</sup> aunque en realidad se trate de una conciencia que opera como un “pequeño infinito”.<sup>49</sup>

De ahí que la religión institucional en el mundo occidentalizado,<sup>50</sup> según Beck, ya no tiene una influencia significativa en la toma de decisiones de los individuos, sino cede su lugar la manifestación subjetiva de la religión: la fe.<sup>51</sup> La fe impulsa a los individuos a apropiarse de su dios personal, por el que manifiestan su fe por medio de un cúmulo de prácticas de su religiosidad. Por ello que, según la visión de Beck, la fe tiene más poder en determinar la religiosidad de los individuos que la religión institucional.

La religiosidad, por lo tanto, manifiesta la intensidad de la fe de los individuos, así como su fidelidad a las doctrinas de su iglesia de adscripción, pero su compromiso religioso será más significativo si actúan con autonomía acorde a su propia convicción religiosa. Con estas razones,

---

propia, el individuo puede sentirse desamparado e inseguro sobre su futuro y aún su presente. El estado anómico de la sociedad puede a veces volverse insoportable e impulsar al individuo a querer escapar de ella a toda costa, como vía el suicidio; acción que Durkheim como “suicidio anómico” o “suicidio egoísta”. (Durkheim: “Review ‘Guyau-...’” 30, 47-48).

<sup>48</sup> Beck: *El dios personal...* 13.

<sup>49</sup> Beck: *El dios personal...* 20.

<sup>50</sup> Por mundo occidental, Beck refiere claramente a Estados Unidos y Europa occidental, pero también añade que hay muchos países que pasan por un proceso semejante, pero enfatiza que, así como hay múltiples secularizaciones, hay múltiples procesos de “personalización de dios” que ocurren en la era contemporánea.

<sup>51</sup> Beck: *El dios personal...* 89.

la aseveración de Beck explica la dinámica religiosa contemporánea: “entre menor religión, más religiosidad”.

Hasta este apartado, he explicado la alteración del fenómeno religiosos de un dios omnipotente a un dios personal, según las alteraciones sociopolíticas que se han reflejado en la articulación de la religión. La secularización, la individualización y la modernidad son factores que compelen la mente humana para articular la noción un dios personal que compite con la noción tradicional de un dios todopoderoso. La religiosidad contemporánea se basa en la confianza en un dios que le puede proporcionar a los individuos consuelo, dignidad, pero no seguridad.<sup>52</sup>

Para concluir este apartado, hago un resumen del cambio religioso en el mundo occidental con las siete afirmaciones de Furseth y Repstad sobre las transiciones focales en el mundo religioso:<sup>53</sup>

- 1.- Disminución del énfasis del poder de Dios: más amor y más presencia.
- 2.- Transición de imágenes personales a imágenes impersonales. (No un dios antropomórfico, sino más una energía omnipresente)
- 3.- Cambio de dogmas: de enfatizar la condenación humana al bienestar mental.
- 4.- Cambio de la abnegación a autorrealización.
- 5.- Cambio en la percepción del mundo: de un lugar caído a un regalo divino.
- 6.- Mayor énfasis en las narrativas y las metáforas y menos en estatutos dogmáticos.<sup>54</sup>
- 7.- Transición de afirmaciones cognitivas a expresiones y experiencias.

---

<sup>52</sup> Beck: *El dios personal...* 19.

<sup>53</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 123.

<sup>54</sup> Esta hipótesis particular tiene el potencial de aumentar distinguidamente la espiritualidad personal. Según Joseph Campbell, las iglesias cristianas tradicionales han despojado de su riqueza simbólica a la doctrina cristiana bíblica al llenarla de dogmas e interpretaciones literales a eventos que son metafóricos o míticos. Las narraciones metafóricas pueden ser una fuente rica de experiencias espirituales si se interpretan de forma connotada y no de forma literal. (Joseph Campbell. *Tú eres eso*. Girona: Atlanta. 2019. 34-40.)

Todas estas hipótesis sitúan un aumento de la experiencia religiosa personal como contraste de las tradiciones religiosas que denotaban una práctica religiosa más controlada. El sello distintivo de la religiosidad contemporánea es la libertad personal. Sin embargo, los autores de estas hipótesis sugieren cautela con el uso de éstas y proponen algunas objeciones que sirven como perspectivas para los análisis: la religiosidad individual a menudo es transmitida vía interacciones sociales y debe ser tomada en su contexto; las expresiones religiosas varían acorde a los estratos y grupos sociales; el universo religioso del individuo es el resultado de un continuo diálogo de éste con las tradiciones religiosas; y aún muchas personas están muy involucradas en tradiciones religiosas establecidas.<sup>55</sup>

Sin embargo, aunado a estas perspectivas de análisis, para la presente investigación es relevante remarcar que la mayoría de los estudios presentados están vinculados al mundo occidental, representado por Estados Unidos, Canadá, Europa occidental y el mundo anglosajón desarrollado. Muchos de estos encuadres son útiles para analizar la religiosidad adventista contemporánea en la Ciudad de México; sin embargo, las investigaciones sobre religiosidad y espiritualidad que se abarcan México y Latinoamérica son más pertinentes como marco para analizar dicho fenómeno.

Antes de pasar a dicho apartado, es pertinente aclarar la diferencia entre religiosidad y espiritualidad. Furseth y Repstad describen a la religiosidad como interpretaciones religiosas basadas en “un esfuerzo individual para encontrar significado en la vida”.<sup>56</sup> Estas interpretaciones religiosas que hacen los individuos, según los autores mencionados, se forman a partir de una combinación entre tradiciones religiosas establecidas y las propias interpretaciones individuales. Esta descripción se puede relacionar con la definición que expuse al inicio del presente capítulo: la

---

<sup>55</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 124.

<sup>56</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. [Traducción libre] 23.

religiosidad es un estado o ritmo espiritual con sus propias formas trascendentales, es decir, es la religión propia que puede surgir de la combinación entre la religión existente y las interpretaciones individuales.

Por el otro lado, la espiritualidad es definida por los autores referidos como “una búsqueda de significado y una interpretación de la vida la cuál está relativamente libre de tradiciones religiosas establecidas”.<sup>57</sup> Es decir, la diferencia entre religiosidad y espiritualidad radica, según Furseth y Repstad, en que la religiosidad es la suma entre una búsqueda personal y las tradiciones religiosas establecidas, mientras que la espiritualidad está aparentemente libre de dichas tradiciones cuando acompaña la búsqueda religiosa. Los autores citados aclaran que la espiritualidad es un fenómeno que provee empoderamiento a los individuos.<sup>58</sup> Por lo tanto, la espiritualidad es un fenómeno religioso en el que los individuos gozan de mayor independencia para realizar sus búsquedas de significado.

### *3.- El cambio religioso en la sociedad mexicana: una síntesis entre el individuo y la institución*

Reneé de la Torre aproxima la distinción entre religiosidad y espiritualidad al contexto mexicano: ella percibe la religiosidad popular como un concepto umbral, no dicotómico, entre experiencia espiritual y religión.<sup>59</sup> Esto quiere decir que la religiosidad sirve como conexión entre las diferentes dimensiones que existen en el fenómeno religioso y que el individuo puede interiorizar. La

---

<sup>57</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. [Traducción libre] 23.

<sup>58</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 23. Esta declaración será relevante para abordar los estudios centrados en Latinoamérica, que se presentarán a continuación.

<sup>59</sup> René De la Torre. “La religiosidad popular” *Ponto Urbe* [En línea] 12. 2013. Publicado el 31 julio 2013. Consultado el 07 noviembre 2020. URL: [http://journals.openedition.org/pontourbe/581\\_5](http://journals.openedition.org/pontourbe/581_5) Debido a que la autora se concentra en este artículo en “religiosidad popular,” su enfoque se inclina mas hacia un fenómeno colectivo y no a una experiencia individual o una búsqueda personal. Sin embargo, utilizo sus afirmaciones del fenómeno religioso sobre los individuos que se encuentran tanto en este artículo como en otros de la misma autora.

socióloga mexicana ve en este fenómeno un vínculo relevante para el estudio de la religión contemporánea en México:

Las nuevas formas de la religiosidad contemporánea en México se manifiestan continuamente en las prácticas de la religiosidad popular, espacio umbral (“entre-medio”) entre la institución y el individuo, entre la tradición y la modernidad, entre la continuidad y el cambio, que plantea el hecho de que, si bien la experiencia de lo religioso es cada vez mas desinstitucionalizada, ésta no se experimenta de manera aislada e individual, sino inmersa en una experiencia colectiva.<sup>60</sup>

A diferencia de las distinciones de Furseth y Repstad, De la Torre sitúa la religiosidad popular en el umbral de las tradiciones y las innovaciones individuales. La religiosidad permite comprender la búsqueda de experiencias sagradas que conectan la realidad interior con la realidad trascendente, experimentada, en parte, a través de las prácticas de las iglesias en las que los sujetos pueden entrar y salir;<sup>61</sup> es decir, un umbral sagrado.

Aunado a la distinción entre religiosidad y espiritualidad, De la Torre propone el concepto de la religiosidad como enclave para comprender el fenómeno religioso en América Latina, debido a que puede remitirse tanto al comportamiento individual como a la influencia institucional. Dicha concepción de la religiosidad concuerda con las observaciones de Daniel Gutiérrez sobre la religiosidad en la Ciudad de México: la religiosidad no se individualiza siempre y puede ser un fenómeno colectivo resultado de una suma de diversas influencias producidas por la globalización.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> De la Torre. “La religiosidad popular”. 17.

<sup>61</sup> De la Torre. “La religiosidad popular”. 6.

<sup>62</sup> Daniel Gutiérrez Martínez. “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”. *Economía, Sociedad y Territorio* 5, no. 19. (2005). 651-652.

Por el otro lado, la espiritualidad, según De la Torre, constituye el polo de la individualización de la creencia, en contraposición a la religión institucional.<sup>63</sup> Esta distinción se relaciona con la de Furseth y Repstad en la que la religiosidad es un ritmo religioso de los sujetos en el que constituyen su propia religión que puede estar vinculada a las instituciones o tradiciones religiosas, así como a la innovación religiosa personal. Sin embargo, por otra parte, la espiritualidad es la parte de la religiosidad que pretende desprenderse de las tradiciones religiosas y establecer una orientación individualizada en cuanto a la atención religiosa.

Estas concepciones de religiosidad y espiritualidad son inseparables del propio cambio religioso en el que se ha visto nuestro país a partir de la década de 1970.<sup>64</sup> A partir de dicha década, la hegemonía católica en México descendió a medida que las religiones de tinte protestante, las nuevas espiritualidades y los movimientos *New Age* diversificaron el paisaje religioso mexicano.<sup>65</sup> En la era contemporánea, la continuidad del cambio sigue siendo la regla debido a que muchos jóvenes rechazan figuras de autoridad religiosa, además de que las tendencias globales, sobre la personalización de dios y la individualización de la creencia, encuentran un terreno fértil en las generaciones juveniles de nuestro país.<sup>66</sup> Por lo tanto, es viable afirmar que el paisaje religioso mexicano continuará mutando durante esta época, por lo que proporcionará un campo de investigación continuo para las ciencias sociales.

Sin embargo, estas mismas tendencias también favorece el surgimiento de movimientos reaccionarios que demandan un retorno a la estabilidad eclesiástica del pasado, provocado por una

---

<sup>63</sup> De la Torre. “La religiosidad popular”. 5.

<sup>64</sup> Roberto Blancarte. “Las identidades religiosas de los mexicanos” en *Los grandes problemas de México XVI: Culturas e identidades*. Coord: Roberto Blancarte (México: El Colegio de México. 2010). 88.

<sup>65</sup> Nicolás Viotti. “Individualización religiosa en América latina”. *Diversa. Red de estudios de la diversidad religiosa en Argentina*. 11 mayo 2020. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/individualizacion-religiosa-en-america-latina/> Consultado el 22 de mayo de 2020. En el capítulo 3 detallaré más sobre la diversidad del protestantismo en México que precedió al crecimiento de la IASD en México.

<sup>66</sup> Renée De la Torre, y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Tendencias a la pluralidad y a la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo” *Sociedad e Estado*. 23. No. 2 (may-ago 2008) 382.

percepción de “crisis de valores” en la era contemporánea; dichos movimientos reaccionarios pueden conducir a la aparición de movimientos fundamentalistas y a la polarización de la sociedad, que se puede manifestar en casi todas las estadísticas que miden el comportamiento religioso en México.

La encuesta ENCREER de 2016 reveló que 41.8% de los entrevistados se consideraron “creyentes por tradición”, 28.3% como “creyentes por convicción”, 5.3% como “creyentes practicantes” y 17.9% como “creyentes a su manera”.<sup>67</sup> Estas estadísticas demuestran que la diversidad religiosa en México se cimienta sobre al menos dos esferas principales: la tradición religiosa y las creencias enfocadas en la atención a las necesidades personales de los creyentes. De la Torre menciona que la experiencia religiosa en México cuenta con una oferta que va más allá de las iglesias, las cuáles ya no cuentan con el monopolio de los espacios sagrados, en armonía con las teorías de Berger.<sup>68</sup> Este conjunto de variedad de opciones puede desembocar en un crisol de religiosidades y espiritualidades en nuestro país.

Sin embargo, a pesar de la amplia oferta religiosa disponible en México, muchos autores concuerdan que la sociedad mexicana es aún muy tradicionalmente religiosa.<sup>69</sup> Dichas afirmaciones son sustentadas en parte por la alta asistencia a la iglesia,<sup>70</sup> por la encuesta de valores de Inglehart-Welzel que sitúa a México como un país que apoya los valores tradicionales, así como los valores de autopercepción,<sup>71</sup> y por el fervor religioso manifestado sobre todo en las zonas

---

<sup>67</sup> RIFREM *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016*. 2017. Informe de Resultados México: CONACYT-COLEF-CIESAS-Coljal. Consultado el 19 de septiembre de 2020. Disponible en: <http://www.rifrem.mx/?publicacion=encuesta-nacional-en-mexico-sobre-creencias-y-practicas-religiosas>

<sup>68</sup> De la Torre. “La religiosidad popular”. 4.

<sup>69</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Tendencias a la pluralidad...” 412, 413.

<sup>70</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Tendencias a la pluralidad...” 407.

<sup>71</sup> Ronald Inglehart. “Cultural Change, Religion, Subjective Well-Being, and Democracy in Latin America”. En: *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Ed: Frances Hagopian. (Universidad de Notre Dame: Notre Dame. 2009) 20. Estos valores de autopercepción son notorios en sociedades desarrolladas: promueven los valores individualistas, ecológicos, democráticos, de libertad de expresión y de libertad de decisión.

rurales del país. Es en estas zonas rurales donde se han enfocado muchos de los estudios que abarcan las nuevas religiosidades en nuestro país, debido a los fenómenos de dominio rural que tienen las iglesias cristianas no católicas en nuestro país.

La mayoría de las investigaciones que abarcan a las iglesias cristianas no católicas en México se han enfocado en iglesias evangélicas y pentecostales, instituciones que muchas veces son de carácter local o doméstico y hacen uso del sentido de *belonging*, es decir, que los miembros vivan cerca de la iglesia o el lugar de adoración;<sup>72</sup> estas dos tipos de iglesias han tenido un notable éxito, en especial en los grupos marginados y comunidades indígenas.<sup>73</sup> Muchas de las características de las zonas rurales propician el crecimiento de iglesias evangélicas y pentecostales, como los altos índices de marginación, violencia intrafamiliar y desatención de las instituciones del Estado, lo que configura una población creyente dominada por mujeres y niños.<sup>74</sup> Jean-Pierre Bastian lo resume de esta manera: “la geografía religiosa no católica es la de la miseria y la marginación”.<sup>75</sup>

Muchas de estas características de estas iglesias se pueden aplicar a la comunidad adventista. El capítulo 3 está dedicado al estudio particularmente de esta iglesia; aquí sólo haré un repaso de los estudios que encuentran similitudes entre ésta y las iglesias previamente mencionadas. La IASD entra en la categoría, junto con los santos de los últimos días y los testigos de Jehová, de las iglesias “paraprotestantes,” es decir, iglesias cristianas fundadas en Estados Unidos con una amplia expansión global y que consideran como doctrina fuentes adicionales al texto bíblico.<sup>76</sup> La IASD, al igual que las iglesias evangélicas y pentecostales, tiene un amplio dominio en las zonas rurales:

---

<sup>72</sup> Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Census data is never enough: how to make visible the religious diversity in Mexico”. *Social Compass*. 64. No. 2 (2017) 254.

<sup>73</sup> Eric Janssen, Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Los cambios religiosos en México: el caso de los cristianos no católicos”, *Carta Económica Regional* 18. No. 96. (abril-junio 2006) 45.

<sup>74</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Census data is never enough...” 253-254.

<sup>75</sup> Jean-Pierre Bastian. *La mutación religiosa de América Latina*. (México: FCE, 1997. 18). Citado en: Janssen, De la Torre y Gutiérrez. “Los cambios religiosos en México...” 18.

<sup>76</sup> Janssen, De la Torre y Zúñiga. “Los cambios religiosos en México...” 50.

80% de su membresía se encuentra en estas zonas y, en algunas localidades, la membresía llega a representar hasta el 70% de la población.<sup>77</sup> Sin embargo, esta iglesia también cuenta con una comunidad relevante anclada en las principales ciudades, notoriamente en la periferia de los centros urbanos que, de acuerdo con Janssen, De la Torre y Gutiérrez, pueden funcionar como un enclave de la identidad mexicana protestante.<sup>78</sup>

El adventismo en las ciudades puede complementarse con las corrientes religiosas contemporáneas que se pueden inclinar hacia una religiosidad menos tradicional.<sup>79</sup> Daniel Gutiérrez explica que este fenómeno es más notorio en la Ciudad de México, debido a su carácter cosmopolita, lo hace un punto propicio para las corrientes globalizadoras de las que hablé en el apartado anterior.<sup>80</sup> Debido a dicho carácter de la Ciudad de México, la religiosidad adventista en esta ciudad puede referir un punto de contraste entre la variedad de opciones con las que cuentan los miembros de dicha iglesia, además de contar con la constante presencia de la institución en el comportamiento religioso de éstos.

La comunidad adventista también se asemeja a otras iglesias cristianas debido a la utilización de métodos para aumentar la espiritualidad. La espiritualidad, como he referido, es abarcada por los investigadores como una estrategia independiente o de emancipación con la que cuentan los creyentes para liberarse de lo que pueden percibir como “ataduras” a su libertad religiosa y de creencia. Nicolás Viotti vincula dichas espiritualidades en Latinoamérica con la emoción, tienen que ver con la emotividad que puede desembocar en el llanto y en una visión de redención después

---

<sup>77</sup> Minerva Yoymi y Renée De la Torre. “La Iglesia Adventista del Séptimo Día”, en: *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Coord. De la Torre, Renée, y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (México: CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, SEGOB, CONACYT. 2007). 65.

<sup>78</sup> Janssen, De la Torre y Gutiérrez. “Los cambios religiosos en México...” 45.

<sup>79</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Census data is never enough...” 252.

<sup>80</sup> Gutiérrez. “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”. 629, 631.

de un estado de desconsuelo.<sup>81</sup> Viotti menciona que estas espiritualidades, basadas sobre todo en las emociones, son más que una forma de “reencantamiento del mundo:” son una “revancha de la religión”.<sup>82</sup>

Estas espiritualidades se centran en las emociones, pero utilizan un elemento cristiano relevante en el entramado doctrinal de la IASD: el Espíritu Santo. Este fenómeno propicia que en las iglesias evangélicas y pentecostales se desarrollen rituales como las sacudidas corporales, que conforman la experiencia intersubjetiva,<sup>83</sup> o el hablar en lenguas o glosolalia.<sup>84</sup> Estas experiencias comunitarias se redirigen al Espíritu Santo como fuente de emociones fuertes y prácticas espirituales que fortalecen los lazos entre la comunidad y motivan a los practicantes a desarrollar en su espiritualidad prácticas religiosas no tradicionales.

Las nuevas espiritualidades han penetrado sobre todo en los sectores vulnerables de la sociedad y se consolidan ahora como un fenómeno característico de las religiones evangélicas y pentecostales. Este mercado simbólico de bienes de salvación ofrece a los mexicanos no sólo una experiencia espiritual, sino también promesas de prosperidad, salud, una vida plena y otras ofertas que se pueden analizar a través de las oportunidades propagandísticas de la modernidad.<sup>85</sup> Dichos fenómenos también ofrecen una perspectiva de estudio de la religiosidad que se enfoca en las prácticas cotidianas de los individuos y no sólo en las prácticas rituales.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Nicolás Viotti. “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 16 diciembre 2016. Consultado el 22 de mayo de 2020. <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08> 169.

<sup>82</sup> Viotti. “Emoción y nuevas espiritualidades...” 170.

<sup>83</sup> Viotti. “Emoción y nuevas espiritualidades...” 180.

<sup>84</sup> Jherali Alondra Oviedo Rabanal. *Entre la pureza y el peligro. El individuo dentro del Movimiento Misionero Mundial*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2018. 51-52.

<sup>85</sup> Nicolás Viotti. “El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la nueva era ayer y hoy” *Nueva Sociedad* no. 260 (noviembre-diciembre 2015). 93.

<sup>86</sup> Verónica Roldán, y Rolando Pérez. “El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa” *Sociologías* 22. No. 53 (enero-abril 2020). 23.

El Espíritu Santo también juega un papel relevante en la comunidad adventista, debido a que favorece la emotividad dentro del culto y supone una figura de autoridad amistosa en la vida cotidiana de sus miembros. Ante esta dinámica, es viable afirmar que, si bien la espiritualidad provee emancipación a los creyentes, no se limita a hacerlo en el ámbito individual. La figura del Espíritu Santo en las iglesias cristianas genera la pregunta sobre cómo se complementan las espiritualidades como una emancipación personal, si éstas también están presentes en una forma ritualista.

Con el fin de aplicar el concepto de espiritualidad a la comunidad adventista, establezco una distinción en el fenómeno espiritual: en primer lugar, la espiritualidad socio-emotiva, que se manifiesta en el ámbito ritualista: es menos racional, más impulsiva<sup>87</sup> y comprende las intersubjetividades de la comunidad; en segundo lugar, la espiritualidad íntima: que se relaciona con la emancipación personal de cualquier institución religiosa y provee de impulso en la búsqueda personal del creyente. Esta distinción la usaré como parte de los conceptos clave, que explicaré al final de este capítulo, con el fin de categorizar los fenómenos espirituales en la religiosidad adventista: cuando la espiritualidad sea promovida por la institución o por la comunidad unida (espiritualidad socio-emotiva), o cuando la espiritualidad sea un medio de emancipación individualista de las normas adventistas (espiritualidad íntima).

En ambos casos, la espiritualidad no deja de ser un mecanismo de liberación religiosa, debido a que muchas iglesias evangélicas y pentecostales favorecen el abandono de tradiciones religiosas que, por lo general, están vinculadas al catolicismo en América Latina. Sin embargo, por las observaciones académicas y personales hacia la diversidad de la comunidad cristiana no católica en México, es viable afirmar que las iglesias evangélicas y pentecostales manifiestan un índice de

---

<sup>87</sup> Viotti. “Emoción y nuevas espiritualidades...” 178.

espiritualidad socio-emotiva mucho más intenso que la IASD y las otras iglesias paraprotestantes; esta diferencia radica, en parte, a que no son iglesias concentradas bajo una sola denominación, sino que utilizan solo el distintivo “evangélico” o “pentecostal” para describir sus métodos de desarrollo espiritual o enfoque religioso, pero no son iglesias centralizadas transnacionales como la IASD.

Por lo tanto, a la pregunta ¿por qué la religión institucional aún tiene peso en México durante la era de emancipación religiosa? ofrezco una respuesta tentativa: porque las iglesias y religiones contemporáneas ofrecen una liberación a los creyentes, a través de su espiritualidad, de la ineficacia de las instituciones políticas y sociales. Las sociedades que se caracterizan por una constante ansiedad social y un bajo desarrollo económico son más propensas a recibir la influencia de la religión como medio de consolución<sup>88</sup> y esto concuerda con las teorías de la religiosidad de la privación, de la elección racional y de búsqueda de significado y pertenencia que expuse al inicio de este capítulo. Según Luis Ávila, cuando el Estado no cumple con sus funciones de seguridad y bienestar, “los principios de justicia vinculados a las instituciones del Estado pueden pasar a un lugar secundario y dar paso a un compromiso con una vida justa ofrecida por las iglesias”.<sup>89</sup>

Como resultado de la vigencia de la institución religiosa en Latinoamérica, José Bizerril propone, como alternativa, una “teoría de la experiencia” en la que visualiza a las religiones como “tecnologías de subjetivación”<sup>90</sup> y vincula las prácticas con las teorías de la elección racional para sacar el mayor provecho de ellas. Estas tecnologías ayudan a los creyentes a empoderarse a través de una configuración contextual de su entorno, o como lo describe Bizerril: “habitar el mundo de

---

<sup>88</sup> Inglehart. “Cultural Change...” 82-83.

<sup>89</sup> Luis Arturo Ávila Meléndez. “Entre las cosas de Dios y las preocupaciones terrenales: el camino contradictorio hacia la santidad en la ‘Iglesia Luz del Mundo.’” En: Zalpa y Offerdal. *¿El reino de Dios es de este mundo?* 193.

<sup>90</sup> José Bizerril. “Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado”. Traducción de Fernando Campos Leza. *Nómadas* (Universidad de Bogotá, Colombia) no.39. (octubre 2013). 181-195.

nuevas maneras”.<sup>91</sup> En las sociedades latinoamericanas, la configuración contextual que las iglesias ofrecen, suponen una alternativa al aparente déficit de satisfacción que sufren las personas en sociedades de bajo desarrollo económico e inestabilidad política y social.

En resumen, las investigaciones sobre religiosidad que se han enfocado en México y a América Latina tienen relación con las investigaciones troncales que se han enfocado en el mundo desarrollado occidental, pero también desarrollan sus propias teorías independientes que responden al endémico fenómeno religioso en la región. A forma de revisión de las afirmaciones de Furseth y Repstad, presento las principales similitudes y diferencias de la religiosidad en México respecto al mundo occidental y anglosajón:

1.- Dios sería percibido generalmente por la sociedad mexicana como una energía o fuerza vital y menos como un ente personal.<sup>92</sup>

2.- La globalización ha mutado el fenómeno religioso en México, a través de sincretismos con corrientes occidentales contemporáneas, así como corrientes religiosas orientales.<sup>93</sup>

3.- Hay una tendencia general hacia la subjetivación y construcción del dios personal.<sup>94</sup>

4.- La sociedad mexicana no tiende a entrar en el rubro eurocéntrico de “creer sin pertenecer,” sino más bien en “creyente a mi manera”.<sup>95</sup>

5.- El ser “creyente a mi manera” no implica una renuncia a la institución, que aún tiene bastante peso en el *modus vivendi* de la población religiosa en México.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Bizerril. “Religión y modos de subjetivación...” 190.

<sup>92</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Census data is never enough...” 256. Gutiérrez. “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”. 638.

<sup>93</sup> Renée de la Torre y José Manuel Mora. “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Comunicación y sociedad*. (DECS, Universidad de Guadalajara) no.39. (enero-junio 2001) 116.

<sup>94</sup> De la Torre y Gutiérrez: “Tendencias...” 408.

<sup>95</sup> Census data is never enough...” 257-258.

<sup>96</sup> De la Torre y Gutiérrez: “Tendencias...” 406.

6.- El fenómeno espiritual provee una ventana de emancipación a los creyentes, pero puede consolidarse tanto en la esfera pública como en la privada.<sup>97</sup>

Las diferencias presentadas consisten en que la religiosidad en México se puede interpretar como una síntesis que existe entre la institución y el individuo. Asimismo, la espiritualidad socio-emotiva está presente en México y Latinoamérica debido a las opciones de emancipación que presentan guiadas por una comunidad; pero el desarrollo de la espiritualidad íntima también es favorecida, en especial en la dinámica cosmopolita de las ciudades.

Como mencionó De la Torre, la religiosidad se encuentra en el umbral en el que las esferas individual y colectiva le pueden satisfacer, aunque no sea forma equitativa. El umbral de la religiosidad funciona como un eje por el que atraviesan las distintas corrientes religiosas que atienden tanto a la dimensión personal del sujeto como a su vida en comunidad; representa un ejercicio de flexibilidad de los individuos que se encuentran influenciados por distintas formas de búsqueda religiosa y que atraviesan el umbral de la religiosidad. Dicho umbral responde a la posición de la que el individuo configura su realidad sin dejar de moverse entre ella; es la conexión que existe entre el cielo personal y la tierra mundana.

#### *4.- Ejes analíticos y conceptos guía de la investigación*

Los conceptos guía y los ejes analíticos por los que esta investigación se rige están expuestos en esta sección. En primer lugar, explicaré los conceptos guía, que son la religiosidad y la espiritualidad, así como mi enfoque al abordarlos en la investigación y sus respectivas divisiones. En segundo lugar, abordaré a los tres ejes analíticos de esta investigación, que son la intensidad de

---

<sup>97</sup> Viotti. "Emoción y nuevas espiritualidades..." 182.

la fe, la orientación social o individual y el nivel de emancipación o individualización de los sujetos; cada uno de estos ejes analíticos, asimismo, está dividido en polos opuestos que pueden ser auto explicativos. Las divisiones de los conceptos guía se dividen con cada uno de los polos de los ejes analíticos, por lo que, para esta investigación, establezco una relación conectiva entre las divisiones de los conceptos guía y los polos de los ejes analíticos que presento a continuación.

Los dos conceptos guía de esta investigación son la religiosidad y la espiritualidad. Como expliqué al inicio de este estado del arte, la religiosidad es el contenido de la religión, es la manera en la cuál los sujetos manifiestan sus creencias. En esta investigación, abordo a la religiosidad como la suma de las manifestaciones religiosas de los sujetos, así como sus creencias y su búsqueda religiosa; es decir, abordo a la religiosidad como la religión practicada de los sujetos.

El otro concepto clave de esta investigación es la espiritualidad que, como expliqué con anterioridad, difiere de la religiosidad por ser un atributo que se suele enfocarse en liberar al sujeto de las tradiciones religiosas, pero también es un elemento presente en las iglesias protestantes como forma de satisfacción psicológica del sujeto. Para especificar la pertinencia de los conceptos guía en los distintos contextos, expongo las siguientes divisiones en los conceptos guía.

La religiosidad puede ser, como explican Allport y Ross, extrínseca o intrínseca,<sup>98</sup> es decir, que se orienta hacia el exterior con el fin de obtener algo, o bien, es un fin en sí mismo en la que el sujeto recibe satisfacción al momento de ejercer su religiosidad. La religiosidad, ya sea usada como medio para la obtención de intereses personales o como un fin satisfactorio en sí mismo, se puede manifestar de diversas formas según los vaivenes de la intensidad de fe, nivel de emancipación e individualización que demuestre el sujeto.

---

<sup>98</sup> Allport y Ross “Personal religious orientation and prejudice”. 434.

La religiosidad intrínseca de un sujeto con altos niveles de fe, emancipación e individualismo puede culminar en la interacción con el dios personal. Como dijo Beck, el dios personal no es producto de la posmodernidad, sino que es el punto culminante de un proceso de individualización que se enraíza en la tradición cristiana y se impone la autonomía del individuo en contra de la fe colectiva de lo religioso y lo social.<sup>99</sup> Este dios personal actúa como un “pequeño infinito” que puede representar un ser cercano, pero no omnipotente. Representa más un amigo que una figura de autoridad.

Este tipo de religiosidad intrínseca está sustentada por las teorías de significado y pertenencia y, por una parte, la teoría de la privación. Según la teoría de la privación, son las carencias del individuo las que impulsan su necesidad de satisfacción psicológica, que se puede obtener gracias a la religiosidad intrínseca. En el caso de la teoría de significado y pertenencia, la religiosidad intrínseca también juega un papel en proporcionar a los sujetos un sentido axiomático que los orienta en sus acciones, a fin de encontrar sentido a su existencia.

Por su parte, la religiosidad extrínseca actúa como un medio para que el sujeto obtenga determinadas recompensas, que pueden tomar forma de bendiciones, equilibrio en la vida o aceptación social; en este último caso, la religiosidad extrínseca existe de forma superficial. Este tipo de religiosidad ocurre cuando el creyente asiste a la iglesia, paga el diezmo y realiza las otras prácticas religiosas, pero que, en términos religiosos, no tiene una relación completamente amistosa con Dios. Es decir, realiza dichas acciones como forma de obtener activos en su vida y no como una forma de satisfacción en su fe. Este tipo de religiosidad está basada en relaciones sociales y

---

<sup>99</sup> Beck. *El dios personal...* 99. El sociólogo alemán indica que la tradición del espíritu individualista nació en la Reforma; sin embargo, es importante aclarar que esta se basó en una de las primeras nociones del individuo en la historia de la literatura, que se encuentra en los registros del Sermón del Monte en los capítulos 5-7 del evangelio según San Mateo.

tradiciones más que el compromiso del sujeto, motivado por una religiosidad extrínseca, en la que también se comprueba la teoría de la socialización.

Sin embargo, la religiosidad extrínseca es más común entre sujetos que mantienen un nivel de fe relativamente estable, pero que también suplementan la religión por sus fines prácticos como mantener el equilibrio en la vida o como medio de unión de relaciones sociales. Este tipo de religiosidad es cercana a las teorías de la elección racional; es un medio para hacer efectiva la religión en las acciones cotidianas del sujeto y que mantiene la creencia en seres divinos.

La espiritualidad también tiene una manifestación bipartita que ya he explicado: espiritualidad socio-emotiva e íntima. La espiritualidad estaría relacionada con la emancipación, por lo que no tiene mucha presencia en el polo institucional. Sin embargo, puede anotarse que la IASD favorece el establecer una relación personal con el Espíritu Santo, como lo hacen muchas iglesias cristianas, y este tipo de relación puede desembocar en un aumento de la espiritualidad socio-emotiva. Como menciona Viotti, la espiritualidad que se practica en las iglesias, tiende a ser mas emotiva y menos racional,<sup>100</sup> por lo que la espiritualidad socio-emotiva, según estas afirmaciones, no siempre va de la mano con la emancipación religiosa. Por lo tanto, esta división de espiritualidad socio-emotiva y espiritualidad íntima está justificada por la naturaleza de la investigación que abordar una iglesia de naturaleza protestante que favorece una espiritualidad, que puede ser disonante con la mayoría de las teorías presentes de la espiritualidad emancipadora.

Por el otro lado, la espiritualidad íntima casi siempre se desarrollaría a la par de la emancipación religiosa, salvo cuando el sujeto es influido por la iglesia para desarrollar un vínculo con el Espíritu Santo en su dimensión institucional protestante. Pero aún en dichos casos, cabe apuntar que la iglesia no suele permitir que los sujetos desarrollen una espiritualidad íntima que

---

<sup>100</sup> Viotti. "Emoción y nuevas espiritualidades..." 178. Este tipo de espiritualidad socio-emotiva puede impedir que el sujeto desarrolle nuevas experiencias espirituales sin la participación en el ámbito social.

salga de los controles de la institución. Si el sujeto puede establecer una espiritualidad autónoma que le satisfaga sus necesidades religiosas, la institución perderá peso, por lo que las iglesias no recomiendan que se desarrolle una espiritualidad excesiva que pueda convertir al sujeto en la religión propia, fenómeno que guarda relación con las teorías de construcción de la realidad de Berger y Luckmann.<sup>101</sup>

Estos conceptos clave se relacionan con los tres ejes analíticos continuos que manejo en esta investigación, lo que incluye los polos entre los cuáles se mueven los sujetos: intensidad de la fe, emancipación e individualización. Su naturaleza continua permite a la religiosidad adventista abarcar a miembros tanto activos como aquéllos que ya no participan activamente de la iglesia. La religiosidad y la espiritualidad componen los conceptos que se pueden observar entre los sujetos que se mueven a través de los ejes analíticos y, por la combinación de los sujetos, se pueden construir distintos subtipos de categorías donde entran la combinación de estos tres ejes analíticos.

El primer eje analítico es la intensidad de la creencia o el nivel de fe. Como dijo Beck, la fe es la manifestación subjetiva de la búsqueda religiosa.<sup>102</sup> La fe impulsa a los individuos a construir y moverse en su realidad subjetiva como si fuera una realidad objetiva. La fe se puede manifestar tanto dentro como fuera de la iglesia y puede sustentarse en un entramado social o en las convicciones individuales.

El segundo eje analítico, la emancipación, refiere a la capacidad del sujeto de vivir su espiritualidad al hacer o no uso de las tradiciones religiosas establecidas. La emancipación o institucionalización de los sujetos refiere a la autonomía religiosa que tienen los sujetos, es decir, qué tan dependiente es su religiosidad de la religión a la que pertenece, en este caso, la IASD.

---

<sup>101</sup> Berger y Luckmann. *La construcción social de la realidad...* 164-167.

<sup>102</sup> Beck. *El dios personal...* 98.

El tercer eje analítico es la orientación religiosa de los sujetos hacia la esfera individual o social. Los sujetos, según su personalidad que sea introvertida o extrovertida, pueden devenir en distintas formas en las que manifiestan su religiosidad. Esta orientación está influida por la forma en que éstos obtuvieron sus creencias, así como sus características, como la edad, el sexo y el estrato socioeconómico. La orientación de la fe demuestra que la religiosidad y la espiritualidad puede ser practicada de forma social o individual, según la relación que el sujeto establezca con Dios.

Ahora que ya he explicado los tres ejes analíticos de esta investigación, explicaré los dos polos de cada eje analítico y cómo se relacionan con los conceptos clave que ya he explicado. En el eje de la intensidad de la fe, los dos polos donde se mueven los sujetos son las categorías de “creyente” y “escéptico”. Los adventistas pueden tener una gran fe en Dios, pero no estar apegados a las tradiciones religiosas; de esta forma, pueden construir un dios personalizado. Este tipo de creyentes son mas propensos a desarrollar una religiosidad intrínseca y una espiritualidad íntima.

Así también del lado contrario: pueden ser escépticos de la existencia de Dios y la eficiencia de las doctrinas cristianas y aún así ser participantes activos en la iglesia; éstos son los que se encuentran apegados por la tradición, pero no tienen una fe autónoma, por lo que manifiestan una religiosidad extrínseca y una espiritualidad socio-emotiva débil. La espiritualidad, como parte de la religiosidad que atiende a la emancipación y liberación religiosa, requiere de un alto nivel de fe, por lo que un adventista escéptico puede no desarrollarla. Éste puede formar parte de la comunidad y tener momentos de satisfacción en el culto, lo que lo constituye como parte de su espiritualidad socio-emotiva, cuando presenta alguna espiritualidad en general.

En el caso de los miembros que no tengan una fe fuerte ni un impulso de búsqueda espiritual, no desarrollan una religiosidad o espiritualidad de forma significativa, por lo que es muy probable que su fe y su participación en la iglesia sean inestables. El espectro del escepticismo constituye

una amenaza para la religiosidad de cualquier creyente, por lo que baja los niveles de espiritualidad y religiosidad que éste puede presentar.

El segundo eje analítico, la emancipación, refiere a la autonomía de la religiosidad y espiritualidad de los sujetos. Su polo opuesto es la institucionalidad, que se refiere al vínculo que tienen los individuos con las creencias religiosas tradicionales. En esta investigación, analizo el continuo emancipación-institucionalidad respecto únicamente a las doctrinas y prácticas de la IASD, no a las otras tradiciones religiosas mexicanas. La IASD es una iglesia cristiana que guarda muchas similitudes con el cristianismo tradicional, pero también tiene muchas doctrinas que la distinguen de otros grupos cristianos como la observancia del sábado como día de reposo y la investidura profética de sus fundadores. Por esta razón, es viable observar que la religiosidad adventista se ve influida por el nivel de emancipación-institucionalidad que tienen los miembros, ya sea que estén muy apegados a la institución o logren una emancipación espiritual. Cuando están emancipados, la iglesia es una herramienta opcional para el desenvolvimiento del adventista, lo que manifiesta una clara religiosidad intrínseca y espiritualidad íntima. O bien, con un alto nivel de emancipación, puede que el creyente considere que ya no necesita a la iglesia; en dicho caso, es probable que ya no participe regularmente de ésta.

Sin embargo; es viable afirmar que los sujetos de esta investigación nunca se encontrarían en un grado de independencia absoluta de la IASD; ésta influirá en sus decisiones aún de forma pasiva. Según Goffman, las macroestructuras están relacionadas con las interacciones individuales directas y los sujetos no son indiferentes a ellas.<sup>103</sup> Esta perspectiva es complementada por Michel Crozier y Erhard Friedberg, cuyo enfoque central es que la acción colectiva está constreñida por la estructura institucional. Esta perspectiva apunta que el sujeto no actúa con total independencia de

---

<sup>103</sup> Erving Goffman. *The Interaction Order*. *American Sociological Review* 89 (1) (1983): 1–53. Citado en: Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 57.

las instituciones, sino que forja su estrategia a través del enramado institucional. El papel de la institucionalización de los creyentes impulsa la religiosidad extrínseca de éstos, que se orienta por los beneficios que puede obtener a través de las promesas establecidas en el discurso adventista. Asimismo, la institucionalización favorece la espiritualidad socio-emotiva entre su comunidad, debido a que vincula la satisfacción religiosa con la doctrina adventista (véase nota 102).

El tercer eje analítico es la orientación de los sujetos y sus polos son la individualización y la socialización masificada. Este eje analítico se podría confundir con el de la emancipación y la institucionalización de los sujetos, pero sus diferencias revelan el cisma que puede formarse entre la comunidad y la institución. Por ejemplo, un adventista puede aferrarse mucho a la institución, pero también puede tener una orientación muy individualizada hacia ésta; en dicho caso, el miembro puede tener vestigios de pensamiento fundamentalista, es decir, anhela una participación más directa de la institución en la vida privada de los miembros.<sup>104</sup> Esta situación se logra porque la IASD tiene un discurso de moderación hacia al posible fanatismo dentro de la iglesia, que puede afectar su imagen pública.

Por el otro lado, en este mismo eje de la individualización-socialización, puede ocurrir una situación contraria: una emancipación espiritual que se establezca a través de la comunidad y sea de naturaleza social. Viotti mencionó que las espiritualidades colectivas pueden existir entre los miembros de la comunidad, sobre todo cuando la iglesia local las favorece y utiliza para fortalecer el vínculo espiritual de los miembros con la institución, como suelen hacer las iglesias evangélicas y pentecostales,<sup>105</sup> así como a veces las paraprotestantes. En este caso, los sujetos participan en la espiritualidad socio-emotiva, debido a que les sirve para emanciparse de tradiciones religiosas que no ofrecen una experiencia espiritual emotiva.

---

<sup>104</sup> Berger y Luckmann: *Modernidad, pluralismo...* 111-112.

<sup>105</sup> Viotti. "Emoción y nuevas espiritualidades..." 178.

Los conceptos clave configuran cada uno de los ejes analíticos en sus distintas dimensiones. Estos tres ejes analíticos están descompuestos en sus respectivos polos por las dimensiones de los conceptos clave de esta investigación: religiosidad a) intrínseca y b) extrínseca; y espiritualidad a) íntima y b) socio-emotiva. El abordaje que presento a la religiosidad adventista se divide en las dimensiones intrínseca y extrínseca y atienden a cada uno de los polos de los ejes analíticos, con la religiosidad intrínseca vinculada al polo “a” de los ejes analíticos y la religiosidad extrínseca vinculada al polo “b” de los mismos. Del mismo modo, los polos “a” y “b” de los mismos ejes se relacionan con las divisiones de la espiritualidad, íntima y socio-emotiva, respectivamente.

Esto quiere decir que los polos opuestos de los ejes analíticos se relacionan de la siguiente forma: de la intensidad de la fe, el polo a) “creyente,” se relaciona con religiosidad intrínseca y espiritualidad íntima, y el polo b) “escéptico,” con religiosidad extrínseca y espiritualidad socio-emotiva. Por el otro lado, los polos de la emancipación religiosa se relacionan con: a) “emancipado,” con religiosidad intrínseca y espiritualidad íntima, y b) “institucional,” con religiosidad extrínseca y espiritualidad socio-emotiva.<sup>106</sup> Por último, en el eje de la orientación religiosa, el polo a) “individualizado,” está unido a la religiosidad intrínseca y a la espiritualidad íntima, y el polo b) “social,” está unido a la religiosidad extrínseca y a la espiritualidad socio-emotiva.<sup>107</sup> Las divisiones ‘a’ de los conceptos guía (religiosidad intrínseca y espiritualidad íntima) se relacionan con los polos ‘a’ de los ejes analíticos (fe intensa, emancipación y orientación individual), mientras que las divisiones ‘b’ de los mismos conceptos (religiosidad extrínseca y

---

<sup>106</sup> A pesar de que, según la literatura presentada, la espiritualidad está en disonancia con la esfera religiosa institucional debido a que limita la experiencia espiritual de los creyentes, la IASD promueve la espiritualidad como parte de su discurso religioso pero en el ámbito que puede acrecentar el vínculo religioso del creyente a través de la IASD. En este respecto, la espiritualidad íntima puede conllevar a una emancipación religiosa de los creyentes, pero la espiritualidad socio-emotiva atiende al tipo de espiritualidad que estrecha las relaciones entre el individuo y la institución. La IASD promueve la espiritualidad en sus miembros como una forma de satisfacción religiosa y desarrollo de autonomía, siempre y cuando éstos no se independicen por completo de la institución.

<sup>107</sup> Véase la Tabla 1 al final del presente capítulo.

espiritualidad socio-emotiva) se relacionan con los polos ‘b’ de los ejes analíticos (escepticismo, institucionalización y orientación social).

Este diseño de interpretación lo utilizo exclusivamente para esta investigación. Es de elaboración propia y sus conexiones son herramientas para interpretar la religiosidad adventista en el contexto presentado. Este diseño no tiene el objetivo de ser usado para interpretar la religiosidad de otras comunidades religiosas o aún de todas las comunidades adventistas en México. Su razón fundamental es pragmática para poder catalogar las religiosidades y espiritualidades de los adventistas del sur de la Ciudad de México dentro de la interpretación de la presente investigación.

Para aclarar esta sección de los ejes analíticos, los conceptos clave y las dimensiones, la siguiente tabla ayudará a visualizar esta sección esquematizada.

Tabla 1.- Ejes analíticos, conceptos clave y dimensiones analíticas. Elaboración propia.

<b>Conceptos clave</b>	<b>Divisiones de los conceptos</b>	<b>Ejes analíticos</b>	<b>Polos (a y b)</b>
<b>Religiosidad</b>	a.- Intrínseca	Intensidad de la fe	a.- Creyente
	b.- Extrínseca		b.- Escéptico
<b>Espiritualidad</b>	a.- Íntima	Nivel de emancipación	a.- Emancipado
			b.- Institucional
	b.- Socio-emotiva	Orientación personal	a.- Individual
			b.- Social

Las manifestaciones religiosas tienen muchas caras y responden a la complejidad con la que los individuos expresan los sentimientos más profundos de su existencia. Estas respuestas deben tomarse con el carácter con el que los sujetos las invisten: como sagradas. La religiosidad estudiada en México y en el mundo se haya ante un gran cambio que se puede interpretar a través de las

ciencias sociales, debido a que la realidad religiosa de los sujetos influye en todas sus decisiones, pues forma parte de lo que perciben como absoluto. Así lo postula el Teorema de Thomas: “si los hombres definen situaciones como reales, estas situaciones son reales en sus consecuencias”.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> William I. Thomas. *The child in America: behavior problems and programs*. Nueva York: Knopf. 1928. 572.



## Capítulo 2: Marco metodológico

En este capítulo explicaré las estrategias metodológicas en las que me basaré para aproximarme a los objetos de estudio. La pregunta central: ¿cómo se manifiesta la religiosidad adventista contemporánea en la Ciudad de México? considera que la gran mayoría de adventistas practicantes desarrollan su religiosidad cotidiana influidos de diferentes maneras por la doctrina adventista. Con el propósito de obtener una respuesta, es necesario aplicar algunos aspectos básicos de la investigación cualitativa inductiva, como la apertura mental, la objetividad, la abstracción del objeto de estudio y el reconocimiento del propio sesgo.

Aunado al propósito de esta investigación, complemento la pregunta principal con 3 preguntas complementarias: ¿cómo influyen las variaciones de la fe del adventista en el desarrollo de su religiosidad? ¿qué relación existe entre la emancipación espiritual de los adventistas y la influencia que la IASD tiene sobre éstos? y ¿qué diferencias existen entre las prácticas religiosas públicas y privadas de los adventistas? Cada una de estas preguntas atiende a un eje analítico de esta investigación (intensidad de la fe, nivel de emancipación y orientación individual-social) y ofrecen una perspectiva sobre la trayectoria que los sujetos trazan a través del umbral de la religiosidad adventista.

Como explica el capítulo anterior, el umbral de la religiosidad refiere al espacio de oportunidades en el que el sujeto se mueve para vivir su religiosidad que, en esta investigación, varían según los ejes analíticos de la intensidad de la fe, la emancipación, la orientación interpersonal. Los ejes analíticos influyen en el sujeto y se mueve a través de este umbral por el cual se configura la religiosidad de éstos.

La religiosidad, tanto extrínseca como intrínseca, puede ser descrita a partir de las respuestas a estas preguntas. Dichas respuestas también pueden orientar la definición de otro concepto clave:

la espiritualidad de los sujetos. Las formas de espiritualidad, íntimas o socio-emotivas, responden a las necesidades de satisfacción religiosa que tienen los individuos y que externalizan a través de sus prácticas religiosas. La espiritualidad puede ser percibida al momento de abordar la religiosidad de los sujetos y establecer un nivel adecuado de sintonía investigador-sujeto. Dicha sintonía se puede alcanzar si se usan las herramientas de la investigación cualitativa que presento en este capítulo.

Las manifestaciones de la religiosidad y la espiritualidad se pueden identificar en los sujetos a través de una serie de herramientas que explicaré en este capítulo. Las observaciones, las entrevistas y el estudio proveen datos relevantes sobre el crisol de religiosidades en la comunidad adventista de la Ciudad de México. Asimismo, el análisis y la interpretación de dichos datos tienen como objetivo desentrañar la religiosidad adventista con la mayor precisión posible, que es el objetivo final de esta investigación.

Como expuse en el primer capítulo, estos ejes analíticos y conceptos clave están enmarcados en las dinámicas religiosas urbanas de la Ciudad de México. Sin embargo, uno de los principales postulados de la naturaleza de la investigación cualitativa demanda apertura mental para reconocer patrones de pensamiento y comportamiento endémicos en una sociedad. Por lo tanto, y debido a la falta de investigaciones cualitativas en la sociedad adventista, esta investigación hace uso de dichas herramientas de apertura mental, pero los enmarco dentro de la amplitud de conceptos que presenté en este apartado. Las diferencias que se puedan presentar la religiosidad adventista en contraste al resto de las sociedades religiosas las analizaré a profundidad en una investigación futura.

Este capítulo está dividido en tres partes: en primer lugar, repaso algunos puntos teóricos aplicables a la metodología de la investigación; en segundo lugar, explicaré las estrategias de investigación de campo, particularmente las entrevistas y la observación participante en la modalidad presencial y en línea; en tercer lugar, explico las estrategias metodológicas de análisis e interpretación de datos; concluyo con una justificación sobre la relevancia de la investigación.

### *1.- La metodología cualitativa para interpretar la subjetividad: creencias, identidades y prácticas*

La religiosidad individual consta de muchas manifestaciones entre los miembros de una misma comunidad que varían entre ellas por una razón fundamental: son subjetivas. Esto implica que las subjetividades de los sujetos no pueden ser interpretadas a través de un foco que abarque comportamientos externos generales. Según Furseth y Repstad,<sup>109</sup> si el propósito de estudios de las ciencias sociales es explorar cualidades (peculiaridades o matices) en el fenómeno social, los métodos cualitativos son más útiles, pues colectan datos más ricos y variables. Las manifestaciones religiosas pueden tener un alto peso simbólico que, a fin de interpretarlo y analizarlo, es necesario estudiarlo en su forma más nítida posible.

Berger y Luckmann propusieron al individuo como unidad de análisis para comprender la percepción subjetiva de la realidad. Como expliqué en el capítulo anterior, estos dos autores mencionaron que el individuo se apropia de su realidad y la configura en un universo propio de significados. Estos mismos autores también abordaron las subjetividades conjuntas de un grupo, que resultan en un mundo intersubjetivo entre los individuos.<sup>110</sup> Estos mundos intersubjetivos son en los que el investigador se debe enfocar a fin de interpretarlos y comprender la realidad social de los sujetos, en especial cuando se trata de mundos internos como el religioso.

El mundo religioso está lleno de símbolos que son materializados a través de la fe del creyente. El hecho de que un sujeto sea creyente manifiesta la existencia que dichos mundos simbólicos operan sobre él o ella a fin de que desarrolle ciertos comportamientos enmarcados en las dimensiones observables de esta investigación. Por el otro lado, un sujeto que no goce de una

---

<sup>109</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 8.

<sup>110</sup> Berger y Luckmann. *La construcción social de la realidad*. 37.

intensidad de fe significativa puede demostrar su escepticismo al no dejar que los fenómenos religiosos influyan en sus decisiones. En este caso, un sujeto escéptico consolida una religión propia en sí mismo que puede no ser muy estricta.

Las estrategias cualitativas para estudiar las comunidades religiosas no se alejan mucho de las principales herramientas de la investigación sociológica general. En *Studying Faith*, Nalika Gajaweera y Andrew Johnson reafirman la importancia de mantener la apertura mental, sobre todo para encontrar vestigios de lo sagrado donde menos se puede imaginar, además de enfatizar que la religión se debe entender en su contexto social y de cómo los propios sesgos e historia pueden alterar la percepción sobre el fenómeno religioso social.<sup>111</sup>

La religiosidad de los individuos se demuestra a través de sus comportamientos individuales y sus interacciones cara a cara, lo que inclina a esta investigación a hacer uso de las teorías micro-orientadas. Estas teorías, según Gajaweera y Johnson, no suponen que, en el interior del individuo y de las relaciones sociales de los individuos, éstos se hallen libres de la influencia pasiva o activa de la institución.<sup>112</sup> Aún en el polo ‘a’ del eje analítico de la emancipación, donde los sujetos manifiestan una emancipación voluntaria de la doctrina adventista, son influidos por ésta, aún subconscientemente. La manifestación religiosa, a través las prácticas, creencias e identidades de los sujetos, demuestra la variabilidad de la difuminación del sello adventista en los sujetos.

Estas tres dimensiones observables, identidad, creencias y prácticas, se manifiestan acorde a la categoría donde se movilizan los sujetos a través del umbral de los ejes analíticos. Dichas dimensiones observables están relacionadas entre sí y su estudio ayuda a situar la religiosidad y espiritualidad de los miembros adventistas. Cada una de estas dimensiones observables pueden ser

---

<sup>111</sup> Nalika Gajaweera y Andrew Johnson. *Studying Faith: Qualitative Methodologies for Studying Religious Communities*. (Los Angeles: University of Southern California - Center for Religion and Civic Culture. 2016). [En línea] Introducción.

<sup>112</sup> Gajaweera y Johnson. *Studying faith*. Introducción.

comprendidas a partir de las herramientas de la investigación cualitativa que explicaré mas adelante en este capítulo.

Las creencias que componen la personalidad de un sujeto conforman un conjunto de fenómenos invisibles a los que el sujeto está expuesto (Dios, ángeles, espíritus, magia, diablo, cielo, infierno, vida antes de nacer, vida después de la muerte, propósito del dolor, etc.) y las sintetiza a través del estado de su religiosidad. De nuevo con relación a las teorías de Berger y Luckmann, el sujeto crea una percepción subjetiva de los fenómenos religiosos, que consiste en la formación de los sujetos que De la Torre clasifica como “creyentes a mi manera”.<sup>113</sup>

Las creencias observables pueden ser liberales, o sea, que aceptan la existencia de un dios amoroso y misericordioso en contraposición a la de un dios coercitivo e inflexible. Dichas creencias pueden estar cerca de la institución, aunque la IASD ha seguido parte de las tendencias de las iglesias cristianas a suavizar el mensaje del evangelio, debido a que se ve influida por las corrientes contemporáneas, que ceden al dominio de la sensibilidad como regla de las relaciones humanas contemporáneas.

La identidad es otra dimensión observable rica en variedad dentro de la religiosidad adventista. Las religiones, como dotadoras de sentido al ser humano, favorecen la autopercepción, que es imposible de realizar sin una construcción identitaria que tiene el sujeto. La identidad individual que otorga la iglesia al sujeto manifiesta el nivel de institucionalización que tiene éste, aunque también manifiesta su emancipación. Por ejemplo, el sujeto con un alto nivel de fe, se considera miembro del “pueblo elegido de Dios,” pero si también tiene altos niveles de emancipación e individualización, se puede considerar como hijo o amigo de Dios, sin que la institución o la comunidad influyan significativamente en su identidad.

---

<sup>113</sup> De la Torre y Gutiérrez: “Tendencias...” 406.

Por el lado de la identidad colectiva, la IASD es una iglesia con un alto grado de identificación de sus miembros. Esta aseveración está basada sobre la rigidez social de la IASD, fenómeno que está presente en las iglesias paraprotestantes. Furseth y Repstad argumentan que las tensiones entre estados globalizados e iglesias globalizadas, como las paraprotestantes, pueden llevar a que los dirigentes de las iglesias multinacionales puedan erigirse como personalidades legítimas de comunidades y ejercer presión sobre asuntos públicos y debates contemporáneos.<sup>114</sup> Esto conlleva a que los adventistas puedan sentirse más identificados con su religión que con su país y, por lo tanto, tengan más en común con los adventistas de otro país que con los mexicanos de otras religiones.

El nivel de afinidad identitaria es una de las dimensiones observables donde opera el posicionamiento de la institución. Las iglesias que se esfuerzan por desarrollar la identidad cristiana en sus miembros pretenden motivar a los jóvenes para que éstos se identifiquen con ejemplos bíblicos de jóvenes resistentes y vigorosos, mientras que los padres de familia pueden identificarse como perpetuadores de la fe, así como el baluarte de su familia y congregación. Las identidades se pueden rearticular a fin de que los creyentes se alineen con la doctrina cristiana.

La cuestión identitaria está estrechamente relacionada con la firmeza de las creencias y la intensidad de la fe. Éstas se relacionan con la identidad al grado de que el individuo puede percibir a la IASD como una institución de naturaleza divina. Si esta creencia está bien cimentada, puede investir la identidad de los enemigos de la iglesia, como algunos gobiernos seculares y aún otras iglesias, según el nivel de institucionalidad que tenga el sujeto. Las creencias de los adventistas juegan un rol importante en la espera del segundo advenimiento de Jesucristo, evento que está incrustado en el nombre oficial de la iglesia y en la identidad de los creyentes.

---

<sup>114</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 80.

Por último, la dimensión observable de las prácticas manifiesta todos los fenómenos observables que revelan la religiosidad de los sujetos. Las prácticas pueden ser privadas o públicas, o de ritual y de devoción, según la definición ofrecida por Furseth y Repstad sobre la religiosidad cristiana.<sup>115</sup> Esta dimensión observable está directamente relacionada con la religiosidad extrínseca e intrínseca, debido a que son las prácticas las que revelan la naturaleza de dicha religiosidad. A pesar de ser de diferente categoría, las prácticas de ritual y de devoción, tienen mucha semejanza debido a que tienen objetivos análogos. Las prácticas religiosas definen la naturaleza de la creencia de los sujetos, así como sus percepciones y ponderaciones sobre la iglesia y su lugar en el mundo.

Las prácticas religiosas tienen un significado personal para el creyente, ya sea que las haga en público o en privado. Toda práctica religiosa se concreta con una creencia y la autopercepción del creyente. Las prácticas de ritual son la manifestación de una orientación social e institucional, pero pueden ser sustentadas por una fe fuerte o débil. Algunas de estas prácticas incluyen el culto sabático, la escuela sabática, las oraciones públicas, el canto de himnos, la lectura de las escrituras, la donación de diezmos, el bautismo, la participación de la Cena del Señor, la confesión con el pastor y el comportamiento religioso general vistoso, lo que también incluye abstenerse de ingerir carne o alcohol en reuniones sociales. Las prácticas de ritual son impulsos de la religiosidad extrínseca y también puede complementarse como una experiencia espiritual socio-emotiva edificante.

Por el lado de las prácticas religiosas de devoción, éstas se pueden asemejar mucho a las públicas. Incluyen el estudio personal de las escrituras, las oraciones privadas, el canto privado de himnos, las meditaciones, los ayunos y el comportamiento en privado. En dichos momentos, el sujeto puede demostrar que la intensidad de su fe, su vínculo institucional y su convicción

---

<sup>115</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 25

individual le hacen comportarse como un adventista fiel, sin importar la situación. Estas prácticas privadas tienen una fuente de motivación en la identidad individual, debido a que impulsan la manifestación de prácticas acordes a los postulados de la institución; es decir, que el sujeto se comporte “como debe hacerlo” en cualquier contexto.

Esto se debe a que la IASD, al igual que una sociedad, puede crear marcos de actividad humana que afecta a sus miembros y que enclaustra todas las manifestaciones de su religiosidad dentro de cierta esfera de lo “ordinario”. Esta afirmación está directamente relacionada con la teoría de la socialización que expuse en el capítulo anterior. Dicha orientación puede proyectar una percepción favorable de los miembros hacia la IASD; aún los miembros que se han alejado de la iglesia pueden conservar ciertas prácticas o creencias que aprendieron durante su estancia en la iglesia. Pero lo más relevante es que los sujetos, no podrían tener una libertad perfecta de la institución, sino una “libertad condicionada”.<sup>116</sup>

### *1.1.- La metodología cualitativa para interpretar la libertad condicionada*

A pesar de la constante presencia de las instituciones hacia el individuo, éstos pueden desarrollar una forma de relación personal con su dios como forma de emancipación. Pero para lograr dicho estatus, tendrían que cumplirse al menos dos condiciones: el primer lugar, el contexto social en el que se desarrolla el sujeto debe favorecer la libertad de éste o al menos, reconocer su posibilidad; en segundo lugar, el sujeto debe hacer un ejercicio consciente por liberarse de esas tradiciones religiosas con el fin de alcanzar una realización espiritual. Estas dos condiciones están vinculadas

---

<sup>116</sup> Michel Crozier y Erhard Friedberg. *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. Trad. Ernestina de Champourcín (México: Alianza, 1990). 14.

con el nivel de emancipación que un sujeto puede alcanzar en el ámbito de su espiritualidad, como lo estipula el eje analítico de esta investigación.

Asimismo, el sujeto opera dentro de otra esfera externa ajena a la institucional: el constreñimiento social. Las normas institucionales y las preferencias sociales atraviesan un punto de disonancia en la sociedad contemporánea, aún dentro de las sociedades religiosas. La cultura social, apartada del núcleo institucional, puede constreñir de diferente manera a los creyentes con normas que suelen ser menos coercitivas que las institucionales. Esto se relaciona con la diferencia que hay entre los ejes “emancipación-institucionalidad” y “orientación individual-social”. Por ejemplo, el sujeto podría sentirse tentado a abandonar la actividad en la IASD debido a que no cree que sea verdadera: mientras que la institución claramente no le recomendará que se aleje de la iglesia, la comunidad podría adoptar una postura de “ser fiel a uno mismo” y que se aleje temporalmente de la iglesia a fin de verificar si reanima la llama de su testimonio.

El mundo subjetivo del sujeto se encuentra influido por una variedad de fuerzas, análogas a dioses, a las que el sujeto decide someterse en cierto grado. Puede seguir al dios del individualismo o a la influencia de las masas; puede acercarse al dios personal o preferir el dios institucional que se enseña en la iglesia; o bien puede adorar al Dios cristiano o dudar de Él debido las fuerzas de la secularización que tienen mayor influencia sobre su criterio. Todas estas creencias, merced de la naturaleza de la religiosidad del sujeto, son manifestadas a través de las identidades y creencias que profesa el sujeto, así como de las prácticas que ejerce.

A manera de resumen, hay tres puntos a tomar en consideración al abordar la investigación sobre el objeto religioso de estudio: 1) la religiosidad y espiritualidad de los individuos se puede estudiar a través de las creencias, prácticas e identidades; 2) los actores cuentan con su propia cosmovisión con la que construyen un mundo intersubjetivo entre su comunidad y ellos mismos; y 3) los actores cuentan con libertad relativa de la institución, pero también son constreñidos por

ésta. En un mundo que considera la libertad de creencia como dogma para la religiosidad, la libertad de opciones de creencia debería considerarse como esencial para dicho estatus, aún cuando esas opciones sólo se encuentren a través de la libertad condicionada.

## *2.- La recolección de datos*

Como dijo De la Torre, la religiosidad constituye un espacio umbral entre la religión institucional y la espiritualidad individual; esto sugiere que algunas manifestaciones pueden ser vívidas y personales de los individuos mientras que otras pueden tener el apoyo de la comunidad y se pueden converger en religiosidades compartidas. En ambos casos, las estrategias para recolectar los datos deben ser sutiles a fin de observar e interpretar cómo los sujetos viven su religiosidad. La forma de hacerlo, la baso en esta investigación a través de las dimensiones observables; como expliqué anteriormente, las dimensiones observables demuestran la manifestación de las religiosidades de los sujetos. El objetivo de la recolección de datos es la observación de estas dimensiones observables: identidades, creencias y prácticas.

Las creencias de los sujetos incluyen las percepciones identitarias de éstos; sin embargo, se trata de una afinidad con la que éstos se identifican, por lo que generan un vínculo intrapersonal significativo y poseen una mayor conexión entre sus creencias y su conducta. Las creencias legitiman las prácticas como religiosas, debido a que pueden establecer un vínculo entre las fuerzas que operan en el sujeto. Por ejemplo, la creencia en un cielo y un infierno después de la muerte actúa como un catalizador de criterio en los sujetos; por el otro lado, la creencia en Cristo como el Salvador del mundo, inviste la actitud del sujeto en torno a una liberación moral o a la paz de consciencia para lograr una relación personal con Éste al aceptar Su divinidad. Toda creencia moldea el campo de acción religiosa del sujeto.

De la misma forma que la identidad del sujeto demuestra su peso en las creencias, éstas demuestran su peso en la religiosidad del sujeto a través de las prácticas. En el aspecto público, el creyente puede ir al culto sabático y participar de éste de muchas formas: por la forma en la que se viste, su puntualidad, al cantar los himnos, al ovacionar con un ‘amén’ las máximas durante los mensajes, al mostrar su reverencia durante los servicios, por cómo se relaciona con los demás miembros de la comunidad, su atención en el culto, su participación en las clases y por la preparación que hace antes del sábado. Es importante referir que, si bien la observancia de estas prácticas es relevante para la religiosidad extrínseca, su significado puede revelar más sobre la religiosidad del sujeto si se demuestra su origen intrínseco. Es decir, la motivación interna del creyente denota qué busca al momento de realizar dichas prácticas religiosas.

Las prácticas de devoción también pueden ser extrínsecas o intrínsecas. Éstas incluyen la oración personal y familiar, la lectura de las escrituras, la meditación, el ayuno, las conversaciones internas, el canto de los himnos, etc. Sin embargo, muchos miembros pueden realizar todas estas acciones de forma privada y extrínseca, es decir, esperan que surta efecto al ofrecerles satisfacción, unión o equilibrio en la vida; no tienen un fundamento espiritual para hacerlas. En esto radica la principal diferencia entre la religiosidad extrínseca y la espiritualidad: ésta, sin importar si es íntima o socio-emotiva, pertenece únicamente a la religiosidad intrínseca, debido a que se orienta a la satisfacción espiritual y emancipación como fin último. La naturaleza misma de la espiritualidad impide que sea utilizada como un medio para obtener una recompensa a cambio; siempre es un fin en sí mismo.

Estas percepciones identitarias, creencias y prácticas son posibles de obtener gracias a la recolección de datos. A continuación, detallo de forma más precisa el campo de estudio, así como las estrategias que usaré para recolectar dichos datos. Debido a que se trata de nociones religiosas, utilizo la apertura mental para abarcar las creencias de un sujeto, pero también considero el

contexto y los antecedentes de éstos a fin de comprender de mejor forma los fundamentos de la religiosidad observable. Para lograr dichos objetivos, es necesario considerar las circunstancias del campo de estudio.

### *2.1.- Entorno de los actores: espacios para desarrollar la religiosidad*

Para esta investigación, tomo como campo de estudio el distrito de Padierna de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Dicho distrito cuenta con 12 congregaciones que son llamadas “iglesias” cada una. Los sujetos entrevistados pertenecen a tres iglesias del distrito Padierna: la Iglesia de Tecax, la Iglesia de Padierna y la Iglesia de La Primavera. Estas tres iglesias se encuentran a lo largo de las colonias adyacentes de la carretera Picacho-Ajusco, en las colonias San Jerónimo y en Lomas de Tepemacatl.

La membresía adventista en esta zona tiene similitudes con algunas de las condiciones sociales de las que emanan las nuevas formas de religiosidad en nuestro país, como en las zonas urbanas en las que existe una serie de opciones con las que los miembros cuentan para complementar su religiosidad. Además, la mayoría de los miembros que pertenecen a estas iglesias viven relativamente cerca de éstas, condición del *belonging*<sup>117</sup> que existe en las zonas rurales en las que las iglesias locales mantienen la hegemonía. Asimismo, estas áreas son periféricas urbanas, que se caracterizan por ser zonas que han experimentado un crecimiento demográfico notable en las últimas décadas y configura un espacio casi exclusivo de clases medias y bajas.

Según los investigadores mexicanos del fenómeno religioso, estas zonas periféricas urbanas pueden representar contextos propicios para el desenvolvimiento del fervor religioso debido a que

---

<sup>117</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Census data is never enough...” 254. Véase apartado 3 del capítulo 1.

pueden ser un enclave social e identitario para los migrantes de origen rural, donde las iglesias con presencia rural (como la adventista) aprovechan para mantener el sentido de comunidad.<sup>118</sup> Estas condiciones favorecen el desarrollo de la investigación en la periferia urbana de la Ciudad de México, mientras que aún mantiene las tendencias de esta urbe cosmopolita como parte del fenómeno presente. Estas condiciones son importantes para la estructuración de la comunidad objeto de estudio.

Esta investigación se enfoca en tres grupos de actores: 1) miembros que cuentan con una asignación de liderazgo local, 2) miembros que no cuentan con una asignación de liderazgo local y 3) líderes regionales del distrito de Padierna y la Asociación Azteca. El primer y segundo grupo pueden tener mucha relación entre ellos. En la IASD, el liderazgo local es un servicio voluntario de los miembros, por lo que éstos pueden servir en posiciones liderazgo o servicio por un tiempo y luego ser relevados, para servir en otra posición o descansar de éstas. Muchos miembros activos participantes de las iglesias estudiadas han servido en posiciones de liderazgo en el pasado, pero actualmente sólo son miembros “ordinarios”. El tercer grupo está conformado por tres sujetos: el pastor del distrito Padierna (que está a cargo de 12 iglesias o congregaciones) el pastor de la Asociación Azteca (división regional que incluye parte de la Ciudad de México) y una hermana líder que trabaja en las oficinas de la Asociación Azteca como secretaria; su característica distintiva es que son miembros que trabajan dentro de la estructura de la IASD y reciben un salario de ésta.

Las circunstancias en las que se han desarrollado los sujetos moldean sus capacidades religiosas y espirituales para manifestar su religiosidad como lo hacen. Los espacios les dan la oportunidad de desarrollar su religiosidad, así como emular otros comportamientos. Dichas manifestaciones, individuales y colectivas, se pueden observar y analizar por medio de varias

---

<sup>118</sup> Janssen, De la Torre y Gutiérrez. “Los cambios religiosos en México...” 45.

estrategias metodológicas cualitativas; en esta investigación usaré dos en particular: la entrevista y la observación participante. Estas formas de investigación permiten al investigador acercarse a las creencias, identidades y prácticas religiosas de los sujetos, así como captar las manifestaciones de éstas en su entorno privado y público.

El siguiente apartado está dividido en tres principales apartados: la observación participante presencial, la observación participante digital y la entrevista cualitativa, que están vinculados directamente con los capítulos 4, 5 y 6, respectivamente. A pesar de que en cada capítulo complementaré las observaciones, entrevistas e interpretaciones a lo largo de toda la investigación, se centran en la práctica cualitativa que refiero, a fin de que sigan un modelo de interpretar de lo más general, la comunidad, a lo más particular, los individuos.

## *2.2.- Observación participante: formar parte de la experiencia sagrada*

La primera observación participante de la comunidad adventista la efectué en la primera mitad del año 2020. En esta primera investigación, efectué una observación participante en los cultos sabáticos, las reuniones entre semana y las comidas comunitarias de la iglesia de la Primavera. La pandemia del Covid-19 afectó la dinámica presencial de la observación participante, pero también diversificó el campo de estudio a dos iglesias más, que a continuación explicaré con mayor detalle. La mayor parte de esta primera observación participante la realicé de forma presencial: los cultos, las clases, las conversaciones, las entrevistas, las comidas y las reuniones sociales se hicieron con la normalidad previa a las recomendaciones del distanciamiento social producido por la pandemia del Covid 19.

Como dijeron Gajaweera y Johnson, las religiosidades son influenciadas por su contexto social, por lo que es importante caracterizar el tipo de comunidad en la que se ubicó esta primera

iglesia. La iglesia de la Primavera se encuentra en la colonia análoga, adyacente a la carretera de la Picacho-Ajusco. La colonia experimenta un nivel de marginación media para los estándares de la capital mexicana; el sistema del *belonging* expone la cercanía del sentido comunitario adventista en una zona con este tipo de marginalidad. Como expuse en el primer capítulo, las condiciones de la periferia urbana condicionan las religiosidades que pueden poseer una cultura de orientación social, bajos niveles de emancipación y una alta intensidad de la fe, ejes que configuran la religiosidad a investigar.

Desde el momento en que entré a la iglesia, fui designado por la mayor parte de la comunidad como un investigador de la iglesia con motivación personal y religiosa, aunque el pastor y los líderes sabían de la naturaleza académica de la investigación. Bajo ambas perspectivas, permanecí como un “extranjero” ante mi objeto de estudio, tal como lo exige la naturaleza de la observación participante.<sup>119</sup> La IASD tiene funciones misioneras hacia cualquier persona ajena a la comunidad; una estrategia de acercamiento es la integración del extranjero hacia la comunidad, manteniendo cierta distancia en tanto que no sea miembro oficial bautizado.

La observación participante en las comunidades religiosas requiere de un nivel de abstracción al objeto de estudio, pero puede empatizar con los miembros de la comunidad para compartir la significancia espiritual de algunas prácticas religiosas, como el sermón. Uno de los principales momentos del culto es el sermón, el mensaje central que se dirige a toda la congregación. Esto también puede tomarse en consideración para las clases, en las que los maestros toman la palabra y se dirigen a una audiencia con metas de edificar la religiosidad de ésta, aunque con motivación a

---

<sup>119</sup> Rolando Sánchez Serrano. “La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados”. En: María Luisa Tarrés (coord.) *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. (México: El Colegio de México y FLACSO México. 2013). 97-98.

estrechar su relación con la IASD, porque tiene claros matices de institucionalidad, aumento de la fe y fomento de la unidad social.

Sin embargo, a pesar de que es el mismo sermón para todos los miembros de la congregación, puede tener diferentes niveles de efecto sobre los distintos miembros de la congregación. Theo Pleizer explica una pregunta recurrente en la observación participante de una iglesia: “¿qué sucede religiosamente cuando los oyentes escuchan un sermón durante una adoración ordinaria congregacional?”<sup>120</sup> Esta pregunta dirige la atención hacia los individuos que pueden experimentar distintos efectos del mismo sermón a pesar de que todos pertenezcan a la misma comunidad y compartan un entramado de valores. Obviamente, la respuesta depende del posicionamiento religioso de los miembros, pero atiende a la afinidad espiritual socio-emotiva que puede sentirse en la creciente emoción que se desarrolla durante el sermón religioso.

El sermón personalista es usado en las congregaciones cristianas protestantes para aumentar su compromiso individual de los sujetos y fomentar el espíritu de unidad en la congregación, en especial si ésta es pequeña. Esta estrategia en la observación participante en una iglesia es esencial para que el investigador perciba los efectos religiosos de los sujetos. Debido a que las emociones y sentimientos religiosos se encuentran en las facultades sensibles e intelectuales de la psique, el investigador puede experimentar con dichos sentimientos y alinearse con la comunidad para ser un receptor de la experiencia sagrada que se desarrolla en el culto o ritual. Cuando termina dicha ocasión sagrada, puede construir, de manera consistente, integrada y coherente, piezas de datos basadas en su propia experiencia.<sup>121</sup> Dichos datos son recopilados por el investigador mientras dura

---

<sup>120</sup> Theo Pleizer. *Religious involvement in hearing sermons: A Grounded Theory study in empirical theology and homiletics*. (Delft: Eburon. 2010). 14. [Traducción libre]

<sup>121</sup> Pleizer. *Religious involvement in hearing sermons...* 14-15. El autor retoma los postulados de la *Grounded Theory* (teoría aterrizada o teoría fundamentada) para recolectar y analizar las piezas de datos de los sermones religiosos.

la reunión, así como después de la reunión, donde se manifiesta el ambiente que generó dicho fenómeno en la visión de los otros presentes.

Para poder ser partícipe de la experiencia sargada con los presentes y entender por qué les motiva asistir a la iglesia, cantar los himnos con distintos niveles de voz, ovacionar con amenes y aún derramar lágrimas durante el culto, hago uso de unas de las estrategias fundamentales de la investigación cualitativa: la empatía. Las vivencias de la experiencia religiosa adventista están divididas en dos al momento de participar del culto: como investigador que toma notas y observa el contexto y el comportamiento de los sujetos, y como participante del culto en el que tomo parte de las corrientes religiosas de la experiencia sagrada con el fin de encontrar sintonía con la comunidad y que sus comportamientos parezcan más lógicos y apropiados.

Con el fin de lograr este equilibrio, hago uso de una estrategia de la observación participante: inmersión al descubierto. De esta forma, el investigador se unifica con el entorno y se fusiona identitariamente con la congregación, a fin de que pueda estudiar los resultados de la propia creencia adventista en su persona. Esta estrategia puede resultar riesgosa debido a que puede alterar la naturaleza académica de la investigación, pero ésta última permanece como ancla del investigador; el objetivo primordial es poder comprender y generar empatía con los sujetos en sus acciones de naturaleza religiosa. La inmersión al descubierto permite al investigador ser catalogado como participante de la experiencia, aunque sin ser miembro oficial de la congregación; sin embargo, en las iglesias de naturaleza misionera como la IASD, dichos recursos son potentes para el crecimiento de la comunidad, por lo que tienen que ser igual de significativos para cualquier sujeto que esté dispuesto a intentar experimentarlos.

El sermón religioso forma parte de una práctica ritual, pero la resonancia que tenga en el resto de la semana puede transformarla en una práctica de devoción para el sujeto. El sermón puede aumentar la fe del sujeto, orientar su sentido de masificación a la comunidad, o bien, acercarlo a la

institución emanciparlo de ésta. Los efectos que tiene la clase o el sermón sobre el sujeto son condicionados por las tendencias de éste en su religiosidad y espiritualidad. Si el mensaje estuvo dirigido específicamente a estrechar los lazos del sujeto con la institución, puede que, tanto durante el culto como a lo largo de la semana, el nivel de emancipación del sujeto se vea inclinado a desarrollarse hacia el lado de la institucionalidad.

Asimismo, la experiencia colectiva se complementa a través de oraciones, himnos y el entorno general de la iglesia. Estas prácticas rituales también pueden convertirse en prácticas de devoción al ser emuladas por los miembros cuando se encuentran solos. Asimismo, estas prácticas del culto y la escuela sabática fomentan la espiritualidad socio-emotiva, o bien, pueden influir en el sujeto para desarrollar una espiritualidad íntima.

En la observación participante pueden notarse varios factores que demuestra la naturaleza de las relaciones de poder dentro de la iglesia. Por ejemplo, en el comportamiento de los jóvenes y el control que ejercen sus padres en la conducta de éstos durante el culto. O bien, la distribución de hombres y mujeres en los lugares desde donde sentarse. Toda acción de los sujetos puede estar influida por su religiosidad hacia la IASD, personificada a través del orador y emulada en los muros de la iglesia de la Primavera.

### *2.3.- Observación participante en línea: la omnipresencia de la religión digital*

La pandemia del Covid-19 obligó a suspender toda observación participante presencial; afortunadamente, ya había logrado recolectar una cantidad relevante de datos a partir de dicha investigación, pero la referida pandemia iba a jugar un papel relevante en la gestión del resto de la investigación cualitativa. Cuando la pandemia mostró señales de no pronta renovación de actividades presenciales, proyecté una aproximación digital hacia la comunidad adventista de la

forma más cercana como pudiera hacerse al seguir las recomendaciones de las autoridades sanitarias.

Esta investigación en línea la desarrollé durante la primera mitad del año 2021, después de haber ajustado los parámetros cualitativos para desentrañar la religiosidad adventista. Muchos de los principios de la investigación cualitativa presencial se aplican a la investigación cualitativa en línea y, aún, pueden ofrecer la recolección de datos contrastantes e interesantes dada la coyuntura de la pandemia en sociedades religiosas. Esta investigación se desarrolla en un marco singular para el análisis de la religiosidad subjetiva en la era contemporánea.

La investigación cualitativa en línea forma parte esencial de la investigación cualitativa del siglo XXI. Según Javiera Salinas y Juan Gómez, la investigación en línea ya es parte inherente de la cultura humana de este siglo.<sup>122</sup> Esta sintonía del ser humano del siglo XXI con la tecnología como medio de relacionamiento puede estar fundamentado en la convivencia digital que se acentúa en la era globalizada. En muchos casos, la pandemia relegó a medios digitales la convivencia cotidiana en la mayoría de las relaciones personales.

La investigación cualitativa en línea puede considerarse muy semejante a la investigación cualitativa presencial, pero que requiere de ciertos ajustes para lograr la comprensión de los fenómenos que se observan. Mariano Hernán García, Carmen Lineros-González y Ainhoa Ruiz-Azarola proponen una serie de reglas para hacer una investigación cualitativa en línea basada en el internet, las redes sociales y las interacciones digitales.<sup>123</sup> Estas “reglas” constituyen, en realidad

---

<sup>122</sup> Juan Sebastián Gómez Navas y Javiera Salinas González. “Investigación cualitativa y comunicación en la era digital: una revisión crítica de la literatura científica”. En *La investigación cualitativa en la comunicación y sociedad digital: nuevos retos y oportunidades*. (2018) 21.

<sup>123</sup> Mariano Hernán-García, Carmen Lineros-González y Ainhoa Ruiz-Azarola. “Cómo adaptar una investigación cualitativa a contextos de confinamiento”. *Gaceta Sanitaria*. Vol. 35. No. 3. (2021) 298-301. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2020.06.007>. 299-300.

una serie de parámetros para el uso eficiente y ético de los medios digitales para abarcar la investigación cualitativa.

Entre estos parámetros, destaco siete principales para aplicar en la presente investigación:

- 1.- Reconocimiento ético del honor e intimidad de los sujetos por los alcances digitales.
- 2.- Comprobar la coherencia de las preguntas con la metodología en línea.
- 3.- Verificar el equilibrio entre el momento de la investigación y la situación de los sujetos.
- 4.- La salud y el bienestar de los sujetos son la prioridad, incluso sobre la investigación.
- 5.- El manejo de los datos debe sustentarse con otras fuentes para proveer información real y verificable.
- 6.- La inmediatez del internet debe abordarse con coherencia con su uso y su alcance.
- 7.- La triangulación de técnicas, fuentes y personas es base para mantener la credibilidad y rigor de la investigación y reducir la incertidumbre.

Como se puede apreciar, el objetivo de la adaptación de las técnicas de recolección de datos en las esferas digitales apunta a una reducción de la incertidumbre, verificación de la información y manejo cuidadoso de las herramientas para proteger la integridad y la intimidad de los sujetos. Estas herramientas están en armonía con los principios de la ética académica y el rigor científico, pero deben ser acentuados con el fin de regular el alcance, a veces omnipresente, que tienen los medios digitales.

En efecto, los medios en línea no penetran en la interacción social de los sujetos como ocurre en las interacciones presenciales, pero sí pueden penetrar en la intimidad de éstos, sobre todo en un contexto de confinamiento. La participación religiosa a través de medios digitales suscita esta dinámica: los creyentes que participan de los cultos presentan sus espacios personales a la comunidad. La institución, a través de las herramientas tecnológicas, puede penetrar en los espacios que antes estaban reservados casi exclusivamente para la emancipación religiosa privada y la

orientación individual. Esta mutación de espacios promueve que los sujetos se pueden encontrar en un espacio de vulnerabilidad al acceder a los servicios en línea.

Sin embargo, esta situación ofrece un obstáculo respecto a la observación participante presencial: es más difícil desarrollar una espiritualidad socio-emotiva y una religiosidad orientada hacia el exterior. Pero estos obstáculos pueden traspasarse como una ventana de oportunidad hacia examinar el otro tipo de espiritualidad, la íntima, así como la religiosidad orientada hacia adentro, el individualismo religioso y las prácticas de devoción. Para ello, reproduzco la estrategia de la empatía, pero esta vez orientada hacia la experiencia: la inmersión incógnita.

Como la inmersión al descubierto, la inmersión incógnita tiene como objetivo ponerse en los zapatos de un miembro adventista que pueda disfrutar de las experiencias sagradas, pero esta vez a través de los medios digitales. Estos medios impiden que la inmersión sea observada por los sujetos, debido a que los servicios en línea tienen un mayor aforo y las identidades son menos apercibidas. Por ello, es posible experimentar el desarrollo de la religiosidad como un usuario individual con un mayor vínculo con la institución que con la comunidad. Dicha técnica de inmersión la resumo en un enunciado: por un mes, emulé el *modus vivendi* adventista.

Con el fin de favorecer un sentido de unión con la doctrina adventista y de empatía con la respectiva comunidad, desde el 12 de febrero al 10 de marzo de 2021, seguí los cultos en línea, evité actividades recreativas los sábados, leí la Biblia en las mañanas, practicaba oraciones rutinarias, seguía las recomendaciones de salud de los maestros del distrito, procuraba no comer carnes rojas, estudiaba las clases previas a la escuela sabática, seguía páginas adventistas en todas mis redes sociales y leía literatura adventista. El propósito de estas acciones fue favorecer la empatía con la comunidad adventista desde su adoración individual. A través de los medios digitales, podía considerarme un partícipe más de la religiosidad adventista desde el confinamiento.

Esta inmersión también favoreció para, si bien no aceptar del todo las creencias adventistas, sí comprenderlas y encontrar su peso lógico en el imaginario cristiano. Obviamente, esta estrategia tiene sus límites, como en la cuestión identitaria debido a que la empatía no puede desembocar en la generación de un *alter ego* que tenga la misma fuerza de identificación que una búsqueda íntegramente motivada. Donde las estrategias de la investigación cualitativa fallaron en proporcionar una emulación del comportamiento adventista, apoyaron a la comprensión de éste.

Esta comprensión fue importante al momento de abordar las entrevistas. La comprensión entre el entrevistador y el entrevistado puede generar un ambiente espiritual propicio para que los sujetos respondan las preguntas de su religiosidad con la mayor nitidez posible. Ese fue uno de los objetivos de las inmersiones en la iglesia y en el *modus vivendi* adventista: comprender mejor a los sujetos durante las observaciones y las entrevistas.

Los modelos de investigación cualitativa en línea sirven para comprender una faceta que tiene cada vez más peso en la vida de los seres humanos modernos. La comprensión de la humanidad vía su expresión digital es una forma de comprender como aún las expresiones sagradas pueden hallar un lugar a través de los medios digitales. Sorprende incluso que dichos medios puedan tener un poder de penetración en los espacios íntimos de los sujetos de forma tan directa.

#### 2.4.- *La entrevista cualitativa*

La otra estrategia de investigación, la entrevista, consta de una fuente de información que se obtiene a través de la comunicación verbal y no verbal. Se trata de una serie de preguntas hechas al sujeto cuya respuesta debe emanar de su subjetividad. La primera regla en la entrevista es la empatía: colocarse en los zapatos del entrevistado a fin de interpretar los sentimientos con los que expresa sus respuestas en privado, aún si sus respuestas pueden denotar falsedad o una aparente

irracionalidad. Todas las palabras y acciones del individuo antes, durante y después de la entrevista revelan su actitud hacia ésta y el papel que quiere mostrar, por lo que es recomendable un ambiente de confianza que no mine la naturaleza académica de la investigación.

Para la presente investigación efectué dos tipos de entrevistas. En primer lugar, la entrevista a profundidad con los dos principales grupos: los miembros con y sin asignación de liderazgo. Este tipo de entrevista apunta a interpretar la visión y las acciones cotidianas del sujeto; supone la inmersión en su mundo para entender su perspectiva. Requiere un mayor nivel de empatía con éste, lo que permitirá comprender la investidura sagrada de sus experiencias cotidianas.

Las entrevistas a profundidad de esta investigación, por lo general, no siguen una serie de preguntas estructuradas, sino se orientan por una serie de temas que están vinculadas con los ejes analíticos de esta investigación: la intensidad de la fe, la emancipación religiosa y la orientación individual-social. Para cada sujeto, antes de la entrevista, preparaba una serie de preguntas que giran en torno a estos ejes. Los temas relacionados a la emancipación religiosa de los sujetos, su intensidad de la fe y su orientación hacia el individualismo o la masificación de sus creencias no son temas ajenos a los adventistas. Regularmente, los sujetos meditan en estos temas y los reinterpretan, debido a que forman parte esencial de su constante búsqueda religiosa.

Las respuestas que los sujetos ofrecieron, verbales y no verbales, fueron anotadas en el diario de estudio de acuerdo con lo que percibí según mis niveles de empatía con el sujeto. Algunas preguntas pueden resultar incómodas para el sujeto si se avergüenza de que no vive como cree que debe hacerlo. Por ejemplo, si en una entrevista, un sujeto activo en la iglesia responde que toma cotidianamente alcohol o come carnes rojas, (situación hipotética) puede ponerse nervioso al momento de abordar las prácticas de salud corporal adventista, por lo que este miembro demostraría un apego institucional en su religiosidad, pero una baja intensidad de fe. Por otro lado, si el miembro afirma que consume esas sustancias pero que no le ocasiona vergüenza, el sujeto

demuestra niveles de emancipación religiosa y orientación individual, aunque no una gran intensidad de la fe. Las preguntas que atienden a las prácticas, creencias e identidades deben vincularse con el posicionamiento del sujeto entre los ejes analíticos.

La entrevista a profundidad es más eficaz si va acompañada de entrevistas complementarias, es decir, más de una entrevista a la misma persona después de un período de tiempo.<sup>124</sup> La entrevista complementaria ayuda a generar un mayor nivel de confianza entre el investigador y el sujeto. Algunas entrevistas incluso pueden aproximar un carácter familiar hacia el sujeto y generar una conversación espontánea sobre la religiosidad y espiritualidad de los sujetos. Muchos sujetos pueden mostrar una actitud defensiva a la hora de abordar su religiosidad, pero si establecen un vínculo de confianza con el investigador, la entrevista a profundidad se vuelve una experiencia edificante para ambas partes.

La característica de la entrevista a profundidad es la inmersión en los mundos subjetivos del sujeto. Cada tema expuesto durante la entrevista está sujeto a una mayor inmersión si el investigador considera que necesita más información. La naturaleza de los temas religiosos apunta siempre a una mayor búsqueda, hasta que se encuentre la fuente sagrada en el sujeto. Estas conversaciones religiosas se tienen que tratar con la solemnidad y el respeto pertinente, pues su carácter representa una parte importante en la vida del sujeto; de sus respuestas se puede encontrar el tono de la religiosidad y la espiritualidad de éste.

El segundo tipo de entrevista, la semiestructurada, ofrece una mayor visión del estado general de la comunidad adventista en la Ciudad de México y en el resto de la zona central del país. Las entrevistas semiestructuradas tienen un margen menor de inmersión en el mundo intersubjetivo del individuo, pero ayudan a clarificar el estado de una comunidad según los líderes regionales y los

---

<sup>124</sup> Fortino Vela Peón. “Un acto metodológico básico en la investigación social: la entrevista cualitativa”. En: Tarrés (coord..) *Observar, escuchar y comprender...* 73-74

asistentes de la Asociación Azteca. La información que se espera recopilar es la visión de líderes experimentados en asesorar a los miembros, sobre los desafíos contemporáneos de éstos.

Este tipo de entrevistas propone una serie de temas al entrevistado y se discuten acorde al nivel de importancia para éste.<sup>125</sup> Los temas se abordan con el contexto propicio para su discusión y, por lo general, representan las entrevistas adecuadas para los líderes. Este tipo de entrevistas abren la puerta a más puntos de información para que la investigación se enfoque en éstos; los temas deben ser cada vez más específicos para atender en el objeto de estudio.

Los temas que abordo en la entrevista semiestructurada son análogos a los que atiendo en los sujetos de las entrevistas a profundidad, pero desde la visión de los líderes que tienen mayor experiencia. Estos líderes tienen mayor tiempo de interacción directa con los miembros, por lo que su visión ofrece mayor amplitud a la perspectiva de esta investigación. Sin embargo, es importante aclarar que la visión de los líderes no deja de ser la perspectiva de un tercero sobre la religiosidad desde abajo de los miembros. Éstos también pueden ser sujetos en el marco de la religiosidad y espiritualidad adventista y su experiencia puede contribuir al análisis de los cambios contemporáneos, pero no responden por los otros sujetos cuyas respuestas directas tienen mucho más peso. Sin embargo, esta información retransmitida puede esclarecer la religiosidad adventista si determinadas tendencias son o no extendidas entre la comunidad.

Las entrevistas eficientes hacen reflexionar al entrevistado y renuevan su sensibilidad hacia los temas de interés de la investigación. El ambiente solmene y espiritual que puede desarrollarse en una entrevista privada puede suponer que ambos personajes tienen una experiencia que edifica sus expectativas sobre los resultados de la entrevista, además de que estrecha la confianza entre éstos. La efectividad de las técnicas para estrechar la relación religiosa resultó, a mi juicio,

---

<sup>125</sup> Vela Peón. “Un acto metodológico básico...” 75.

provechosa; en la mitad del total de mis entrevistas, los sujetos pidieron hacer una oración antes y/o después de ésta, solicitud que siempre acepté.

Las entrevistas dan una imagen más nítida de la religiosidad adventista que de la que se puede observar en la observación participante. Estas prácticas de investigación dan acceso a la subjetividad de los sujetos, que es el objetivo de esta investigación. Cada acto metodológico tiene que ser tomado en su contexto y acotado para relevar la información de mayor calidad que pueda contribuir a los resultados.

A continuación, presento dos tablas con los actores que fueron entrevistados a lo largo de esta investigación, así como del tipo de entrevistas para los grupos de esta investigación; hago uso de nombres ficticios para proteger la identidad de los sujetos. No hay un orden meritório o jerárquico por el cual los sujetos están ordenados, es puramente aleatorio.

Tabla 2: Sujetos entrevistados. Elaboración propia.

<i>Sujeto</i>	<i>Alias</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Grupo</i>	<i>Entrevistas</i>	<i>Asignación o estatus</i>
1	Manuel	H	34	3	4	Pastor de distrito Padierna
2	Omar	H	42	1	1	Anciano (cargo de la iglesia local)
3	Francisco	H	48	2	2	Miembro activo
4	Vania	M	37	1	1	Maestra de club de aventureros
5	Raúl	H	24	2	1	Miembro activo (antes inactivo)
6	Karla	M	61	1	1	Directiva de servicio
7	Emma	M	34	1	2	Ministerio de Dorcas (mujeres)
8	Itzel	M	31	1	2	Ministerio de Dorcas (mujeres)
9	Ester	M	42	2	3	Miembro activo, líder moral
10	Rut	M	44	3	1	Trabajadora de Asociación Azteca
11	David	H	36	2	1	Miembro inactivo

Tabla 3: Grupos de actores y entrevistas a realizar. Elaboración propia.

No.	Grupo	Características	Sujetos entrevistados	Tipo de entrevista
1	Miembros con una asignación de liderazgo	Miembros de la IASD que sirven voluntariamente en alguna posición de liderazgo o servicio en el distrito de Padierna.	5	A profundidad
2	Miembros sin una asignación de liderazgo	Miembros que no tienen una asignación oficial en el distrito de Padierna al momento de esta investigación. Miembros inactivos.	4	A profundidad
3	Líderes regionales	Miembros que trabajan dentro de la estructura de la IASD en el distrito Padierna o la Asociación Azteca.	3	A profundidad y semiestructurada

### 2.5.- Documentación

Al igual que la observación participante y las entrevistas, la documentación es un método de la investigación cualitativa que se puede adaptar a la coyuntura de la pandemia. La documentación consiste en la observación de textos, imágenes, secuencias y otras formas de registro documentado que puede enriquecer a la investigación. En el contexto de la pandemia, Hernán-García *et al* proponen que la documentación se puede ampliar a redes sociales y publicaciones que contengan las mismas formas de documentos que la observación presencial.<sup>126</sup>

<sup>126</sup> Hernán-García *et al*. “Cómo adaptar una investigación cualitativa...” 299-300.

Además de la documentación digital, visité un centro de publicaciones adventista en la Ciudad de México. La IASD reconoce la importancia de su centro de publicaciones como una de las iglesias más prolíficas en la publicación de material impreso en México. Compré de ese centro varios libros que me ayudaran a comprender los aspectos más característicos o más distintivos de la doctrina adventista, como los que leerían los adventistas fieles; dicha literatura la abordé mientras duraba mi inmersión incógnita. La IASD anima a sus miembros a comprar literatura de su centro de publicaciones con el fin de apoyar la religiosidad de sus miembros con textos más recientes que la Biblia y ayudar a propagar el mensaje misionero adventista.

La documentación no forma parte fundamental de la presente investigación, pero debido a que la expresión de la religiosidad se puede hacer por medios digitales, también la tomo en consideración para ayudar a comprender la religiosidad adventista, sobre todo durante la fase de la inmersión incógnita en la que seguía varias páginas de la IASD y estaba en grupos del distrito Padierna, así como en comunicación constante con varios de los entrevistados. La documentación está unida a la interpretación de los datos, que explico a continuación, debido a que su significado puede revelar las orientaciones religiosas de los sujetos.

Los textos, las imágenes y las formas de publicación adventista tienen, por lo general, un carácter normativo, por lo que entran dentro del eje analítico institucional, pero también propagan la emancipación espiritual cuando son mensajes que apoyan a una mayor satisfacción espiritual, como los que promueven una mayor confianza de Dios. Todas las imágenes de esta índole tienen como objetivo el aumento de la intensidad de la fe y, debido a su naturaleza digital, también apuntan a la orientación de la religiosidad de índole individual.

### *3.- La interpretación y el análisis de datos: encontrar lo sagrado en el diario de campo*

En *Studying faith*, Gajaweera y Johnson mencionan que, para la interpretación de datos, se deben categorizarlos y compararlos con otros datos o teorías que sustenten los hallazgos.<sup>127</sup> La categorización de los datos sirve para tener una documentación dentro de los ejes analíticos de esta investigación, a fin de lograr una interpretación de lo extrínseco o intrínseco de la religiosidad adventista. El estudio de los datos emana de la interpretación de estos que, cuando se abordan conceptos religiosos, tienen que hacerse con el carácter con el que se recolectaron.

Para la interpretación de los datos, selecciono algunas estrategias de la *grounded theory* (teoría aterrizada o teoría fundamentada). Estos métodos se enfocan principalmente en la construcción de las teorías a partir de los datos, por lo que hacen un enfoque particular a la recolección y análisis de éstos. La *grounded theory* apunta a encontrar regularidades, categorizaciones y hacer conexiones entre éstas a fin de interpretarlas como parte de una estructura teórica funcional.<sup>128</sup> Aunque esta investigación no tiene un enfoque constructivista, los métodos de esta estrategia son útiles para el fenómeno de la religiosidad adventista de la Ciudad de México.<sup>129</sup>

Como ya he explicado, en esta investigación uso la codificación de los patrones encontrados en los aspectos cualitativos, así como una revisión de los métodos de la *grounded theory*. Una de las mayores ventajas que tiene esta metodología es que el investigador puede formular las proposiciones teóricas. Con estas proposiciones, en la investigación uso los conceptos clave: la religiosidad intrínseca y la religiosidad extrínseca, así como la espiritualidad íntima y espiritualidad socio-emotiva. Las dimensiones observables (identidad, creencias y prácticas), según los

---

<sup>127</sup> Gajaweera y Johnson. *Studying faith*. Introducción.

<sup>128</sup> Sharon A. Bong. "Debunking Myths in Qualitative Data Analysis" *FORUM: Qualitative Social Research Sozialforschung* 3, no. 2. Art. 10. (mayo 2002) 3.

<sup>129</sup> Ylona Chun Tie, Melanie Birks y Karen Francis. "Grounded theory research: A design framework for novice researchers" *SAGE Open Medicine* 7: 2050312118822927. 1-2. Publicado 2/Ene/2019 [En línea] <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6318722/>

postulados de la *grounded theory*, sirven como herramientas metodológicas, sin necesidad de imponer estrictamente una categoría a un fenómeno encontrado.<sup>130</sup>

En la codificación, como parte esencial de la investigación cualitativa, el objetivo no es reproducir un recuento de las cosas que se espera descubrir, sino “fracturar” los datos y reorganizarlos en categorías que faciliten la comparación entre fenómenos en la misma categoría y entre categorías.<sup>131</sup> Para hacer una eficiente fractura de los datos, en primer lugar, es necesario tener una cantidad significativa de éstos, obtenidos de la observación participante y las entrevistas. La amplia recolección de datos en el diario de estudio con la observación aguda del investigador hacia el entorno y los comportamientos de los actores, los cuáles pueden ofrecer una cantidad sustantiva y eficiente de datos de los que se puedan formular procesos y establecer patrones que serán útiles al momento de analizarlos.

Los datos que necesitan ser fracturados provienen de las dimensiones observables de esta investigación. Las observaciones durante los cultos presenciales y digitales, así como los resultados de las entrevistas denotan cómo los sujetos mantienen sus estatus de identidad, sus creencias y sus prácticas, que las registro en el diario de campo. Durante el proceso de codificación, estudié las anotaciones del diario de campo y el diario de las entrevistas con un esquema de abajo hacia arriba, es decir, primero categorizaba las prácticas, creencias e identidades, que son las manifestaciones observables mas claras de la religiosidad y la espiritualidad y luego las analizaba para encontrar las orientaciones de la religiosidad y la espiritualidad en dichas dimensiones observables.

Con esas orientaciones, situaba a los sujetos en los distintos ejes analíticos, ya sea que demostraran que eran emancipados o institucionales, creyentes o escépticos, o individualistas o

---

<sup>130</sup> Vela Peón. “Un acto metodológico básico de la investigación social...” 85.

<sup>131</sup> Joseph A. Maxwell, “Designing a qualitative study”. En: Leonard Bickman y Debra J. Rog (Eds). *Handbook of applied social research methods*. (Londres: SAGE. 1998) 89.

masificados. El estudio del diario de campo tiene como objetivo en esta investigación el descubrir lo sagrado en la cotidianidad de los miembros de la IASD. Descubrir lo sagrado también resulta de formular las preguntas subsidiarias a los sujetos durante la entrevista, con el fin de averiguar su posicionamiento entre la institución y la emancipación, su nivel de fe y sus preferencias por las prácticas religiosas públicas o privadas. De estas respuestas, al fracturarse, producen los resultados que posicionan al sujeto en los ejes analíticos. Al igual que con las dimensiones observables, al fracturar las respuestas de los sujetos sobre estas preguntas y encontrar su posición cuando no se pregunten verbalmente, se puede orientar la tendencia de su religiosidad y espiritualidad.

La IASD, por lo general, proporciona un ambiente donde la interpretación de los datos requiere conocer la naturaleza de las creencias, prácticas e identidades adventistas de una forma objetiva pero también empática con los creyentes. La creencia es una idea protestante que deriva del ascenso del individuo hacia una relación directa con la divinidad;<sup>132</sup> los estudios que la abordan demuestran el valor y poder de las palabras, en especial cuando intentan encontrar nuevas formas de experiencias en un mundo globalizado. Estas nuevas experiencias que impulsa la globalización denotan el desgaste de las antiguas. Los sujetos religiosos tienen necesidades espirituales y la religión cristiana es el medio para satisfacerlas; si ésta no les satisface, pueden lograr una emancipación de la institución, pero no quiere decir que soslayan sus necesidades religiosas de las enseñanzas cristianas.

El compromiso religioso e institucional de los individuos depende de varios factores. Las identidades, creencias, prácticas pretenden clarificar la posición del individuo y guiar el desglose de su religiosidad. Los ejes analíticos de la emancipación, fe y orientación se concentran en su convicción respecto a su precepción sobre la divinidad de la IASD, su inclinación espiritual, su

---

<sup>132</sup> Gajaweera y Johnson. *Studying faith...* Introducción.

confianza en Dios, la rigidez de su fe, su percepción de las doctrinas, su libertad de maniobra respecto a la institución y su propia trayectoria hacia la vida después de la muerte. La mayoría de estas variables pueden ser interpretadas en una entrevista a profundidad, que funciona como una ventana de la manera en que las personas viven su religiosidad y utilizan su espiritualidad.<sup>133</sup>

La repetición de los datos es importante para tomar en consideración los patrones que dibuja la comunidad. Los recursos conceptuales pueden utilizarse para guiar la investigación. Otros conceptos inéditos pueden emerger de la investigación y relacionarse con los existentes.<sup>134</sup> Los conceptos religiosos dependen de las sensaciones que los sujetos manifiestan durante la entrevista y la observación participante. Por ejemplo, la respuesta de la congregación durante el culto principal del sábado es notablemente diferente a las respuestas que se realizan en las clases particulares de la escuela sabática. Esta diferencia podría contrastar a la presencia de la congregación como un todo y los sujetos divididos acorde a sus edades. De esta forma, la congregación tiene más fuerza simbólica que las enseñanzas particulares, por lo que la presencia física de la comunidad es más relevante que las doctrinas aplicadas a las vidas privadas de los miembros.

El análisis y la interpretación de datos consiste en leer y releer las respuestas y las notas de la investigación en el diario de campo, así como reflexionar sobre las observaciones en los comportamientos no verbales y hacer un estudio sobre estos y su significado. De esta forma, trazar líneas y relacionar comportamientos como parte de un todo de una religiosidad adventista pueden ofrecer un panorama de categorías por medio de las cuáles se pueden clasificar las tendencias de esta comunidad. Asimismo, la interpretación de las respuestas y los comportamientos de los sujetos

---

<sup>133</sup> Gajaweera y Johnson. *Studying faith...* What methodologies can I use to study religious groups?

<sup>134</sup> Gajaweera y Johnson. *Studying faith...* How do I apply social science theoretical frameworks to make sense of my data?

durante reuniones privadas también pueden revelar información pasiva o subyacente que exista en los miembros de la comunidad, pero que éstos se esfuerzan por no revelarla. Comprender la naturaleza de la religiosidad adventista puede ofrecer un panorama del estado de esta religión en el esquema del cristianismo contemporáneo en México.

A manera de conclusión, es importante reiterar que la investigación cualitativa sobre la religiosidad adventista en el debate de las Ciencias Sociales es prácticamente inexistente, a pesar de que existe un amplio debate en torno a las religiosidades en nuestro país. La relevancia de esta investigación radica en su originalidad y su potencialidad para fortalecer el debate de la individualización de la religión y la rearticulación del fenómeno religioso. Las técnicas de recolección e interpretación de datos pueden ayudar a interpretar si la Ciudad de México es parte del mosaico de la personalización de dios o si la IASD es un centro autónomo que continúa con la dinámica de mantener la cohesión de un grupo tradicionalmente minoritario. Este estudio se centra en un grupo que puede ofrecer una visión de la naturaleza de las religiones transnacionales en la era de la globalización.

Sin embargo, es importante aclarar que no se espera explicar el fenómeno de la religiosidad adventista como un fenómeno unificado. Según Furseth y Repstad, es imposible dibujar conclusiones definitivas concerniente al fenómeno religioso a través de análisis e interpretación de datos.<sup>135</sup> Aún así, las prácticas religiosas adventistas cuentan con un amplio panorama viable de interpretación y de desglose para explicar cómo funcionan las necesidades espirituales cuando un sujeto está adscrito a una iglesia transnacional. Las estrategias expuestas en este capítulo pueden revelar la dinámica interna de la IASD y de cómo sus miembros son influenciados por ella, pero al

---

<sup>135</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 26.

mismo tiempo, cómo opera dentro de ellos la noción de un pequeño dios personal que puede estar mediado, y a veces limitado, por la doctrina adventista.

### Capítulo 3. La iglesia adventista en México: el protestantismo tardío en la era contemporánea

De acuerdo a Furseth y Repstad, toda religión establece su forma de interacción a través de su contexto de creación y desarrollo.<sup>136</sup> La IASD surgió en Estados Unidos a mediados del siglo XIX, después del Segundo Gran Despertar religioso; surgió después que la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (1830) y antes que los Testigos de Jehová (1881); éstas conforman las tres grandes iglesias cristianas norteamericanas del siglo XIX, son las iglesias paraprotestantes cuya expansión ha sido notoria en Latinoamérica y gran parte del mundo.<sup>137</sup> La historia del adventismo ha sido singular debido a su doctrina y el desarrollo de su identidad.

En efecto, las iglesias paraprotestantes son llamadas también “protestantes tardías” con el fin de establecer una diferencia entre las iglesias protestantes históricas desarrolladas en Europa después de la Reforma y las iglesias protestantes desarrolladas en el Estados Unidos jóvenes. Se les llama así en México debido al crecimiento contemporáneo que han tenido respecto a otras iglesias cristianas protestantes, pues nuestro país tiene pocos años de poseer una pluralidad religiosa notoria.

Este capítulo está dividido en tres secciones: en primer lugar, hago un breve repaso de la historia protestantismo en México; en segundo lugar, ofrezco un breve repaso de la historia adventista, cuyos momentos y coyunturas tienen influencia en el significado de la identidad adventista contemporánea; por último, hago una contextualización del adventismo en el México contemporáneo.

---

<sup>136</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 26.

<sup>137</sup> Henri Gooren. “Comparing Mormon and Adventist growth Patterns in Latin America: The Chilean Case”. *Dialogue: a journal of Mormon thought*, 46, no. 3, (otoño 2013) 50.

### *1.- El protestantismo en México: de la debilidad urbana a la consolidación rural*

Las religiones protestantes no llegaron a México sino décadas después del movimiento de independencia.<sup>138</sup> Durante la colonia, las instituciones vinculadas a la Iglesia Católica impulsaron procesos legales contra toda forma de “secta de Martín Lutero” que se pudiera impregnar en la sociedad novohispana.<sup>139</sup> Las iglesias protestantes históricas, como el calvinismo, el luteranismo y el metodismo llegaron a México a mediados del siglo XIX, cuando la Constitución de 1857 incluyó el principio de la libertad religiosa y los miembros del partido liberal esperaban establecer un tipo de religiosidad que pudiera contrarrestar la hegemonía católica, así como ayudar a la población indígena a leer y escribir.<sup>140</sup>

La expansión del protestantismo en México surgió a raíz de las sociedades misioneras de origen norteamericano que reclutaban miembros de entre las minorías liberales activas norteamericanas.<sup>141</sup> Estas sociedades promovieron de la diversificación religiosa que provenía, en su mayoría, de la influencia norteamericana en México en su etapa liberal porfirista. Esta llegada de iglesias protestantes propició que, a finales del siglo, llegaran las iglesias paraprotestantes; la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días con los asentamientos coloniales en Chihuahua y la Iglesia Adventista del Séptimo Día en 1891 con la llegada de Salvador Marchisio, ministro italiano laico residente en Estados Unidos, como misionero adventista a la Ciudad de México. Ese mismo año, el pastor L.C. Chadwick recorrió México como el objetivo de explorar la

---

<sup>138</sup> Esta sección del trabajo está estrechamente relacionada con un trabajo que realicé con anterioridad titulado: “Dios para los sectores marginales: crecimiento y dinámicas de las iglesias Luz del Mundo y Movimiento Misionero Mundial en México y Perú” para el curso “Instituciones políticas en América Latina” en noviembre de 2020. Publico este apartado con la autorización del Dr. Juan Cruz Olmeda, impartidor del curso.

<sup>139</sup> Jean-Pierre Bastian. “Protestantismo” En: Blancarte *Diccionario de religiones en América Latina*. 499.

<sup>140</sup> Bastian. “Protestantismo” 499.

<sup>141</sup> Bastian. “Protestantismo” 499.

posibilidad de establecer una misión permanente.<sup>142</sup> México se estaba volviendo en suelo fértil para la diversificación del cristianismo en América Latina.

Sin embargo, la expansión protestante en México no estuvo exenta de persecución; la hegemonía católica impulsó una ola de nacionalismo que tildaba al protestantismo como “imperialismo yanqui” y “estrategia de gringos” para debilitar a los pueblos de raíz hispánica.<sup>143</sup> La identidad católica se contraponía a las nuevas formas de fe: el catolicismo se fusionó con la identidad latinoamericana y ejerció como un eficiente fenómeno de coerción social. Parte de esta identidad católica favoreció acciones drásticas en nombre de la fe, como la Guerra Cristera, cuya razón fue convertirse en una contrarrevolución para preservar la identidad católica en México.<sup>144</sup>

Sin embargo, la contraposición hacia el mundo protestante mexicano benefició a esta comunidad: los protestantes se refugiaron en pequeños grupos y establecieron un fuerte sentido de identidad y cohesión social que les permitiría sobrevivir ante una sociedad católica hostil. Según Blancarte, antes de 1970 en México, no ser católico requería una fortaleza de identidad propia.<sup>145</sup> Sin embargo, después de dicha década, México atravesó un proceso de pluralización en el ámbito religioso y social, sincrónico con la descentralización del catolicismo y una ola global de protestas en favor de los derechos civiles.

Después de 1970, las iglesias protestantes de la nueva ola llegaron a Latinoamérica y se asentaron notoriamente en comunidades rurales, que más tarde se traspasaron a la periferia de zonas urbanas. Una de las razones por las que fueron recibidas en estas zonas es porque la identidad de los habitantes de zonas marginadas, que se componía de una importante parte indígena, se

---

<sup>142</sup> Richard W. Schwartz y Floyd Greenleaf. *Historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. (Buenos Aires: APIA. 2002) 220.

<sup>143</sup> Carlos Monsiváis. “De las variedades de la experiencia protestante. En *Los grandes problemas de México XVI: Culturas e identidades*. Coord: Roberto Blancarte (México: El Colegio de México, 2010), 75.

<sup>144</sup> Blancarte. “Las identidades religiosas de los mexicanos”. 98.

<sup>145</sup> Blancarte. “Las identidades religiosas de los mexicanos”. 88.

encontraba lejos de la mayoría católica. Además, las zonas marginadas también fueron receptoras de la indiferencia del Estado y carecían de servicios públicos y apoyos sociales. Las identidades religiosas responden a las variaciones de las identidades económicas y sociales.

Las razones de la expansión de las iglesias protestantes en zonas marginadas incluyeron la búsqueda comunitaria de un sentido existencial y la atención a desafíos de marginalidad; además, la tradición oral del sermón protestante se adecuaba a los bajos índices de alfabetización en estas comunidades. Pero, sobre todo, la urgencia de las mujeres en zonas marginales de que sus esposos superaran el alcoholismo, la improductividad y la violencia, se transformó en un factor clave del éxito proselitista protestante.<sup>146</sup> Blancarte ratifica esta idea al afirmar que el incremento de conversiones al protestantismo en comunidades indígenas (donde reinaba el alcoholismo y la violencia intrafamiliar) fue esencial para la formación de comunidades protestantes en zonas de vulnerabilidad social.<sup>147</sup>

Como expliqué en el primer capítulo de esta investigación, las épocas de convulsión social dotan a las iglesias un mercado humano caracterizado por una constante ansiedad social; la doctrina cristiana tiende a situar a la absolución completa de los males terrenales como el eje de su evangelización terapéutica. Esta declaración está en sintonía con las teorías de la privación y de significado y pertenencia de la religiosidad. Oviedo enfatiza que la doctrina protestante, situada sobre todo en los afectos, logró un éxito clave en una sociedad latinoamericana bajo la visión general de una necesidad apremiante de seguridad, paz y sentido de vida.<sup>148</sup>

El crecimiento del protestantismo en México surgió a la par de su lenta transición a la democracia y la llegada al nuevo milenio de una sociedad plural y diversa. A pesar de estos cambios

---

<sup>146</sup> Monsiváis. “De las variedades de la experiencia protestante” 78-79.

<sup>147</sup> Blancarte. ““Las identidades religiosas de los mexicanos”. 93.

<sup>148</sup> Oviedo. *Entre la pureza y el peligro...* 53.

políticos y sociales, la era democrática en México presenta numerosos desafíos en materia de desarrollo económico, seguridad, satisfacción de necesidades y estabilidad objetiva en muchas zonas del país, en especial las vulnerables que se concentran en las zonas rurales o periféricas urbanas, que es donde se enfoca esta investigación. Por estas razones, la religión, especialmente las iglesias protestantes, juegan un papel clave en proporcionar un sentido de estabilidad a la población asentada en estas zonas, que es donde se concentra un importante porcentaje de la población mexicana.

En las ciudades, el fenómeno religioso es también propenso a generar comunidades de creyentes protestantes debido a que éstas son influenciadas por las corrientes mundiales y por la migración rural a la periferia urbana.<sup>149</sup> La circulación de los modelos globales en las ciudades pueden generar identidades que estén más afines al protestantismo *mainstream*, incluido el de la iglesia adventista. A pesar de que la proyección global de la IASD ha diversificado su membresía, su doctrina aún está vinculada a la cultura religiosa estadounidense del siglo XIX.

## *2.- El adventismo: el pasado como identidad*

La IASD forma parte del protestantismo tardío porque se organizó en los Estados Unidos durante mediados del siglo XIX. Los otros grupos paraprotestantes exitosos, Santos de los Últimos Días y Testigos de Jehová, fueron influenciados por la cultura estadounidense con una visión sionista y con los matices de un resurgimiento del cristianismo del Nuevo Testamento. George R. Knight, catedrático de la Historia de la iglesia en la Universidad de Andrews, afirma que la IASD fue

---

<sup>149</sup> De la Torre y Gutiérrez. "Census data is never enough..." 252.

influenciada fuertemente por el contexto de su nacimiento: el Segundo Gran Despertar Religioso<sup>150</sup> (1790-1840), movimiento que también es el contexto de nacimiento de otras iglesias paraprotestantes.

Antes de que la IASD se organizara formalmente, el movimiento vivió uno de sus episodios cardinales cuando una multitud esperaba el retorno de Cristo a la Tierra el 22 de octubre de 1844, según la interpretación bíblica de William Miller.<sup>151</sup> Cuando falló la predicción, muchos miembros abandonaron el movimiento, pero algunos creyentes mantuvieron sus prácticas y el estilo de vida en comunidad, pues habían desarrollado un sentido de identidad basado en postulados bíblicos, entre los que rechazaban a la sociedad estadounidense y aún creían en la proximidad del regreso de Cristo. Los remanentes del movimiento millerita mantuvieron su unidad al considerarse a sí mismos “extranjeros residentes en Babilonia”.<sup>152</sup>

El evento, conocido como el “Gran Chasco,” a menudo hace referencia al inicio de la historia del adventismo. Los adventistas consideran el inicio de su historia moderna en 1844 y no en 1863, año de organización oficial. El “Gran Chasco” supuso un punto coyuntural en el movimiento millerita y en la consolidación de la identidad adventista. La declaración de que Cristo regresaría a la Tierra como Rey de reyes el 22 de octubre de 1844 (interpretado por William Miller de una profecía en Daniel 8:14)<sup>153</sup> impulsó que miles de milleritas esperaran con grandes ansias ese día mirando al cielo, por lo que quedaron muy decepcionados después que el evento no se verificó.

La interpretación de los adventistas “sabáticos” era que Miller había acertado en el tiempo de la profecía, pero no al evento. Los fundadores del adventismo, James White, su esposa, Ellen

---

<sup>150</sup> George R. Knight. *Nuestra iglesia*. Traducción de José I. Pacheco. (México: Asociación Publicadora Interamericana, 2007) 13-15.

<sup>151</sup> Knight. *Nuestra iglesia*. 13-28.

<sup>152</sup> Roger L. Dudley, Edwin I. Hernandez and Sara M. K. Terian. “Religiosity and Public Issues among Seventh-Day Adventists” *Review of Religious Research* 33, no. 4, (junio 1992) 332.

<sup>153</sup> "Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego el santuario será purificado"

White (de soltera, Ellen Harmon) y Joseph Bates, declararon que el significado de “el santuario será purificado” hacía referencia a la transición de Jesús del lugar santo al lugar santísimo en el Tabernáculo.<sup>154</sup> Los fundadores del adventismo declararon que el santuario celestial era idéntico al santuario terrenal, es decir, un Tabernáculo celestial idéntico al Tabernáculo de los tiempos de Moisés. Ambos tabernáculos contaban con un atrio exterior, un Lugar Santo y un Lugar Santísimo, separados por un velo de querubines tejidos; en el Lugar Santísimo se encontraba el Arca del Convenio, el objeto mas valioso del Tabernáculo (Éxodo 26). Jesús, el día del Gran Chasco, no tenía que regresar a la Tierra, sino cruzar el umbral del Lugar Santo hacia el Lugar Santísimo en el santuario celestial, la última fase antes de Su retorno a la Tierra. Esto significaba que la profecía se había cumplido en el día exacto en el que fue predicha, pero no fue verificada físicamente.

La historia oficial adventista cuenta de cómo una profecía se cumplió como preámbulo al retorno físico y político de Cristo, conocido en el mundo cristiano como la Segunda Venida de Cristo o la Parusía. La profecía de Miller es abordada por la IASD para adjudicarse la distinción de ser el “remanente del pueblo escogido del Señor,” vinculado a Su convenio y que espera Su regreso. En efecto, después del “Gran Chasco,” surgieron muchos grupos religiosos, entre los cuales se encontraban tres adventistas: los adventistas del Primer Día, que declaraban que no ocurrió nada el 22 de octubre de 1844, los adventistas espiritualizadores, que declaraban que Cristo en efecto había regresado, pero de forma espiritual, y los adventistas sabáticos, que declaraban que la fecha era correcta, pero el evento equivocado, y que Cristo había hecho la última transición antes de su regreso milenar. Este último grupo, el más joven, son los adventistas del séptimo día, la religión cristiana milerista más grande del mundo.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> George R. Knight. *Nuestra identidad*. Traducción de José I. Pacheco. (México: Asociación Publicadora Interamericana, 2007) 13-28.

<sup>155</sup> El término “millerita” refiere a las iglesias cristianas herederas de los seguidores de William Miller, el “profeta” que predijo el regreso de Jesucristo el 22 de octubre de 1844. Por otro lado, el término “milerista” refiere a

Este esfuerzo por validar una profecía al otorgarle una nueva interpretación promovió un estatus intemporal a la identidad adventista. A partir de esa fecha, los adventistas del séptimo día podían identificarse a los milleritas de antes de 1844 al estar siempre en la face previa al “glorioso regreso de Jesucristo”. El adventismo del séptimo día había establecido uno de sus fundamentos identitarios al designarse como aquel grupo que espera el advenimiento del legítimo “Rey del mundo”. La historia oficial del “Gran Chasco” se enseña a los miembros jóvenes adventistas como parte fundacional de su historia. Esta experiencia es aplicada por los miembros adventistas en la actualidad: siempre se encuentran en el momento previo de la Segunda Venida de Jesucristo o Parusía, lo que les caracteriza como el pueblo que debe permanecer firme para el comienzo del Milenio en cualquier momento.

Esta predicación adventista sustenta la identidad a través de su doctrina y aún de su nombre. El 7 es un número simbólico y relevante en la Biblia, que los adventistas interpretan como un estatus de completitud. En el libro de Apocalipsis, el número 7 es usado repetidas veces para mostrar el límite de las señales, incluídos los siete sellos de Apocalipsis 6 que describen de forma metafórica a la historia de la humanidad. Según la visión cristiana, el séptimo sello será abierto cuando ocurra la Parusía. Por lo tanto, el nombre de la Iglesia Adventista del Séptimo Día guarda en su nombre la identidad colectiva del “pueblo del Señor” en los últimos días antes de la Parusía.

El “pueblo escogido del Señor,” según lo interpretaron James y Hellen White y Joseph Bates de las profecias de Apocalipsis, debía prepararse para los días finales de la Tierra. El capítulo 14 de dicho libro es fundamental para el sustento bíblico de la IASD. Los fundadores del adventismo hicieron especial enfoque el mensaje del “tercer ángel” en los versículos 9 y 10 del mismo capítulo: “Si alguno adora a la bestia y a su imagen... éste también beberá del vino de la ira de Dios”. Los

---

las religiones que se enfocan en el regreso de Jesucristo a la Tierra para dar inicio al período de paz de mil años, conocido como el “Milenio”.

líderes adventistas declararon que el movimiento adventista del séptimo día era aquel mensaje del tercer ángel, la última llamada antes de la Parusía. Los primeros dos mensajes de los ángeles anteriores hacían un llamado de congregación millerita. La, por así llamarla, “última llamada” del pueblo escogido del Señor, era romper vínculos mundanos en ese momento, más allá de las relaciones cotidianas, sino aún con instituciones y gobiernos.

Cuando John Andrews publicó en 1851 su perspectiva de una única visión adventista, en la que interpretaba al gobierno de Estados Unidos y a la Iglesia Católica como una de las bestias de Apocalipsis,<sup>156</sup> los remanentes de este movimiento continuaron moldeando sus prácticas sociales basadas en la Biblia, dinámica que concluyó en 1863 con la organización oficial de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Los orígenes de la IASD demuestran que las creencias intersubjetivas colectivas se vuelven un fenómeno más estructurado que la suma de sus partes y pueden conducir a la formación de una identidad religiosa fuerte. A pesar del “Gran Chasco,” la nueva iglesia emergió de las prácticas sociales que establecieron un fuerte sentido de identidad bajo una óptica divina.<sup>157</sup>

Muchas creencias de la nueva iglesia no fueron establecidas a partir de únicamente el estudio y, por lo tanto, no eran novedosas; de hecho, casi todas las creencias fundamentales del adventismo eran parte íntegra de otras religiones. George R. Knight explica que “el adventismo no nació en el vacío”.<sup>158</sup> El movimiento millerita antes de 1844 era un crisol de tradiciones protestantes de las que convergió una doctrina mas o menos unificada. La creencia del papado como el anticristo era un consenso del protestantismo norteamericano, heredado de la tradición puritana; asimismo el

---

<sup>156</sup> Dudley, Hernandez y Terian. “Religiosity...” 333.

<sup>157</sup> La articulación de doctrina fue una tarea que Ellen y James White (ambos se encontraban entre los creyentes que esperaban el regreso de Cristo en 1844) se encargaron de difundir para salvaguardar la motivación de los remanentes del movimiento millerita. (Knight. *Nuestra iglesia...* 32-34). Para un estudio más profundo sobre la transición millerita a la fundación adventista, véase: Butler, Jonathan. “From Millerism to Seventh-Day Adventism: ‘Boundlessness to Consolidation’ *Church History*. 55. no. 1. (marzo 1986) 55-64.

<sup>158</sup> Knight. *Nuestra identidad*. 39-44.

concepto de la salvación por gracia fue tomada de la tradición metodista y aún la práctica de guardar el sábado fue tomada de los bautistas del séptimo día.<sup>159</sup> La tradición y el espíritu protestante de Estados Unidos durante el siglo XIX afectó de forma directa al naciente movimiento, la Iglesia Adventista del Séptimo Día, una representación global del protestantismo tardío norteamericano.

### *2.1.- Las creencias adventistas como legitimadoras de vida cristiana*

Desde su fundación, la religión adventista formó parte del conjunto de iglesias protestantes que promovieron la conversión como fuente de satisfacción individual. Eventualmente, se incorporó al grupo de iglesias cristianas basadas en la emotividad y la espiritualidad que son progresivamente más demandantes en su satisfacción espiritual.<sup>160</sup> Estas iglesias requieren de una conversión personal para maniobrar las expectativas y demandas del creyente. El compromiso individual es la frontera infranqueable que el creyente debe atravesar para generar un testimonio personal.

Asímismo, la IASD promueve prácticas y comportamiento cristianos estrictos, como algunas iglesias populares suelen hacer. Furseth y Repstad afirman que las iglesias que tienen normas estrictas en sus programas de conducta generan más atractivo en el mercado religioso, que las que son más permisivas.<sup>161</sup> Si una iglesia tiene fuertes sistemas de disciplina, creencias firmes y demanda altos niveles de compromiso, da la imagen que lo que ofrece es de mayor valor y costo de lo que ofrece el mundo u otras iglesias más permisivas. Su precio es mayor porque la experiencia es mejor. Con estas afirmaciones, es viable afirmar que las doctrinas y mandamientos de la IASD

---

<sup>159</sup> Knight. *Nuestra identidad*. 78.

<sup>160</sup> Las experiencias espirituales que ayudan sensibilizar al individuo tienden a crear espacios de oportunidad en los que su espiritualidad demanda satisfacciones más potentes. Las tradiciones pentecostal y evangélica también forman parte de esta familia de religiones cristianas que buscan despertar una experiencia espiritual en sus miembros. Véase: Janssen, De la Torre y Gutiérrez. “Los cambios religiosos en México...” 43-52.

<sup>161</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 118.

promueven un marco de acción en el que los miembros desarrollan identidad personal y colectiva mejor cimentada, diferenciada de los otros miembros que no pertenecen a la comunidad y que no pueden pagar dicho precio por una experiencia religiosa privilegiada. La IASD cuenta con una dinámica en su membresía que favorece la vida comunitaria y la relación estrecha entre familias de una misma congregación.<sup>162</sup>

La alta exigencia de la IASD proviene de su alto índice de institucionalización respecto a las otras iglesias cristianas, como afirman De la Torre y Zúñiga.<sup>163</sup> El alto índice de institucionalización es característico de las iglesias paraprotestantes, pero ejerce una gestión enfocada al ámbito local, como lo explicaré más a detalle en la siguiente sección del capítulo. El tipo de poder con el que la IASD gestiona el modelo de vida hacia sus miembros proviene de doctrinas particulares que le permiten distinguirse entre otros grupos religiosos cristianos; una de las más distintivas es la observancia del sábado como día de reposo en lugar del domingo.<sup>164</sup>

La doctrina adventista sostiene que la tradición de adoración del domingo es de origen pagano. Con el método semita de contar los días, el día de reposo inicia el viernes a la puesta del sol y termina el sábado en el mismo momento. Durante ese espacio, los miembros deben solemnizar el día de reposo y no hacer actividades que no rindan adoración a Dios. Los líderes recomiendan no ver televisión, no hacer deporte, no hacer compras, no trabajar y no tener reuniones recreativas. A pesar de que el día de reposo es un mandamiento que la sociedad contemporánea no percibe como algo sagrado, menos el sábado, la doctrina adventista lo reconoce como relevante debido a que forma parte de su sello distintivo entre las religiones y aún lo tiene inscrito en su nombre.<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Yoymi y De la Torre. “La Iglesia Adventista...” 64.

<sup>163</sup> Janssen, De la Torre y Zúñiga. “Los cambios religiosos en México...” 50.

<sup>164</sup> Yoymi y De la Torre. “La Iglesia Adventista...” 62.

<sup>165</sup> César Ceriani Cernadas. *Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. (Tesis de licenciatura. Universidad de Buenos Aires. 1998) 154-156.

Entre otras doctrinas distintivas que la IASD formuló desde sus inicios está la abstención de ciertas sustancias como el alcohol y el tabaco. El fundamento inicial fué que minan la sensibilidad espiritual y no corresponde con las expectativas de una vida cristiana íntegra. Esta limitación de sustancias gradualmente evolucionó en un sello distintivo con el que la IASD se legitima ante el mundo secular: la propagación de una buena salud. La doctrina adventista actual también recomienda a sus miembros la abstención del consumo de drogas y de carnes rojas<sup>166</sup> como parte de su programa del Ministerio de Salud.

Entre estas legitimaciones ante la sociedad secular, algunos investigadores adventistas establecen una relación positiva entre hábitos saludables en los jóvenes y un mayor desempeño escolar y espiritual, así como satisfacción personal.<sup>167</sup> Los autores interpretan el estilo de vida saludable como una extensión de la religiosidad de los jóvenes.<sup>168</sup> Esta promoción tiene una función interna de la comunidad como un referente claro del contraste entre la vida cristiana y el estilo de vida mundano, medido y sustentado desde una perspectiva secular mezclada con el fundamento religioso. Este sello cumple con la tarea de moldear la imagen de la IASD a través de sus instituciones no religiosas, como sus universidades y hospitales privados.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Steger: *Manual de la Iglesia...* 90-91. La recomendación de la abstinencia de carne para los adventistas varía según el lugar. Por lo general, se les anima a los miembros a, por lo menos, evitar las carnes rojas; sin embargo, esta recomendación, así como muchas otras de la IASD, está supeditada al criterio individual y las condiciones locales. La doctrina central de la iglesia adventista de “salvación por gracia” ofrece un amplio margen de ambigüedad para el cumplimiento de las normas que no son consideradas como pecados graves. Más adelante abordaré el concepto de salvación por gracia.

<sup>167</sup> Maria Elena Acosta Enríquez, Felipe Javier Uribe Salas, Juha Baek, Jenny Patricia Sierra Archbold *et al.* “Association between life-style behaviors and health outcomes in Adventist and non-Adventist adolescents in Mexico: a pilot study”. *BMC Public Health* 19. No. 1705 (2019). 1

<sup>168</sup> Acosta *et al.*: “Association between life-style...” 2.

<sup>169</sup> La iglesia adventista promueve su imagen exterior respecto a la salud por medio de la profesión médica. Las universidades adventistas en México, como la Universidad de Montemorelos, se enfocan en las ciencias de salud y ofrecen carreras médicas variadas. Asimismo, la iglesia adventista opera 3 hospitales en México en los que promueve su doctrina, como el asueto de los sábados para consultas, pero operable para emergencias, la literatura adventista por el hospital y decoraciones cristianas en los interiores.

Otro de los sellos distintivos de la IASD en su dimensión misionera es la esperanza. Su mensaje se transmite a través de carteles en los templos, en sus páginas oficiales, en las redes sociales y en su literatura propagandística. La esperanza está vinculada con la visión sionista de la redención del mundo cuando ocurra la Parusía, doctrina que tiene estrecha relación con el Segundo Gran Despertar religioso de los Estados Unidos. Todo dolor o adversidad que pueda sentir el adventista en su vida se puede superar a través de la esperanza de que el mundo es temporal y de que, por cierto, se encuentra en sus últimos días antes de su redención gloriosa.

La esencia etimológica del término “adventista” refiere que precede a la Parusía, evento el manual oficial de la iglesia define como “la bienaventurada esperanza, la gran culminación del evangelio”.<sup>170</sup> La esperanza como herramienta propagandística es inseparable de su fundamento doctrinal; la IASD tiene una doctrina establecida de la que no cede a la ambigüedad y, aunque no expresa el mismo rigor en las prácticas individuales o familiares,<sup>171</sup> fortalece la noción identitaria entre sus miembros esperanzados en la Parusía y la redención de Cristo de los males individuales y sociales. Su mensaje general de salvación temporal y eterna es la base del discurso de esperanza ante cualquier influencia negativa de la realidad.

Sin embargo, la esperanza se basa en el carácter compasivo de Dios y la impotencia del ser humano, lo que revela otra doctrina adventista básica: la salvación por gracia.<sup>172</sup> Esta doctrina sostiene que el individuo puede salvarse sólo mediante la gracia de Cristo, es decir, la salvación no

---

<sup>170</sup> Walter W. Steger (dir.). *Manual de la Iglesia. Iglesia Adventista del Séptimo Día*. (Buenos Aires: Asociación Casa Editorial Sudamericana. 2015) 167.

<sup>171</sup> En investigaciones previas he analizado las prácticas adventistas en las que se da un amplio margen de ambigüedad a las prácticas que no son consideradas como ofensa grave, según el manual de la Iglesia. Un ejemplo de estas prácticas es el festejo de la navidad; mientras que una congregación reciba sermones del pastor de que dicha celebración es de origen pagano, otro en una congregación distinta puede animar a sus miembros a decorar su hogar con los adornos correspondientes a las fechas decembrinas, si convienen apropiado para aumentar su espiritualidad y unidad familiar. Esto es impulsado por el esquema de localismo que existe en la iglesia (véase más adelante en este capítulo).

<sup>172</sup> Steger. *Manual de la Iglesia...* 164.

es un esquema meritório. La salvación por gracia apunta a que los adventistas les basta creer que Cristo los salvará para obtener dicha recompensa y que deben emular la conducta cristiana que estipula la religión, es decir, no se ganan su salvación, pero tienen que ser íntegros en su comportamiento cristiano porque “Dios lo ve todo”. Esto cumple con la dinámica de una religión desinstitucionalizada con un enfoque hacia el compromiso del creyente. Esta creencia le otorga al creyente adventista un amplio margen de libertad respecto a sus acciones en los que la institución, también en teoría, no tendría por qué interferir en su vida privada.

Además del concepto de salvación por gracia, la IASD acepta la validez de la “verdad dinámica,” que quiere decir que los adventistas se pueden sentir con mayor libertad de desarrollar creencias que no estén rigurosamente basadas en la iglesia, aunque la cuestión de la Biblia es distinta. La “verdad dinámica” es usada por la IASD como legitimador de nuevas doctrinas que puedan ser introducidas en la cosmovisión adventista. Un ejemplo de esto ocurrió en la década de 1850, cuando los líderes del adventismo reinterpretaron la creencia de la “puerta cerrada” a una “puerta abierta”. Esta metáfora proviene de la parábola de las 10 vírgenes de Mateo 25, en la que las 5 prudentes fueron recibidas en las bodas, mientras que las otras 5 insensatas se encontraron con una puerta cerrada. La parábola se aplica a las conversiones a Jesús previas al Gran Chasco, por lo que los primeros adventistas creían que los que esperaron a Jesús hasta el 22 de octubre de 1844 serían los únicos que serían salvos y que la puerta de la salvación ya se encontraba cerrada. Esta doctrina cambió con la expansión del adventismo y la revisión de sus figuras fundadoras de convertir al movimiento en una iglesia misionera. De esa forma, la “verdad dinámica” dio como válidas las interpretaciones de White y Bates sobre la “puerta cerrada” así como de sus futuras

correcciones sobre la “puerta abierta”.<sup>173</sup> Esta concepción de la “verdad dinámica” sería esencial para abrir más la puerta y favorecer el ingreso del adventismo en México.

Las creencias adventistas se enfocan en el destino de los miembros de llegar a un contexto celestial mientras dura su vida terrenal. César Cernadas interpreta la dialéctica utopía-ideología adventista como una aceptación de los modelos de autoridad y establece modelos para iniciar un cambio.<sup>174</sup> La IASD establece dichas creencias como fundamento de la legitimidad de su doctrina; es una manifestación de la eficiencia religiosa que muestra ante sus miembros.

### *3.- El adventismo contemporáneo en México*

Los estudios en materia de las religiones protestantes en México se han enfocado principalmente al pentecostalismo y evangelismo rural.<sup>175</sup> Sin embargo, para interpretar mejor cómo se traducen las tendencias globales religiosas en México, la capital representa una síntesis apropiada del contexto religioso nacional y global, pues el espectro urbano, por lo general, está más conectado a las tendencias mentales y corrientes ideológicas mundiales. El adventismo en México constituye una religión transnacional que se ha adaptado al espacio urbano y rural mexicano. Su éxito en el país latinoamericano la ha consolidado como una comunidad notoria en el espectro religioso del país.

Según el Censo de población y vivienda del 2020 del INEGI, la IASD cuenta con 791,109 miembros en México,<sup>176</sup> lo que la constituye como el tercer grupo religioso más grande del país

---

<sup>173</sup> Knight. *Nuestra iglesia*. 13-28.

<sup>174</sup> Cernadas. *Utopía...* 34.

<sup>175</sup> Beltrán: “La sociología de la religión...” 91; Monsiváis: “De las variedades de la experiencia protestante...” 78; Blancarte: “Las identidades religiosas de los mexicanos...” 91; y Janssen, De la Torre y Gutiérrez: “Los cambios religiosos en México...” 43-46.

<sup>176</sup> INEGI. Censo de Población y vivienda 2020. México. [https://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020\\_b\\_eum\\_12\\_religion.xlsx](https://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020_b_eum_12_religion.xlsx)

bajo una sola denominación, por debajo de la Iglesia Católica Romana y (separados por un gran margen de diferencia) los Testigos de Jehová; además, con la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días seguida en números. Esas cuatro iglesias han estado a la vanguardia de la población religiosa en México y en ese mismo orden desde el inicio del nuevo milenio.<sup>177</sup> La IASD ha constituido un grupo religioso fuerte en México desde hace más de dos décadas, sin embargo, aún hay muy poca literatura académica que aborda esta iglesia transnacional en nuestro país.

Los estudios de las iglesias evangélicas y pentecostales ayudan a sustentar la investigación del adventismo en México debido a que la comunidad adventista comparte muchas características con las iglesias evangélicas y pentecostales, más que con otros grupos paraprotestantes. Por ejemplo, gran parte de su membresía se concentra en el sureste mexicano, en algunos de los estados mas pobres del país, en especial en el estado de Chiapas;<sup>178</sup> tal es su presencia en dicho estado que una Unión, división administrativa que abarca grandes regiones del país como el norte y el centro, (véase el Esquema 1) se concentra exclusivamente en el estado de Chiapas. Esta iglesia también ha tenido impacto en algunos grupos indígenas como los totziles, choles y mayos y concentra más del 50% de su membresía en localidades de menos de 2500 habitantes.<sup>179</sup> En dichas comunidades, los adventistas pueden representar más del 70% de la población.<sup>180</sup> La tendencia a la dominación geográfica adventista es característica de las religiones evangélicas y pentecostales; por el otro lado, las iglesias paraprotestantes suelen ostentar un dominio urbano. En este aspecto, la IASD se acerca más al contexto social evangélico y pentecostal que las otras iglesias paraprotestantes.

---

<sup>177</sup> De la Torre y Gutiérrez. "Census data is never enough..." 250.

<sup>178</sup> De la Torre y Zúñiga. "Tendencias a la pluralidad..." 387.

<sup>179</sup> De la Torre y Zúñiga. "Tendencias a la pluralidad..." 391.

<sup>180</sup> Janssen, De la Torre y Gutiérrez. "Los cambios religiosos en México...". Yoymi y De la Torre. "La Iglesia Adventista del Séptimo Día" 62-65.

Por otro lado, la IASD conserva varias características del paraprotestantismo en México, notablemente en el aspecto de la institucionalización. La IASD, al igual que las otras iglesias paraprotestantes, tienen un fuerte modelo identitario,<sup>181</sup> debido a que están organizadas bajo una sola denominación que ayuda a los miembros a fomentar su identidad colectiva dentro de la iglesia transnacional. Según De la Torre y Zúñiga, las iglesias paraprotestantes tienen modelos de organización mucho más institucionalizados que las iglesias evangélicas y pentecostales.<sup>182</sup>

La Iglesia Adventista del Séptimo Día junto con la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y los Testigos de Jehová forman parte de una categoría ajena al resto de iglesias protestantes por su origen y doctrina: son clasificadas en México como “bíblica no evangélica”, “paraprotestante” o “protestante marginal”.<sup>183</sup> Esta distinción ocurre porque estas tres religiones consideran fuentes adicionales al texto bíblico como base de su doctrina que, en el caso adventista, tiene que ver con la investidura profética de sus figuras fundadoras.

Asimismo, estas tres iglesias gozan de un crecimiento significativo en Latinoamérica y en el resto del mundo subdesarrollado,<sup>184</sup> característica sobre todo aplicable a la IASD. Las tres iglesias paraprotestantes fueron fundadas en Estados Unidos, pero su membresía contemporánea difiere en gran manera de sus orígenes. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días concentra el 45% de su membresía en Estados Unidos, muy por encima de los Testigos de Jehová, con un 15% en el país anglosajón, pero aún más alto que la Iglesia Adventista, con sólo 6.7% de su membresía residente en el país originario del adventismo.<sup>185</sup> Por el otro lado, el 91% de la

---

<sup>181</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Census data is never enough...” 255.

<sup>182</sup> De la Torre y Zúñiga. “Tendencias a la pluralidad...” 392.

<sup>183</sup> Janssen y De la Torre “Los cambios religiosos en México...” 50.

<sup>184</sup> Gooren. “Comparing Mormon and Adventist growth...” 48. El crecimiento de la IASD ha estado condicionado por épocas de convulsión política y crisis económicas; el estudio de Henri Gooren demuestra que, en épocas de crisis económicas y sociales, el ritmo de crecimiento de la IASD se impulsa mucho más que en épocas de paz. Del mismo modo, el crecimiento de la IASD se paraliza en épocas de alto crecimiento económico. Estos resultados estadísticos están relacionados con la teoría de la privación, expuesta en el primer capítulo de esta investigación.

<sup>185</sup> Gooren. “Comparing Mormon and Adventist growth...” 48, 58.

membresía adventista se concentra en países subdesarrollados, 34.7% en Latinoamérica. Respecto a estas estadísticas, Henri Gooren designa a la IASD como una “iglesia tercermundista”.<sup>186</sup>

Debido a la expansión del adventismo en México y Latinoamérica, existen algunos estudios que abordan la religiosidad de la comunidad; sin embargo, casi todos éstos provienen de las propias universidades adventistas, como Montemorelos y Andrews. Los trabajos al respecto utilizan una metodología cuantitativa y establecen una relación positiva entre el *modus vivendi* adventista y los índices de desarrollo personal; como la satisfacción en la vida marital,<sup>187</sup> la calidad de vida de las personas en la tercera edad,<sup>188</sup> los hábitos de salud, el desarrollo de habilidades sociales y el desempeño educativo en los jóvenes,<sup>189</sup> y el desempeño pedagógico docente.<sup>190</sup> Ninguno de estos estudios se inscribe en los debates de la sociología de la religión, pero ofrecen un paradigma de la

---

<sup>186</sup> Gooren. “Comparing Mormon and Adventist growth... 58.

<sup>187</sup> Erik E. Filsinger y Margaret R. Wilson. “Religiosity and Marital Adjustment: Multidimensional Interrelationships” *Journal of marriage and family* 48. No. 1. (Febrero 1986). Erik E. Filsinger y Margaret R. Wilson. “Religiosity, Socioeconomic Rewards, and Family Development: Predictors of Marital Adjustment” *Journal of marriage and the family* 46. No.3 (Agosto 1984). Margaret D. Dudley. *Selected dimensions and orientations of religiosity related to marital satisfaction as perceived by married seventh day adventists in the midwest*. (Tesis de doctorado. Andrews University. 1988.) Adan Abdiel Dyck Gámez. *Modelo relacional entre factores de religiosidad y satisfacción matrimonial en adventistas del séptimo día en la Unión Mexicana del Norte*. (Tesis de doctorado. Universidad de Montemorelos. 2015.) Doris Rosario De la Cruz Arias. *Felicidad subjetiva, religiosidad intrínseca y satisfacción marital en un estudio comparativo entre adventistas y no adventistas*. (Tesis de maestría. Universidad de Montemorelos. 2019.) Jorge Gustavo Burgos Cevallos. *La religiosidad y la comunicación como factores predictores de la satisfacción marital en parejas adventistas del séptimo día en la Misión Ecuatoriana del Norte*. (Tesis de doctorado. Universidad de Montemorelos. 2019.)

<sup>188</sup> Jaime Alcántara Quiroga. *Calidad de vida, esperanza-desesperanza y religiosidad intrínseca en personas de la tercera edad en Montemorelos*. (Tesis de maestría. Universidad de Montemorelos. 2017.)

<sup>189</sup> M.E. Acosta Enríquez, F.J. Uribe Salas, J. Baek, *et al.* “Association between life-style behaviors and health outcomes in Adventist and non-Adventist adolescents in Mexico: a pilot study”. *BMC Public Health* 19. No. 1705 (2019). 1-9. <https://doi.org/10.1186/s12889-019-8042-0>. Felipe Esteban Silva. “El ‘culto joven’ y su relación con el compromiso cristiano de los jóvenes de las iglesias adventistas del séptimo día de España y Santa Isabel de Lima metropolitana, año 2009” *Estrategias para el cumplimiento de la misión* 10. No. 2. (julio-diciembre 2013). Eliseu Nevil Menegusso. *An investigation of the relationship between religiosity, amount of exposure to seventh-day adventist parochial education and other selected variables among seventh-day adventist secondary students in Sao Paulo-Brazil*. (Tesis de doctorado. Andrews University. 1980). Anel Alexandra Valente Barrios. *Religiosidad e interiorización de valores en estudiantes de preparatoria en escuelas adventistas de la Unión Interoceánica*. (Tesis de maestría. Universidad de Montemorelos. 2018).

<sup>190</sup> Catalina Guardiola y Karla Basurto. “Inteligencia emocional y desempeño laboral de los directivos del corporativo adventista del norte de México” *Apuntes Universitarios. Revista de investigación* 5, no. 1. (2015).

visión académica adventista sobre su religiosidad; sin embargo, también es cierto que las directrices de estos trabajos tienden a inclinarse a validar la efectividad de las normas religiosas adventistas.

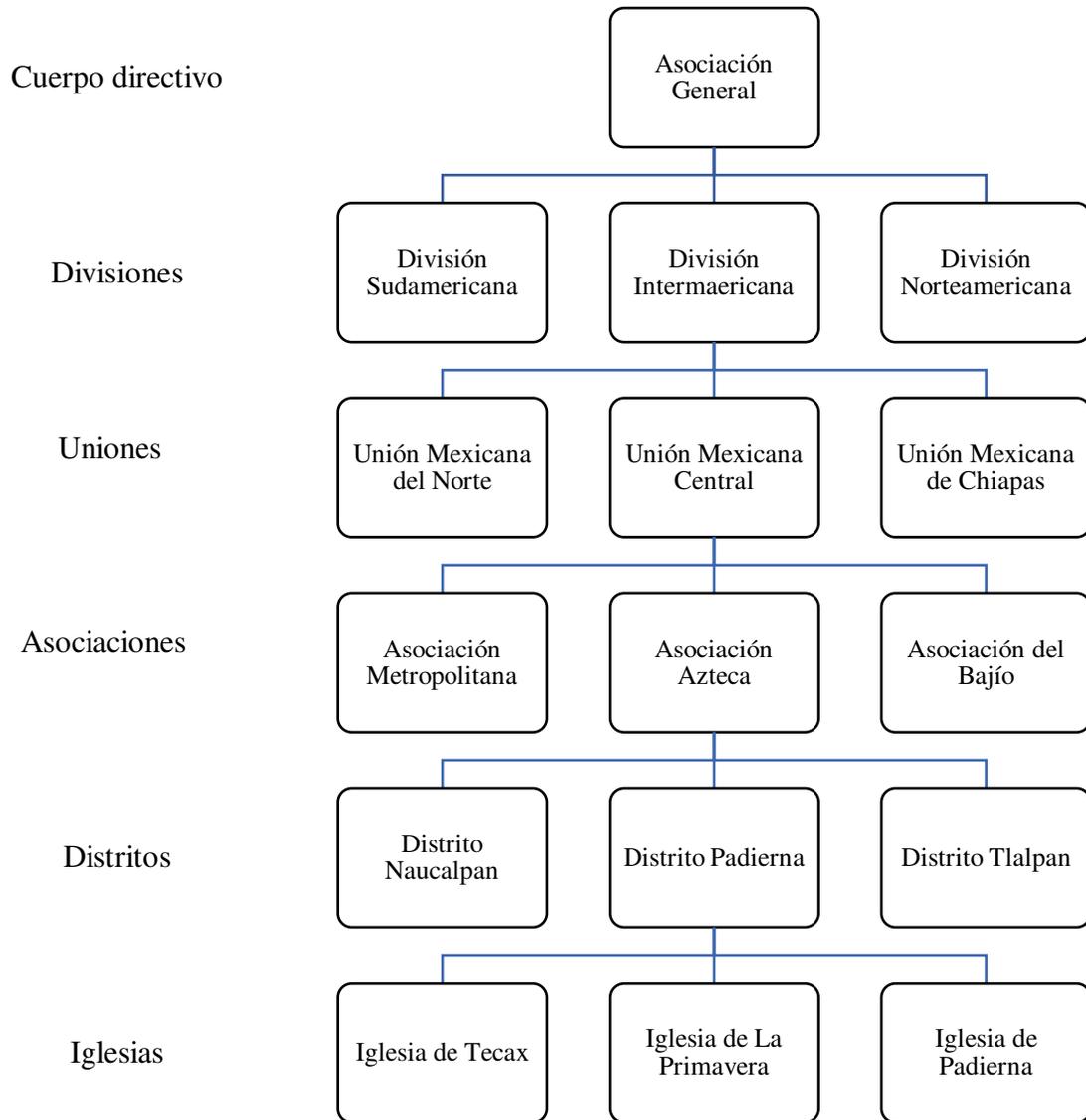
### *3.1- La organización de la IASD: localismo de una iglesia transnacional*

La IASD tiene sus oficinas centrales en Silver Springs, Maryland, Estados Unidos donde opera la Asociación General, que es el órgano rector de la iglesia a nivel mundial. La IASD opera por regiones continentales, a las que llama Divisiones, y luego en regiones nacionales o internacionales, a las que llama Uniones, que dirigen Asociaciones, que incluyen varias ciudades, como la Asociación Azteca, que presiden sobre distritos como Padierna, y esos distritos se dividen en congregaciones locales llamadas iglesias. A continuación presento el esquema de su organización eclesiástica con algunos ejemplos reales, pero omito los departamentos que atienden a otras instancias, como hospitales y escuelas.

Esquema 1. Estructura de la IASD con ejemplos reales. Elaboración propia con datos de entrevistas a pastores.<sup>191</sup>

---

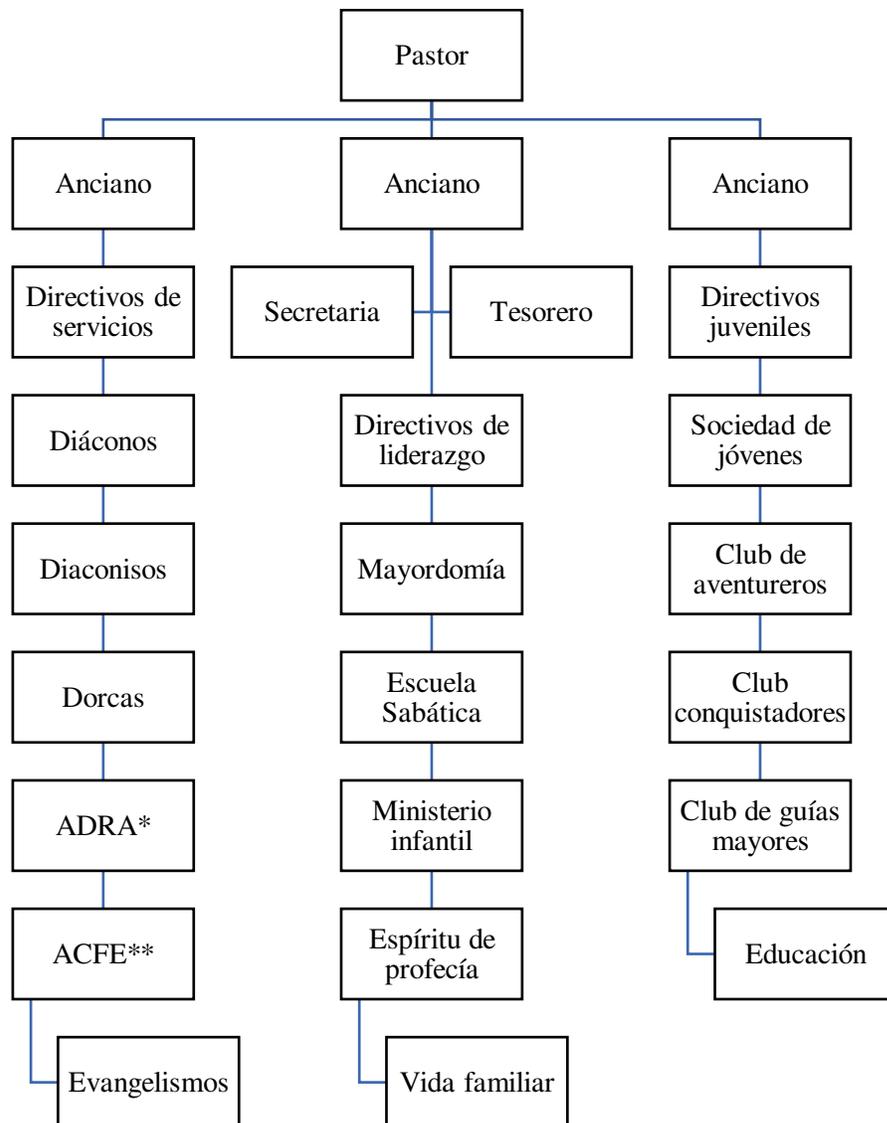
<sup>191</sup> Compárese con: Cernadas. *Utopía...* 115.



Como se puede observar, la división mas pequeña de la IASD son las iglesias. Estas varían en su tamaño, pero pueden acoger, por lo general, entre 30 y 100 participantes cada sábado. El número reducido de aforo permite que las iglesias puedan hacer uso del *belonging* como fuente de pertenencia de los miembros, así como la construcción de más y pequeños recintos en las colonias urbanas, así como en las comunidades pequeñas donde tiene mayor presencia. Además, las iglesias tienen su propia estructura. En cada iglesia preside el pastor, que está encargado de 12 iglesias en

el caso del distrito de Padierna. Éste es elegido por la asociación distrital, la Asociación Azteca en este caso, que se encarga de repartir a los pastores según la localización de las iglesias y las necesidades de la comunidad. La organización interna de las iglesias es liderada por miembros voluntarios, que representan el grupo #1, por lo cual, es muy común encontrar que, entre los miembros activos, muchos sirvan en alguna posición de liderazgo.

Esquema 2.- Liderazgo en una iglesia adventista local. Elaboración propia con datos de entrevistas a pastores.



\* Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales. Rama humanitaria de desarrollo social.

\*\* Asociación Civil Filantrópica y Educativa. Rama humanitaria durante crisis sociales o naturales.

Como se puede apreciar, el liderazgo adventista local está dividido en tres ramas principales presididas por cada uno de los Ancianos: servicios asistenciales, liderazgo eclesiástico y familiar, y liderazgo de los jóvenes. Cada rama troncal mantiene objetivos que se entrelazan para crear una organización integral que atiende la predicación del evangelio, la gestión de los dones espirituales, el crecimiento y desarrollo de la fe, el servicio y ayuda humanitaria.

El pastor es elegido por la asociación distrital y gestiona el liderazgo de las 12 iglesias locales que conforman su distrito (dicho número es promedio respecto al tamaño del distrito), pero permite que se desarrollen de forma autónoma. Él mismo visita cada iglesia de forma regular y mantiene conversaciones con los ancianos y directores de forma periódica. Sin embargo, es importante reafirmar que cada iglesia local es autónoma de la organización central, es decir, se gestiona a sí misma y resuelve todos los problemas con ayuda del pastor. Según el pastor entrevistado en esta investigación, rara vez hay interferencia externa de la asociación distrital u otras instancias superiores sobre la iglesia; casi la totalidad de los asuntos de la iglesia se solucionan dentro de los canales locales de liderazgo.

Este esquema de localismo de la iglesia dentro de la institución transnacional provoca que las iglesias adventistas disten mucho entre ellas cuando pertenecen a regiones diferentes y dichas diferencias son notorias para muchos miembros. Algunos de los sujetos entrevistados que han asistido a otras iglesias adventistas en regiones diferentes, notablemente en zonas rurales, expresaron que la divergencia cultural es tal que las iglesias en dichas localidades tienen mecanismos autónomos que los pueden alejar de la estructura central de la IASD. “Parece otra iglesia, pero no es la Iglesia Adventista” comentó la entrevistada #9, Ester, sobre estas disonancias.

Algunos esquemas de localismos en iglesias de marginalidad pueden tener resultados propicios al desentendimiento con las instancias superiores adventistas. El pastor Manuel declaró que ha vivido casos en los que los pastores acumulan mucho poder entre sus miembros y la iglesia local se vuelve tan autónoma que se secesiona de la organización central. “Hemos tenido ya algunos casos en que el pastor los guía por otro lado y se va, y se lleva cuatro, cinco iglesias con él” declara. Dicha afirmación surgió de las preguntas durante la entrevista que abordaron el pensamiento fundamentalista en los miembros.

Dicha autonomía también concede poder a los miembros de configurar su identidad colectiva, orientación social y prácticas de ritual. Con ayuda de las doctrinas de salvación por gracia y verdad dinámica, la comunidad en una iglesia puede ser única en sus formas de religiosidad y espiritualidad colectiva. Dicha libertad, aunado al tamaño reducido de las iglesias, impulsa su originalidad sobre las tendencias de la organización central. Quizá este nivel de autonomía de las iglesias locales es lo que caracteriza que la comunidad adventista tenga más similitudes demográficas con el evangelismo y pentecostalismo local que con las iglesias paraprotestantes centralizadas.

La autonomía de las iglesias se basan en un sello distintivo de la metodología de la IASD sobre otras iglesias cristianas: la “democracia” religiosa. La IASD afirma ser una iglesia democrática, en la que los miembros de una iglesia eligen a sus líderes locales. Dicho sistema genera un sentido de comunidad dentro de cada congregación como si fuera un esquema identitario alternativo a la comunidad adventista mundial. El sentido de identidad, afianzado en la localidad de una iglesia adventista, es parte de lo que genera que la IASD no sea vista como una “iglesia americana” a diferencia de otras iglesias paraprotestantes. Esta cultura local provee de comportamientos regulares dentro de las iglesias adventistas que configuran un propio espacio religioso y local.

### *3.2.- Democracia y libertad adventista: apartarse y regresar*

La “democracia” adventista supone que la iglesia elige a los dirigentes que son propuestos por los consejos directivos, modelo que sigue un esquema representativo; dichos nombramientos son temporales. Muchos miembros operan en posiciones de liderazgo y cuando son relevados, aún guardan cierta investidura de autoridad. Esta cultura de liderazgo favorece que se erijan “líderes morales,” es decir, líderes informales en la comunidad por su experiencia en el servicio y dedicación al estudio del evangelio. Esto da lugar a una comunidad variada en la que los maestros y líderes de las iglesias locales tengan el mismo estatus que los miembros “ordinarios” y su religiosidad esté mas cerca entre ellos y menos vinculada a una religiosidad institucional. La idea de una iglesia “conformada por miembros y liderada por los miembros” ayuda a cerrar la brecha entre el creyente y sus líderes.

Ninguno de los líderes locales, del grupo #1, recibe un incentivo económico por sus servicios; el líder de interacción más directa con los miembros que recibe dicho incentivo, debido a que su es su profesión, es el pastor. Éste es uno de los líderes más representativos de la iglesia como conjunto local y como institución mundial. El pastor del distrito Padierna capacita a los líderes locales de las 12 iglesias que preside, interactúa con los miembros y, sobre todo, predica sermones a las congregaciones. El pastor recibe indicaciones de la Asociación Azteca, a la vez transmite las directrices hacia los líderes locales y los miembros; es el enlace entre la institución religiosa central y la iglesia local.

El pastor y el liderazgo local de la iglesia no sólo se enfocan en los miembros que asisten los sábados a la iglesia, sino también a los miembros que ya no asisten, situación de un importante porcentaje de miembros de la IASD y en muchas otras iglesias cristianas. Esta investigación aborda

un miembro inactivo que no ha participado en la IASD por casi 20 años y otro que estuvo inactivo por poco más de año y recientemente regresó a la actividad religiosa. La inactividad de los miembros adventistas constituye una serie de posibilidades para los ejes analíticos de esta investigación; pueden desarrollar su religiosidad sin las imposiciones institucionales o pueden disminuir su creencia debido a que no cuentan con motivaciones personales para aumentar su religiosidad y espiritualidad. Pueden tener prácticas de devoción que los acerquen mas a Dios o pueden sentirse que están enemistados con Dios porque lo vinculan a las prácticas del adventismo.

El alejamiento puede ocurrir por muchas razones: desentendimiento con algún miembro de la comunidad, desacuerdos doctrinales, pérdida de la fe o preferencias por la vida mundana etc. Sin embargo, hay dos escenarios a tomar en cuenta cuando se piensa en la inactividad: en primer lugar, el alejamiento es más probable si el sujeto no desarrolló un cimiento firme en la IASD al momento de su “conversión;” en segundo lugar, la inactividad es la culminación de un proceso de desencantamiento mas largo.

La inactividad conforma parte de una paradoja recurrente en la expansión de las iglesias paraprotestantes en Latinoamérica: según Henri Gooren, son iglesias de alto crecimiento eclesiástico en cuanto a membresía, pero con niveles bajos en cuanto a la retención de los miembros.<sup>192</sup> La IASD retiene al 76% de sus conversos durante al menos el primer año después de su bautismo<sup>193</sup> pero el consenso de la comunidad adventista es que muchos miembros se alejan durante su adolescencia o en períodos de inestabilidad social o religiosa.

La inactividad no es anormal entre los miembros de la comunidad de estudio; muchos miembros con asignación de liderazgo, incluido Manuel, el pastor de distrito, tienen antecedentes de haber sido miembros inactivos por un período durante sus vidas. “Fue por varias cosas, entre

---

<sup>192</sup> Gooren. “Comparing Mormon and Adventist growth... 66-67.

<sup>193</sup> Gooren. “Comparing Mormon and Adventist growth... 61.

ellas, el entretenimiento y también algunas cosas que hicieron los hermanos de la Iglesia que fue lo que me desanimó y me alejé por completo de la Iglesia por algunos años,” comenta el pastor cuando aborda su juventud como hijo del pastor de su distrito. Muchos miembros ven la inactividad como algo ordinario en su comunidad y aún como una faceta necesaria para el crecimiento y la transición de la adolescencia a la adultez. “Es algo que se ve mucho... muchos jóvenes salen de la iglesia a los 16 y 17 años, se van uno o dos años... y regresan cuando ya son adultos” comenta Omar, un anciano de la iglesia a la pregunta sobre la inactividad, a lo que agrega que regresan porque piensa que “necesitan a la iglesia para ordenar su vida”. Todos los entrevistados declararon que la inactividad de los miembros no representa un alejamiento definitivo.<sup>194</sup>

Entre las razones por las cuales un miembro inactivo regresa a la IASD se encuentra la búsqueda de la satisfacción espiritual, es decir, la emancipación de las tradiciones religiosas mexicanas *mainstream* vinculadas al catolicismo que no ofrecen una experiencia similar a la que viven los sujetos en iglesias protestantes. En ocasiones, la inactividad ayuda a los sujetos a contrastar sus vidas con y sin la influencia constante de la IASD, de donde se pueden obtener resultados relevantes sobre sus religiosidades. El retorno supone un fuerte aliciente de religiosidad extrínseca, debido a que es usada por muchos miembros para generar un “equilibrio” en sus vidas con respecto a sus preferencias y el desarrollo de sus familias.

La IASD es una iglesia relevante en el espectro religioso de nuestro país. La cultura adventista, que gira en torno a las creencias, las prácticas y las identidades de los sujetos, influye sobre los miembros para que desarrollen una cultura concreta en un país que favorece la pluralidad religiosa. Ciertamente la comunidad adventista en México es una comunidad con una religiosidad

---

<sup>194</sup> En el capítulo 6 abordaré con mayor detalle las “crisis de fe” y las respuestas de los miembros adventistas, que pueden incluir la inactividad.

que vale la pena investigar para comprender su perspectiva de la realidad, visiones que son influenciadas por el espíritu del cristianismo protestante tardío en la era contemporánea.

La IASD promueve la cosmovisión de una tierra redimida y en espera de perfeccionamiento; su nombre mismo refiere al advenimiento de Cristo y su posición se identifica como “reino de Dios en espera” para recibir la purificación de la Tierra. El espíritu utópico de la iglesia adventista, investigado por César Cernadas,<sup>195</sup> analiza la relación entre la institución adventista y sus miembros. El mensaje que articula la IASD tiene que ver con una comunidad que ha sido un “pueblo escogido” a fin de prepararlo para el regreso de Cristo a la Tierra.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Cernadas. *Utopía...* 19.

<sup>196</sup> Yoymi y De la Torre. “La Iglesia Adventista...” 61-62.



## **Capítulo 4.- El culto presencial: los espacios sagrados extrínsecos tras el umbral de la iglesia de la Primavera**

Manuel, el pastor del distrito, dijo en una entrevista: “la lealtad a la iglesia es importante, pero no está por encima de la lealtad a Dios”. Dicha declaración la hizo en respuesta a la unión Dios-IASD que existe en el imaginario de la doctrina adventista, pero que muchos miembros, incluido el pastor, no considera completamente alineada. Manuel complementa: “la institución es humana... la organización está para facilitar y regular”. A partir de sus palabras, es pertinente afirmar que existe un vínculo sagrado en la IASD en el que los miembros viven su religiosidad y experimentan su espiritualidad, pero dicha influencia es subjetiva en cada miembro.

La sociabilidad que puede existir en los espacios físicos de la IASD, como las iglesias, genera una forma de espiritualidad socio-emotiva y religiosidad extrínseca que puede observarse a través de uno de los ejes analíticos de esta investigación: la orientación religiosa. El propósito de este capítulo es describir y explicar esos espacios sagrados que existen en los espacios físicos donde se desarrolla la religiosidad extrínseca y la espiritualidad socio-emotiva, como la iglesia de la Primavera. Este capítulo tiene como eje analítico dominante a la orientación religiosa social-individual. Algunos resultados de la investigación es que los miembros de la IASD orientan su religiosidad acorde a la situación en la que se hallan y pueden manifestar tanto su religiosidad extrínseca como intrínseca según el contexto, manifestaciones que están mediadas por una dimensión observable: la identidad individual o colectiva.

Durante la primera mitad del 2020, asistí a la iglesia de la Primavera, ubicada en la colonia homónima sobre la carretera Picacho-Ajusco, en la delegación Tlalpan, Ciudad de México, debido principalmente a su disponibilidad geográfica y social, hasta que la pandemia del Covid 19 obligó

a la suspensión de todas las actividades presenciales. Además de la asistencia a los cultos y a la escuela sabática, asistí a todas las reuniones que se hacían en dicha iglesia y en algunas extraordinarias en las iglesias de Padierna y Tecax. Este capítulo aborda los resultados de esta observación participante al descubierto, con complementos de las entrevistas y de lo que significa para la comunidad adventista la experiencia religiosa presencial.

Este capítulo está dividido en tres partes principales: en primer lugar, estudio cómo una de las dimensiones observables de esta investigación, la identidad, juega un papel fundamental en el desarrollo del comportamiento religioso cotidiano social e individual; en segundo lugar, expongo las observaciones en torno a las creencias que se exponen en el culto y las clases en los miembros, en especial los jóvenes; en tercer lugar, interpreto algunas actividades entre semana que tienen que ver más con la funcionalidad práctica de la religión; termino con algunas interpretaciones generales sobre la orientación social e individual de la religiosidad de los sujetos a modo de conclusión.

Esta investigación fue una inmersión inicial en las realidades subjetivas de la comunidad religiosa que describí en el capítulo anterior y se centra en la manifestación personal de dichas realidades. La comunidad facilitó la entrada y la inmersión en todos los casos con una muestra notable de hermandad y disposición. Sin embargo, debido a las observaciones que realicé durante cada reunión, es obvio que jamás fui considerado como un igual en la comunidad. Durante toda la investigación, mantuve mi investidura del “otro” en el espectro comunitario adventista. Si bien es cierto que la naturaleza misionera de la comunidad adventista motiva a un trato empático con los individuos ajenos a la comunidad, los miembros mantienen sus propias relaciones de poder en la comunidad, las cuales influyen en la religiosidad y espiritualidad de éstos.

### *1.- La orientación religiosa adventista hacia la identidad: una reiteración cotidiana*

La Iglesia Adventista del Séptimo Día de la Primavera es un edificio sencillo que se encuentra en Paseo de la Rosa Manzana 2, Lote 5, en la colonia la Primavera, delegación Tlalpan, Ciudad de México. Es un edificio color crema que consta de un salón principal que se usa para los cultos sabáticos y las reuniones de toda la congregación, dos salones adyacentes al salón principal que se usan como guardería y como sala de bautismos; un segundo piso donde se encuentran salones para escuela sabática de jóvenes y niños, y un comedor y área de convivencia social; y un tercer piso que tiene pocos salones que se usan para clases y entrevistas.

La forma de la iglesia es, como suelen ser los diseños arquitectónicos adventistas, en forma de triángulo, con tejado en forma de “A” y con los salones detrás del salón principal. La iglesia, al momento de esta investigación, estaba con algunas zonas sin pintar y en proceso de terminarse; los materiales de construcción todavía se guardaban en el segundo piso, atrás del comedor. Esta iglesia se encuentra en una zona con un nivel de marginación media; en otras zonas, las iglesias son hechas de otros materiales y su estado varía según la colonia donde estén situadas. La práctica adventista arquitectónica de emular su entorno es común en México y en el mundo.<sup>197</sup> No todas las iglesias cristianas usan este modelo. En esta iglesia se reúne la congregación protagonista de este capítulo.

Desde el momento en el que crucé el umbral de la iglesia de la Primavera, la distinción identitaria adventista es notable dentro de ésta. Los sujetos, que están familiarizados con los miembros de su estrecha comunidad, reconocen cuando un sujeto ajeno llega a ésta. A pesar de que emulé la vestimenta de un creyente adventista promedio, no pude pasar desapercibido de las miradas y las atenciones de este grupo religioso que también busca legitimarse ante la sociedad

---

<sup>197</sup> Durante mi estancia en Perú, noté que las iglesias eran construidas de la misma forma y con el mismo modelo de emular el entorno. Un ejemplo representativo es la iglesia adventista de Cabo López, en Iquitos, Perú; esta iglesia está construida en la periferia de la ciudad de Iquitos, en una zona de marginalidad alta y está construida de madera, aserrín y con techos de paja, al modelo de las casas de las que está rodeada.

secular. Esta identidad colectiva trata de mantener vínculos amigables con una sociedad secular que, consideran, se ha vuelto crecientemente hostil hacia los grupos religiosos.

*1.1.- El dilema de la orientación religiosa adventista: entre ser del “pueblo escogido” y no ser un “borrego”*

Todos los miembros a los que hice la pregunta ¿cómo se distingue la comunidad adventista de el “mundo”? respondieron que las relaciones entre la comunidad adventista y la sociedad mexicana secular estaban en creciente disonancia. Muchos entrevistados responden que la responsabilidad cae sobre la propia cultura adventista. David manifiesta su opinión de que la IASD mantenga, según su visión, un esquema de una comunidad cerrada a la sociedad general: “la sociedad seguirá cambiando, contigo o sin tí... [la Iglesia Adventista] es muy anticuada... es Helena G. de White y la Biblia... se puede decir que la sociedad mexicana está cambiando, no te diré que necesariamente para bien... pero [los miembros] pueden adaptarse, no ser tan rígidos, quizá liberalizarse para no perder fieles...” Es importante recalcar que muchas de las respuestas que dió David son influenciadas por su deseo de justificar su decisión de abandonar la IASD.

Las respuestas de David señalan a la identidad colectiva adventista como una identidad que señala una “desmoralización” de la sociedad. Otros miembros activos complementan la visión de que la comunidad debería esforzarse por ser más abierta en cuanto a su comportamiento doctrinal. Ester, líder moral de la iglesia, declaró: “tengo pensamiento crítico... me he metido en problemas, pero debes tener una convicción de la vida: no todo está en el libro o en la iglesia”. La creencia de Ester sobre la IASD es firme, pero considera que la institución es insuficiente para la religiosidad y salvación de los miembros; ella responde “la iglesia es fundamental, pero tiene que ser [un

interés] genuino, porque si no, es un estorbo. Van a decir que nos manipulan: ‘y borregos, ahí van,’ y todo lo que la gente dice (se ríe)”.

Ester se definió a sí misma como “adventista de hueso colorado” cuando la conocí. Siempre manifestó un fuerte apego institucional, su padre era pastor, su hermana Rut trabaja en la Asociación Azteca, sus dos hijos estudian en escuelas adventistas en Estados Unidos, nunca falta a la iglesia, siempre santifica los sábados y es anesthesióloga, profesión que declara estar en armonía directa con su religión. Sin embargo, también da señales de emancipación y de individualismo; ella se encuentra en una posición relativamente equilibrada respecto a los ejes analíticos, pero sometidos a una fe intensa en Dios.

Ester tiene un apego tanto hacia la IASD como institución, como a la cosmivisión adventista de Dios, pero no manifiesta el mismo grado de identificación con los miembros de la comunidad adventista, porque considera que algunos tienen comportamientos que favorecen la perpetuación de estereotipos negativos. Ella manifiesta tendencias hacia la espiritualidad íntima y la religiosidad intrínseca, pero aún con un fuerte apego a la institución. La convergencia de dichas creencias, aparentemente contradictorias, demuestra que Ester tiene una religiosidad intrínseca emancipada, así como una espiritualidad íntima, pero aún mantiene el equilibrio con su fidelidad a la institución que, debido a que es parte integral de sí misma y de su familia, es inseparable de su identidad individual.

Esta convergencia demuestra los distintos intereses que juega la religión en la vida de Ester. Por un lado, le proporciona un marco identitario donde se encuentran inscritas las personas más importantes en su vida; por el otro lado, es su guía hacia su sentido de vida, su paz mental, el contrapeso en el esquema de su toma de decisiones y su perspectiva de una vida allende de la muerte. El adventismo juega un rol en Ester tanto en lo público como en lo privado, con una tendencia clara hacia la religiosidad intrínseca y hacia la espiritualidad íntima, pero también goza

de una parte de religiosidad extrínseca debido a que usa su fe para mantener el equilibrio en su vida, a la que no considera como una vida fácil. Ester no está casada y prefiere no hablar del padre de sus hijos. Por la mayor parte de su vida como madre, Ester ha criado sola a sus hijos y ahora continúa trabajando en un hospital para pagar su educación en los colegios adventistas en Estados Unidos. La religión juega un papel activo en su vida diaria y de la que, al guardar las normas adventistas, espera bendiciones, aunque sea la paz mental y satisfacción espiritual; las bendiciones que recibe las considera extensiones de su obediencia. La comunidad de su iglesia es parte de su identidad colectiva, pero no forma parte relevante de su personalidad, debido a que su fe se establece en su propia religiosidad, en la que también abraza el pensamiento crítico.

No sólo Ester demuestra el interés de algunos miembros adventistas (por lo general, preparados académicamente) de armonizar el pensamiento crítico con su religiosidad; Itzel es otro ejemplo claro en este rubro. Ella es una joven que se desarrolla en el área de la investigación de las Ciencias Naturales, al tiempo que sirve en el Ministerio de Dorcas como directora. Ella es firme en sus convicciones de que la IASD no representa a Dios, ni los miembros deberían verla como tal. “Creo que a veces podemos ser muy radicales pero Jesús no es tan radical en ciertos aspectos... esto es opinión personal, el 99% de los adventistas no compartirán mi opinión... trato de ser crítica con las normas de la IASD”, declara. Itzel es de los sujetos entrevistados con la tendencia más clara a la emancipación y ella es consciente de ello. Mantiene un nivel de creencia con orientación individual y rechaza categóricamente la idea de la masificación religiosa. A diferencia de Ester, Itzel interpreta que es adventista por casualidad y admite que su identidad adventista fue, en parte, heredada de su madre.

En sus declaraciones sobre la práctica religiosa, ella declara que “no se trata de ser un borrego” sino desarrollar una propia convicción. Itzel tiene una fe estable que le ayuda a servir en sus posiciones de liderazgo en la IASD, pero también mantiene un cierto nivel de escepticismo

hacia algunas creencias y prácticas adventistas, por ejemplo, el diezmo, que explicaré con detalle en el siguiente capítulo. El grado de institucionalidad que se maneja en la religiosidad de Itzel es bajo; ella ha desarrollado una relación personal con Dios en la que se apoya para afirmar que la IASD puede a veces influir en su vida diaria y otras veces no. Itzel se identifica como adventista, pero dicha identidad la menciona de forma secundaria; su identidad religiosa primordial es ser “hija de Dios”.

La religiosidad de Itzel se ve influida por su escepticismo y su identidad de ser una persona religiosa y crítica al mismo tiempo. A pesar de que es creyente, su religiosidad en este aspecto se encuentra muy cerca del umbral que cruza hacia el escepticismo; es una “creyente crítica”, lo que la distingue de un importante sector de la comunidad adventista, distinción con la que ella se siente satisfecha. Itzel representa un grupo de jóvenes dentro de la comunidad adventista que intentan armonizar los dogmas de la sociedad contemporánea de la libertad de pensamiento y la individualidad, con la fe y la espiritualidad de la religión.

El término que Ester e Itzel utilizan, “borrego,” es un sobrenombre peyorativo que usan algunos sectores de la sociedad secular, en especial en las redes sociales, para criticar a los creyentes cristianos que obedecen directrices religiosas de forma irracional. Estas entrevistadas no son las únicas que aceptan que la comunidad adventista puede, irónicamente, merecer ese término cuando sigue las indicaciones del pastor. Muchos miembros, aún algunos líderes locales, usan el término como contraposición para promover la emancipación y la espiritualidad personal para que no sea conducida de forma ciega aunque, dentro de la institución, sus intenciones suelen ser ambiguas en cuanto a la independencia institucional. En general, el término hace referencia a los miembros con un alto nivel de institucionalización.

Como referí en el capítulo anterior, la IASD promueve una identidad colectiva en la que los miembros pueden decir que son parte de “el pueblo escogido” de Dios, pero las respuestas de

muchos miembros, activos e inactivos, declaran que dicha identificación puede ser perjudicial y no la aceptan en toda su dimensión. Ser parte del “pueblo escogido” de Dios desde el interior puede conllevar a ser señalado como un “borrego” desde el exterior. La identidad colectiva adventista, en ese caso, no se encuentra vinculada con los miembros que manifiestan tener pensamiento crítico. Para estos miembros, la religión es una herramienta personal que afecta su identidad individual debido a que aún tienen una fe fuerte. Prefieren ser llamados “hijos de Dios” o “amigos de Cristo” que “pueblo escogido,” porque usan la religión como mediadora de sus decisiones personales. Dichas perspectivas están en armonía con la cultura global que favorece los derechos civiles y la libertad de pensamiento. Esto demuestra un claro interés de los sujetos entrevistados en relegar la religión en sus vidas a una esfera prioritariamente individual, de donde se distribuya a las demás esferas.

### *1.2.- Orientación religiosa social en comunidad: lenguaje, vestimenta y sonrisas*

A pesar de que los sujetos suelen hacer a la religión parte de su esfera privada, eso no quiere decir que no gocen de un sentido de comunidad, sobre todo cuando se manifiesta dentro de la iglesia. Este sentido ayuda a impulsar su fe y desarrollar la religiosidad extrínseca y la espiritualidad socio-emotiva. Los miembros, aún los que se consideran críticos, sienten una satisfacción al pertenecer a la comunidad adventista y participar de los servicios religiosos. Por más crítico que un miembro activo puede ser, el pertenecer a la comunidad ofrece un activo a la religiosidad y espiritualidad que no pueden satisfacer en privado. En una entrevista conjunta que tuve con Emma e Itzel, esta última solicitó hacer una oración después de escuchar un emotivo testimonio de Emma, lo que se puede interpretar como satisfacción que Itzel, una creyente crítica, siente en la espiritualidad socio-emotiva y el sentido social de la religiosidad. En estos espacios, donde se desarrolla la religiosidad

socialmente orientada, es dónde se manifiesta el poder de la espiritualidad socio-emotiva en la cohesión social de esta comunidad. La necesidad de pertenecer a un grupo y tener una identidad colectiva influye en los miembros para que traten de unificarse con su entorno al adoptar dicha identidad colectiva.

Tan pronto como entré a la iglesia, el objetivo de muchos miembros adultos fué que me sintiera bienvenido; yo representaba una cara nueva, así que debía establecer un vínculo con los miembros. La mayoría de éstos se me acercaban con la mano extendida y me decían “bienvenido, hermano.” Los saludos y las sonrisas entre ellos son una muestra externa de la fraternidad que existe dentro de la iglesia local y que llena el espacio de un ambiente comunitario íntimo. Debido a que la asistencia promedio en la iglesia es de 70 miembros aproximadamente por sábado, casi todos se conocen entre sí personalmente.

Orta práctica común entre los hermanos al saludarse es decirse “felíz sábado,” práctica que ellos mismos reconocen como distintiva de su comunidad. Ester, Itzel y Emma y Rut, con quienes me escribía regularmente por WhatsApp, me escribían la frase habitualmente en la mañana del sábado. La primera vez que Ester me la envió, agregó entre paréntesis: “Frase 100% IASD ☺“. El saludo “felíz sábado” es universal; hace unos años, cuando estaba en Perú, los adventistas lo usaban entre ellos igualmente cada día de reposo. La frase también está popularizada en las redes sociales, con su propio tema en Pinterest y con una publicación sostenida de éste desde las páginas oficiales adventistas. La aceptación universal de dicho saludo constituye una señal activa de la distinción adventista respecto al mundo: su adoración sabatina es de las prácticas ritualistas más características del adventismo.

Este saludo puede considerarse como una práctica ritual informal que alimenta la formación de la identidad adventista en comunidad. El sábado, además de ser sagrado, también debe ser “felíz” para los miembros; tiene que ser parte de su experiencia sagrada, así como parte de su

religiosidad en disfrutar y apoyar la sacralidad de la doctrinas adventistas al vivirlas dentro de la iglesia. Irónicamente, pese a los objetivos de religiosidad intrínseca que tiene el saludo, tienen una connotación notablemente extrínseca: el efecto real de dicho saludo es crear comunidad, no promover la satisfacción del día de reposo para los miembros.

Además del lenguaje, la identidad colectiva adventista se manifiesta a través de señales pasivas, como la vestimenta. En los cultos y reuniones que se hacen los sábados, tanto jóvenes como niños y adultos usan ropa seria y elegante para presentarse: los hombres usan camisa, pantalón, zapatos y algunos corbata, mientras que las mujeres usan falda o vestido y blusa; el maquillaje o las joyas no son bien vistos por la congregación. Pero esta es, como muchas otras prácticas, un aspecto local de la iglesia de la Primavera y del distrito de Padierna. Ester comentó que la abstención de joyas no es estrictamente bíblica y es parte de las diferencias que pueden existir entre congregaciones adventistas; “pero se puede negociar” concluye. Sin embargo, la vestimenta formal sí es una generalidad en las reuniones sabáticas adventistas.

Dicho código de vestimenta es común en casi todas iglesias cristianas debido a que deriva de la tradición protestante en el Viejo Continente y en Estados Unidos; este código responde al enramado institucional que gestiona la asignación de roles una vez que los individuos ingresan a la comunidad. Los creyentes adoptan un rol relativo a su contexto, es la forma en la que se unifican con su entorno: asumen su rol en el enramado identitario y se transforman en parte la comunidad. La vestimenta formal los sábados es parte de la construcción identitaria colectiva e influye en el comportamiento y la religiosidad de los sujetos mientras estén dentro de la iglesia. La unificación a través de la vestimenta manifiesta dos aspectos de la religiosidad adventista: la santidad del sábado y la reverencia durante la adoración.

La vestimenta también tiene un vínculo con la identidad personal del creyente al demostrar su compromiso al prepararse para asistir a la iglesia, pero su significado está más directamente

relacionado con la institucionalización de su religiosidad y la orientación social. A pesar de que la vestimenta tiene un efecto secundario en el ámbito intrínseco del creyente como práctica de devoción del creyente hacia Dios, su principal característica es ser una práctica ritual que reproduce las relaciones de poder que existen dentro de la comunidad a través de la uniformación de los miembros.

Las prácticas adventistas durante el sábado tienen un objetivo: representar una experiencia positiva para la religiosidad y estado emocional del miembro. Omar, un anciano de la congregación, declaró: “los mandamientos se hacen por amor, no por disciplina”. El pastor Manuel reitera: “Aquí se toman decisiones en sentido positivo”. Esta actitud es adoptada por los miembros al mostrar una disposición optimista al asistir a la iglesia, vestirse de manera formal, saludarse entre ellos, sonreír y, en general, crear un ambiente emocionalmente positivo y que insta a la reverencia, ambiente que es perceptible al cruzar la puerta de la iglesia de la Primavera.

La experiencia religiosa durante el culto es tan sagrada que algunos miembros se refieren a ella como el momento más feliz de su semana, declaración que la IASD no escatima en publicar en sus medios de difusión. Cernadas llega a la misma conclusión en su investigación a la comunidad adventista argentina.<sup>198</sup> Las experiencias sagradas pueden proveer a los feligreses de una satisfacción emocional intensa debido a que su forma de vida fomenta la sensibilidad religiosa, satisfacción que tiene un vínculo con la espiritualidad socio-emotiva. En el caso de que se alejen de la actividad religiosa, la sensibilidad religiosa se puede difuminar.

Raúl, un miembro que se alejó de la iglesia por un tiempo, declaró que dejó de asistir por unos meses a la iglesia porque algunos de sus exámenes escolares eran los sábados. Menciona que, al desobedecer el mandamiento del día de reposo, tenía un sentimiento de disonancia entre su

---

<sup>198</sup> Cernadas. *Utopía...* 153.

comportamiento y sus creencias. “Sentí un jalón de orejas” menciona cuando estaba en su momento coyuntural de retorno. Cuando decidió volver, la experiencia de su regreso a la actividad de la iglesia la relata con su testimonio entre lágrimas. La asistencia los sábados puede tener una importante función en el desarrollo de la espiritualidad socio-emotiva los sujetos, pero también puede alimentar a la espiritualidad íntima en los momentos de mayor privacidad si la religiosidad de los sujetos está vinculada a la gestión institucional.

La eficiencia del sábado en su significado religioso se sustenta en tres razones: en primer lugar, es un recurso simple de diferenciación del resto de las iglesias cristianas; en segundo lugar, tiene connotaciones temporales que recurren a la mente cada semana, es decir, supone una sincronización de pensamientos y comportamientos con fenómenos meteorológicos, pues el día de reposo inicia y termina a la puesta de sol; por último, es un motivador frecuente en la dimensión práctica semanal y relacionado con el fin del mundo: el último día de la semana representa los últimos tiempos de la vida en la Tierra que el pueblo escogido adviene a la Parusía.

En este aspecto, es importante remarcar que la espiritualidad íntima también tiene una importante función en la estabilidad emocional de los sujetos que la practican. Debido a que la espiritualidad íntima está relacionada con una fe intensa, emancipada e individual, el miembro que la practique puede experimentar un sentimiento de satisfacción en sus momentos de soledad. Itzel declara que “sient[e] a Dios en todas partes... en la naturaleza... en la calle... no sólo en la iglesia”. Dichas declaraciones surgen después de que relatara su vinculación personal con Dios en su etapa adulta y dicho vínculo es una fuente constante de satisfacción personal en sus acciones cotidianas.

La espiritualidad íntima puede tener tanta relación con la religiosidad extrínseca como con la intrínseca; en ambos casos, se trata de la obtención de satisfacción, ya sea durante o después de las acciones religiosas. Es decir, está relacionada con la felicidad que les otorga la religiosidad a

los sujetos, independientemente de su función. Esta afirmación está relacionada con las aportaciones de Ronald Inglehart sobre el bienestar subjetivo en los creyentes religiosos:

La religión proporciona importantes funciones psicológicas para los creyentes. Puede proveer un sentido de seguridad y predictabilidad en un mundo incierto. Las religiones tienden a establecer un sentido de comunidad y solidaridad y proveen explicaciones para el significado y propósito de la vida. Así, estudios empíricos han encontrado que aquellos que se adhieren a una religión, tienden a tener mayores niveles de bienestar subjetivo que los que no.<sup>199</sup>

Esta función de la religión es una de las principales razones por las que se sustenta en la IASD, durante el servicio del culto y porque existe un sentimiento general de optimismo. Sin embargo, según la interpretación de las distintas entrevistas y uso del sentido común, dichas funciones de bienestar subjetivo son más propensas a impregnarse en la comunidad adulta adventista, pero para los jóvenes, el bienestar que ofrece la IASD no parece tan obvio.

Parte de la eficiencia espiritual de la comunidad tiene que ver con la transmisión de dicho sentimiento a los jóvenes y niños. El culto de los sábados tiene connotaciones que se enfocan notoriamente a ellos. Asimismo, a pesar de que los jóvenes tienen su propia clase los sábados, los adultos reciben constantes reiteraciones de enseñarles a sus hijos en su propia clase. Lo que se enseñe en la escuela sabática, los jóvenes los recordarán durante la semana mayormente a través de sus padres, no de su propia clase. La clase de escuela sabática de los adultos es, en gran parte, una clase indirecta para los jóvenes y niños.

A lo largo de mi observación participante en la congregación de la Primavera, no podía dejar de percibir que la comunidad actúa como una gran familia y los miembros tienen una participación integral como comunidad en la educación y el desarrollo de los jóvenes, como si los miembros no

---

<sup>199</sup> Inglehart. "Cultural Change..." 82-83. Traducción libre.

podrían ser indiferentes hacia el desarrollo de jóvenes y niños. Esta dinámica puede ser favorecida por el reducido tamaño de la congregación. La transmisión de los valores a los jóvenes es una de las principales funciones de la comunidad como cuerpo identitario, pero también representa un gran sacrificio.

### *1.3.- Sembrar la fe en los jóvenes: establecer un fundamento social e individual*

La mitad de los entrevistados fueron educados dentro de la fe adventista y la mayoría muestra una tendencia a la institucionalización que está vinculada a su educación religiosa infantil. Sin embargo, como ya he mencionado, la religión es un fenómeno que se relega a la esfera individual en la era contemporánea, donde los sujetos pueden manifestar una fe personalizada impulsada por su propia convicción religiosa; dichas ideas son de naturaleza protestante, por lo que es común encontrarlas en la comunidad adventista. La idea de que la religión es una convicción personal favorece la perspectiva de que los miembros adventistas deben obtener su propia conversión, de preferencia cuando son jóvenes. En esta investigación estudié el desempeño de la educación religiosa adventista entre los jóvenes de la comunidad con el fin de que alcancen dicho objetivo.

La escuela sabática de los jóvenes forma parte de los Directivos Juveniles; se separa por edades en la mayoría de las congregaciones, pero, en la iglesia de la Primavera, la mayoría de los jóvenes asisten a una única clase de escuela sabática. La clase la imparte Vania, una miembro líder que se esfuerza para preparar sus clases para que sean dinámicas e interesantes para los diez jóvenes que asisten regularmente. La clase se imparte en un pequeño salón en el segundo piso, detrás del salón principal y al lado del comedor. El cuarto está pintado de azul, tiene carteles con escrituras motivadoras para los jóvenes como “Esfuézate y sé valiente” (Jousé 1:9) y las sillas

están repartidas alrededor de una mesa. Sin embargo, a diferencia de las otras clases de escuela sabática, con los jóvenes es palpable la asimetría de interés por parte de los alumnos.

Los jóvenes varones asisten a la clase con camisa y corbata, pero muchos de ellos no escatiman en conversar, distraerse con el celular o no prestar atención durante el culto ni la escuela sabática. La alumna más destacada de la clase es una jovencita de 14 años que responde casi todas las preguntas de la maestra Vania y canta con más fuerza los himnos sin importarle lo que sus compañeros piensen de ella. Es hija de una de las familias más activas de la congregación, que siempre llegan temprano para el primer culto y se quedan para el segundo. Las actitudes de los padres hacia la enseñanza religiosa de los hijos se manifiestan más por el ejemplo que por la predicación.

La religiosidad de los padres influye en gran manera en los jóvenes y tiene mucho peso aún cuando son adultos debido a que, de jóvenes, se acostumbran a realizar acciones religiosas aunque no sientan la satisfacción religiosa. Itzel declara que tal fue su caso: “Cuando era jovencita, tenía valor... nunca dejé de ir a la iglesia, quizá porque mi mamá me lo pedía o por rutina. Fue mi estilo, nunca dejé de asistir... me gustaban los clubes, pero creo que todo lo demás era aburrido”. La rutina y las costumbre formaron en Itzel un estilo de vida que aún practica en su vida adulta. Aún cuando ella sea escéptica y priorice el criterio racional sobre la fe ciega, la IASD es parte de su identidad personal, identidad que moldea continuamente su religiosidad y su espiritualidad íntima.

A pesar de que hay un interés creciente en las mujeres, las enseñanzas paternas tienen peso sobre todos los jóvenes si vinculan sus experiencias positivas de su niñez y juventud. Raúl complementa esta idea en su historia de retorno a la IASD: “Mis padres me han inculcado un camino que no es fácil... pero que lo intento practicar donde sea... trato de ser adventista también en mi trabajo”. Es notorio que el ser adventista para Raúl también es un sello distintivo de su identidad que pretende manifestar en cualquier contexto. Esta identidad, forjada durante su

juventud, une su origen familiar con las creencias adventistas; su origen familiar y su identidad adventista se vuelven interdependientes.

Esta enseñanza a los jóvenes puede tener resultados de propagación de fe si se logra interiorizar la religiosidad adventista en el o la joven, pero los jóvenes lo pueden sentir como una imposición y, sobre todo en la era contemporánea, pueden adoptar una tendencia hacia el escepticismo, la individualización y la emancipación. Tal fue el caso de David cuando se decidió alejar definitivamente de la IASD cuando tenía entre 13 y 15 años de edad, aún cuando su familia era muy activa en ésta. El pastor Manuel declara que la rebeldía contemporánea de los jóvenes hacia sus padres es de los asuntos que mas le preocupa y que “más [le] quita el sueño”. El pastor Manuel es otro joven que se alejó de la IASD aún cuando su familia era muy activa y su padre era pastor. Entonces, ¿dónde radica la clave del éxito para transmitir la fe a los jóvenes adventistas? Según Manuel, Itzel, David, Raúl, Omar y Ester, la clave es “no forzar a los jóvenes” y dejar que busquen su propio testimonio de la efectividad de las normas adventistas.

Por supuesto, dicha medida supone una variedad de escenarios impredecibles, tal como ocurrió con Manuel, cuyo padre jamás lo forzó y sólo esperó su regreso, o como David, que se alejó y jamás regresó a la actividad en la iglesia. La emancipación espiritual que pretende la nueva generación de líderes y padres está relacionada con las teorías de la evaporación de la religión hacia arriba y una fuerte tendencia hacia fe como un fenómeno individual y emancipado, todo lo cual, está en armonía con el tono de las variedades de la experiencia religiosa protestante.

Aún con esta visión de otorgarle libertad a los jóvenes, muchos líderes y padres adventistas no consideran que se debería tomar dicha libertad sin encausarla. Vania, un sábado que no tuvo jóvenes que enseñar, declaró que los padres no apoyan a sus hijos como deberían hacerlo en las actividades de la IASD. Muchos líderes, incluido Manuel, consideran que los jóvenes necesitan la orientación y el apoyo paternal más que nunca y que las figuras de autoridad no están

desempeñando sus funciones en materia de educación religiosa y moral a las nuevas generaciones. A pesar de que los jóvenes, en teoría, deberían desarrollar un propio testimonio, los líderes y la comunidad favorecen que éstos desarrollen un sentido de identidad colectiva que pueda influenciar en sus identidades, creencias y prácticas.

La perpetuación de la fe en los jóvenes y niños está, primordialmente, a cargo de sus padres, y en segundo lugar, de las misiones y organizaciones de la IASD. La estructura familiar tiene un peso muy relevante en los sectores conservadores de la sociedad mexicana. La interpretación sobre una “religiosidad heredada” es aceptada por los miembros de manera limitada; Itzel declara: “si no fuera por mi mamá, jamás me hubiera unido a la iglesia adventista... pero [ahora] creo que es más por mí, que una fe heredada”. Aunque muchos miembros fieles sean hijos e hijas de otros miembros fieles, la mayoría de ellos en la era contemporánea conscienten que deben experimentar su propio testimonio de la doctrina adventista para permanecer firmes en ella. La perpetuación de la fe adventista recae, mas allá de su fuerza misionera, sobre los padres y madres de los jóvenes adventistas.

## *2.- Servicios religiosos en el día de reposo: el poder de una religiosidad social*

Las actividades que ocurren los sábados están enmarcados en la investidura sagrada de este día. Como ya he explicado, esta doctrina distintiva de la comunidad adventista evoca el espíritu del mandamiento que guardaba el antiguo Israel en los relatos bíblicos, en contraposición a las demás naciones incrédulas. Los servicios religiosos durante los sábados son de naturaleza ritual, son prácticas que sirven para reafirmar la identidad colectiva e individual adventista, así como dotar a sus miembros de herramientas para mantener su religiosidad por la siguiente semana. Así lo declaró Manuel: “es una cuestión de identidad, es la razón de por qué somos así como Iglesia”.

Dentro de los servicios adventistas, que incluyen el culto divino y la escuela sabática, se realizan algunas prácticas que fortalecen la vinculación con la comunidad adventista: la recolección de diezmos. Durante mi asistencia a la recolección de diezmos, presencié un procedimiento que se hace regularmente: dos hermanas pasan con mástiles con cestas unidas a los extremos y las pasan frente a los miembros en su lugar, frente a toda la congregación, por lo que es visible a los miembros que depositan el dinero en efectivo o sobres con el dinero adentro. Después, las hermanas toman las cestas, guardan todo el dinero en una caja y la cierran con llave frente a toda la congregación; el secretario guarda una copia de la papeleta de su donativo y se lo regresa al donante el siguiente sábado como comprobante del registro apropiado de su diezmo. Según mi experiencia en la investigación de otras iglesias cristianas en México y Perú, la recolección del diezmo en la IASD es la más transparente que he percibido.<sup>200</sup>

Este esquema de recaudación está en armonía con las declaraciones del pastor sobre la “democracia” adventista, en la que los miembros tienen que estar conscientes de cómo opera el funcionamiento de la iglesia. Sus diezmos son “voluntarios” y el hecho de que sean recaudados a la vista de toda la congregación, fortalece los lazos de hermandad entre la comunidad. Es viable afirmar que, acorde a la teoría de la socialización, es más probable que un miembro done su diezmo si ve a los demás hacerlo, en especial cuándo la recolección es constante los sábados. Cuando le pregunté a Manuel cómo concilia las percepciones negativas del poder en la iglesia en el caso de los diezmos, respondió “queremos cortar ese patrón... dar la visión de un Dios de amor”. Como referí anteriormente, varios miembros utilizan palabras positivas acerca de cómo siguen los mandamientos, aún cuando puedan parecer controversiales o aún “opresivos” para algunos sectores

---

<sup>200</sup> Esta forma transparente de recolección, según el pastor Manuel, “siempre se ha hecho así,” pero su objetivo parece estar vinculado a la armonización del mandamiento del diezmo, mandamiento que suele ser controversial en las percepciones de los miembros y no miembros (véase capítulo 5).

de la sociedad secular. Al respecto de la pregunta, Emma mencionó: “aquí jamás te obligan... es una decisión libre, propia”. En el siguiente capítulo abordaré las posiciones individuales de los sujetos respecto a la donación de los diezmos, pero por ahora basta referir que éste, así como otros mandamientos, intentan ser vistos de forma positiva y de elección personal por los miembros fieles.

No sólo el diezmo contribuye a una experiencia religiosa social significativa. En la siguiente sección abordo las dos principales partes del día de reposo: el culto y la escuela sabática, así como algunas actividades entre semana que se encargan de mantener la orientación religiosa social de los miembros. Como mencionó Manuel, los servicios religiosos sabáticos son una herramienta, pero dichas herramientas representan la cara con la que la IASD se muestra en la realidad física de los sujetos, por lo que dichos servicios deben ser eficientes al momento de reafirmar la intensidad de la fe de los creyentes, fomentar una identidad colectiva y apoyarse de prácticas de ritual para continuar con la edificación de la religiosidad adventista en la vida de sus miembros.

### *2.1- El sermón: una orientación individual a través de la espiritualidad socio-emotiva*

El culto divino es la parte más trascendental del día de reposo para los adventistas. Representa la principal experiencia espiritual cuando asisten a la iglesia. Este culto dura aproximadamente una hora y consta de una serie de prácticas religiosas que armonizan con el mensaje central, como oraciones, canto de himnos, participaciones y el sermón, que es la parte medular del culto; otras prácticas, como la recolección de diezmos o el rito de la Cena del Señor pueden acompañar al culto pero no se realizan cada semana. A pesar de que el sermón adventista tiene funciones motivacionales que suelen tener direcciones individualistas, el *pathos* del sermón es primordialmente hacia una identidad colectiva y un sentido de espiritualidad conjunta.

Theo Pleizer formula el cuestionamiento: ¿qué sienten las diferentes personas cuando escuchan un sermón? El sermón religioso en la tradición protestante es un mecanismo de empoderamiento religioso individual, pero durante la investigación, noté que el sermón adventista engloba a la congregación y a los miembros en su rol de miembros de ésta. Durante uno de los cultos divinos, el ponente explicaba la escritura 1 Pedro 2:9 “Ustedes son linaje escogido, real sacerdocio...” con aplicación a los cristianos primitivos y traspolando a los adventistas del séptimo día, y luego formuló la siguiente pregunta: “Ustedes son linaje real de Dios, ¿se imaginan?” En mi labor de generar empatía con la comunidad, pude discernir la intención motivacional de esta pregunta. Dicha pregunta motiva a los creyentes a priorizar la adoración a Dios, a través de la forma adventista, por encima de las demás prioridades mundanas, debido a que un creyente puede sentir la seguridad de que Dios, como un padre cercano, no se alejaría de sus hijos.

Dicho sermón estuvo enmarcado por el lema del mes: “Así que ya no son extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos con los santos y miembros de la familia de Dios...” (Efesios 2:19). La frase repetida del pastor, “Dios te protegerá” se enmarcaba en el lema del presente mes “No temas... esfuérzate y sé valiente...Hable, mi Señor, porque me has fortalecido” (Daniel 10:19). Entre los asistentes, Omar y Francisco comentaron que la confianza que les genera el sermón les ayuda con sus actividades cotidianas; sin embargo, no muchos miembros sienten esa resonancia que el sermón puede tener entre su vida cotidiana, lo que explicaré mas adelante.

El sermón del pastor quedó sellado con el himno #196 del himnario adventista, “Cuán firme cimiento” como himno de cierre de dicho culto. Durante la tercera estrofa, pocas personas pudieron cantar el himno debido a la emotividad que despertó la segunda estrofa que hizo que algunos miembros soltaran lágrimas o se les quebrara la voz: “No tengas temor, pues contigo yo estoy. Si, yo soy tu Dios, y te socorreré. Apoyo, sostén, fortaleza y poder. Con mi diestra justa yo te salvaré, con mi diestra justa yo te salvaré”. Este himno cumplió su función de armoizar el

mensaje del sermón con las prácticas que los miembros suelen disfrutar más. “Honestamente, me gusta más cantar que el sermón... aún más que leer la Biblia” comentó Ester en una entrevista sobre sus prácticas religiosas de preferencia.

A lo largo del sermón, el pastor fué ovacionado en su discurso por diversos “amén” de los miembros, práctica común en muchas iglesias protestantes, aunque no particularmente en las otras iglesias paraprotestantes. El decir “amén” como ovación al ponente que expone el sermón es una práctica general en el cristianismo que se usa después de que termina una oración o un mensaje; en el presente contexto, es usada como forma de demostrar la aceptación de la comunidad al sermón del ponente. Entre los miembros que mas suelen ovacionar con el “amén,” están los de mayor edad, entre ellos, la sujeto #6, Karla, miembro de la directiva de servicio en la iglesia.

Karla es una miembro con señales de una creencia fuerte, orientada hacia la institución y acentuada en la esfera social pero, durante, la entrevista, mostró señales de también tener una creencia centrada en ella y su esposo, quién también es un fiel adventista. Su creencia en Dios y su fidelidad a la IASD son inseparables de Karla; cuando le pregunté sobre la solidez de su creencia, respondió: “Claro, es muy importante para mí, y tú lo vas a [entender] cuándo tengas mi edad (se ríe)... Dios está ahí...” Sin embargo, es importante anotar que Karla fue de los sujetos entrevistados que demostró una actitud menos abierta durante las conversaciones que tuvimos. Sus respuestas hacían parecer que quería mantener una postura de representante de la iglesia, como los miembros del grupo #3, a pesar de que era líder local.

La actitud de Karla y otros miembros de mayor edad demuestra que puede existir una disoancia dentro de la comunidad del distrito de Padierna y aún en México. Como referí con anterioridad, algunos miembros críticos señalan que la comunidad adventista puede ser señalada de tener comportamientos ortodoxos en una sociedad plural y liberal, pero yo no creía dichas aseveraciones al inicio. Para mí, los sujetos entrevistados, aún los pastores, demostraban una

actitud conciliadora entre la sociedad secular y la comunidad adventista, no una actitud exclusivista u hostil hacia otros grupos en la sociedad plural. Pero por las breves conversaciones que sostuve con Karla y su esposo, percibí que, en efecto, existe un grupo dentro de la comunidad adventista en el distrito de Padierna que mantiene creencias ortodoxas que pueden malinterpretarse por la sociedad secular u otros miembros, como admitir abiertamente que habrá castigos divinos hacia algunos sectores más liberales de la sociedad.

Sin embargo, considero que este grupo está sobredimensionado por muchos miembros y por la sociedad secular: los miembros mas conservadores o que puedan tener vestigios de pensamiento fundamentalista son una minoría en un grupo de por sí pequeño en la sociedad mexicana. Karla y su esposo son miembros adventistas con una fe fuerte y un criterio más hermético que el resto de la comunidad, pero no son miembros que pretendan establecer un cambio en la iglesia o proponer una doctrina ortodoxa en el distrito de Padierna; su conservadurismo está relegado a la esfera privada. En esta investigación no interactué con miembros que tuvieran pensamiento ortodoxo radical ni fundamentalista pero, según los pastores Manuel y Carlos, éste sí existe en la comunidad y ya ha ocasionado secesiones y percepciones negativas dentro y fuera de la IASD.

El ritmo de ovación de los aménes durante el culto son una señal de la intensidad del tono espiritual del culto, según percibí en mis facultades de emoción empatizadas con la congregación. Mientras el sentimiento de satisfacción espiritual crezca a lo largo del sermón, el ambiente propiciará y motivará la pertinencia de amenes espontáneos de la congregación. Si al final del sermón, hubo muchos aménes en muchas frases del ponente, es una señal de que el culto está cumpliendo su objetivo en el ámbito espiritual socio-emotivo de la congregación.

Sin embargo, la experiencia emotiva espontánea del sermón, aunque intensa en su momento, puede disminuir rápidamente cuándo termina el culto. Algunos miembros, como Omar y Francisco, hablan del culto y de la pertinencia de los mensajes a sus vidas personas y familiares, pero otros

muchos miembros platican entre ellos sobre temas que no están relacionados con el culto o con la religión en general. Durante mis participaciones, pude experimentar el rápido desvanecimiento de un sermón de dicha índole, aunque haya sido espiritualmente intenso el tiempo que duró. Para el siguiente sábado, en mis conversaciones antes del culto, noté que muchos miembros ni siquiera recordaban de qué trató el sermón la semana anterior.

¿Por qué dicho sentimiento se desvanece tan rápido? La respuesta tentativa que ofrezco es que la espiritualidad socio-emotiva es semejante a otros sentimientos intensos: es fugaz y breve. No goza de una fuente constante de alimentación y el “mundo” carece de formas de experiencias espirituales socio-emotivas que recuerden los sentimientos de los creyentes cuándo estaban escuchando el sermón, por lo que es fácil enajenarse de la experiencia del sábado. “Yo en [el mundo] no sentía esa seguridad que siento aquí [en la iglesia]” comentó Raúl cuando explicó su regreso a la iglesia. “Allá, en el mundo, hijo, ¿qué te vas a encontrar?” me dijo Karla cuando hablaba de la felicidad que ella sentía en la comunidad adventista y quería que yo también sintiera.

La espiritualidad socio-emotiva dentro del sermón no tiene la fuerza para convertirse en un pilar del testimonio de los sujetos debido a que, según esta investigación, es una experiencia única semanal y no puede sustentarse en la memoria o en la percepción de la realidad de los sujetos porque no es sustentada de forma constante entre un sábado y otro.

## *2.2.- La escuela sabática: espiritualidad socio-emotiva para llegar a la religiosidad intrínseca*

Además del sermón, la escuela sabática es una de las prácticas religiosas más distintivas de las que gozan los miembros para el desarrollo de su religiosidad y su identidad adventista. La escuela sabática es una serie de clases que se imparten a los diferentes miembros separados por edad. A diferencia del sermón, la escuela sabática no se dirige a familias, sino a un grupo más pequeño y

homogéneo, por lo que es una experiencia más individual. Además, cuenta con interacción directa del maestro(a) con los alumnos y un intercambio entre éstos que fomenta el aprendizaje y mantiene la atención de los miembros.

La escuela sabática es una adaptación de la tradición protestante de la escuela dominical y desarrolla las mismas funciones: la educación bíblico-religiosa de los miembros. En la iglesia de la Primavera, cuando termina el sermón con la oración, los miembros se dividen por grupos seleccionados, aunque apenas se mueven de sus asientos, y un maestro va hacia el grupo pequeño para impartir la clase. Si bien algunos maestros no tienen habilidades pedagógicas para transmitir el interés de su clase, muchos de ellos tienen éxito en establecer un vínculo espiritual con sus alumnos con los que se desarrolla una percepción de reverencia hacia los temas tratados, así como un ambiente que favorece el aprendizaje personal.

Durante mi primer clase de escuela sabática, tomé clase con un maestro personalista que me había saludado antes del culto y ya sabía mi estatus respecto a la membresía, por lo que yo fui parte de su enfoque a lo largo de la clase. La lección del día hablaba sobre el rechazo de los israelitas a Jehová y el pastor pidió leer a los miembros determinados versículos y luego los repitió para trasladarlos a las circunstancias de la vida de los alumnos. Incluso me pidió leer a mí, sabiendo que era nuevo en la congregación y a manera de incluirme y ponerme a la par de la clase. Se trata de un maestro sumamente carismático, que no escatima en contar chistes a lo largo del mensaje, pero que maneja las emociones para transmitir la aplicación de la historia o la doctrina a la vida cotidiana. Tras leer parte del manual de lección y los versículos, expresa con la Biblia en una mano y el puño en otra: “te ha escogido a ti y no lo has reconocido”. Reprende y luego promulga una vía de escape con una conversión duradera, con otra frase, señalando con el dedo al pequeño grupo, “Jesús quiere que le abras la puerta a tu corazón”.

El estilo de enseñanza del maestro se enfoca en el desarrollo de la religiosidad intrínseca, a través de la espiritualidad socio-emotiva sensible durante la clase, pero también promoviendo una espiritualidad íntima en las vidas de los sujetos. Éste es el propósito de los maestros: enseñar principios que sean puestos en práctica en los espacios privados de los adventistas, debido a las características de ser un grupo homogéneo y pequeño, además de que las participaciones de los miembros hacen que el flujo de la clase sea más personalizado.

Sin embargo, experimenté una situación diferente cuando asistí a la clase de los adultos jóvenes. Allí, el maestro Francisco le pidió a Raúl que compartiese su experiencia al momento de regresar a la actividad en la iglesia, haciendo alusión de la forma en que los profetas les pedían a los israelitas que regresaran a ser obedientes a Jehová. Raúl contó su experiencia como un testimonio de prevención contra los “malos caminos” que son atractivos para el mundo, en especial para los adultos jóvenes, que se encuentran ante una variedad de opciones en su vida durante dichos años. “Es malo hacer tu voluntad” concluyó Raúl. El maestro Francisco les pidió a los alumnos que fueran valientes como Raúl para elegir las cosas de Dios sobre las cosas del mundo. La clase, obviamente con una lección orientada hacia un mayor compromiso institucional, sintió que la resolución con la que debían salir ese día era de obedecer todos los mandamientos que el Señor le pidiera, aún cuando no entendiera la razón de cada uno de éstos.

Sin embargo, en esta clase se me demostró que hay lugar en la iglesia para la disensión de los miembros sin necesariamente ser considerados como rebeldes, lo que constituye a la escuela sabática como un espacio para que los miembros con orientación religiosa individual puedan manifestar su religiosidad. En dicha clase, el maestro Francisco explicó las funciones de la obediencia en el mundo contemporáneo, aún ante el cambio de prioridades de las personas ante el rol de las familias y, particularmente, el de la mujer como esposa y madre. El maestro Francisco presentó a la maternidad como el deber más responsable que pudiera tener una mujer, lo que hizo

reaccionar una alumna con notable tendencia feminista. La alumna levantó la mano y le explicó al maestro Francisco que no estaba de acuerdo con esa idea; su objetivo no fue contradecirlo, sino hacerle ver que no era una obligación de las mujeres el ser madres si no lo deseaban y que eso no era pecado. El maestro Francisco hizo una breve aclaración, pero cambió de tema de nuevo a la lección principal, en parte motivado que yo estuviese allí.

La disensión es parte importante y aún esencial de las comunidades religiosas, y la comunidad adventista no es la excepción. Como explicó Sam Harris, las religiones se adaptan a su entorno según las condiciones externas lo permitan o la empujen a hacerlo.<sup>201</sup> El pensamiento crítico, característico de la era democrática contemporánea, se manifiesta dentro de las clases de la escuela sabática que aboga por una doctrina cristiana que respalde los principios democráticos individualistas. Esta es otra de las características de la escuela sabática que ayudan a desarrollar la religiosidad intrínseca de los alumnos: son espacios donde la enseñanza es personalizada, por lo que la orientación individual de la religiosidad se manifiesta con mayor fuerza que en el culto.

En las clases, es posible compartir experiencias y testimonios que ayuden a reafirmar la convicción religiosa que tienen los alumnos, como lo hizo Raúl a petición del maestro Francisco. El testimonio de Raúl ayudó a sensibilizar el ambiente de la clase a ser más espiritual, pero a quién más ayudó en su espiritualidad íntima, fue a Raúl mismo; él se expresó entre lágrimas de la siguiente forma: “Dios me trajo aquí; antes de bautizarte, tienes que estudiar la fe de Jesús, pero debes darlo todo...” La convicción que tiene Raúl sobre su permanencia en la iglesia después de alejarse hace que, por el momento, sea estable en su testimonio. “Estudiar la fe de Jesús” se refiere a estudiar la Biblia a fin de creer y vivir como lo hizo Jesús, según lo escrito en los Evangelios. Como he explicado, el testimonio del creyente se fortalece si es alimentado en los espacios privados

---

<sup>201</sup> Harris. *The end of faith*. 19.

del sujeto, tanto en su estudio, sus oraciones y sus pensamientos, así como también en su participación en los servicios. Los miembros establecen una religiosidad equilibrada y estable si complementan ambas esferas, lo cuál, pude observar en algunos de ellos mientras participaban en la escuela sabática.

### *3.- Actividades entre semana: la orientación individual de la religiosidad extrínseca*

La iglesia de la Primavera no solamente se utiliza los sábados; a lo largo de la semana, hay una serie de actividades que no están enmarcadas dentro de la santidad del sábado, pero sí dentro de la vida íntegra cristiana adventista. Sin embargo, a pesar de que no se desarrollan en un día sagrado, las charlas y talleres tienen el propósito de atender a la dimensión práctica de la religión. Como expliqué en el tercer capítulo, hay muchas investigaciones de la religiosidad adventista que provienen de las propias universidades adventistas. Esto se debe a que el bienestar que general el estilo de vida adventista es un motivo de orgullo de los miembros, debido a que mantiene los estatus de buena salud y es una forma de reconocimiento positivo de la comunidad. Pero, al final, estas actividades entre semana que atienden a la salud, las amistades, los matrimonios y la estabilidad emocional, son una muestra de cómo se usa la religiosidad extrínseca en los miembros y están enmarcadas dentro de una orientación individual de la religiosidad.

Una de estas actividades fue una presentación sobre la salud mental impartida por una miembro que era psicóloga, que vinculó las teorías contemporáneas de la salud mental y las traspasó a la vida cotidiana de los jóvenes. A pesar de que se trataba de una explicación práctica, se inició y terminó con una oración; asimismo, la ponente expuso claramente que las enseñanzas de la IASD y el estilo de vida saludable son inseparables. Estas son a las conclusiones a las que llegan la mayoría de lo estudios académicos que relacionan la religiosidad adventista con los

hábitos saludables. Es un esfuerzo para justificar de manera secular los principios religiosos adventistas.

Emma, que estudió en la Universidad de Montemorelos, explica cómo es vivir en una sociedad grande en la que mucha gente comparte los mismos valores religiosos: “la verdad es que (suspira) es una comunidad tan linda, y en Lindavista, ni se diga... te digo que somos bien lindos (se ríe)”. El estilo de vida del “adventista modelo” está personificado por las comunidades adventistas más distintivas, como las mencionadas o Loma Linda, California, las cuáles son tomadas como referencia en el estilo de vida ideal que deberían practicar todos los miembros; esta perspectiva vincula la religiosidad extrínseca con un uso real de la religión. Estos modelos se enfocan en hacer ver al adventismo como una religión pragmática y una herramienta en las vidas personales de los miembros: una religión puramente extrínseca y de orientación individual.

Como expliqué en este capítulo, la religiosidad adventista detrás de la puerta de la iglesia se manifiesta de una variedad de formas en una gran variedad de miembros. Las iglesias suponen un espacio sagrado donde los miembros pueden desarrollar su religiosidad extrínseca a través de vivir su espiritualidad socio-emotiva. El estudio de la religiosidad en el ámbito de la orientación social e individual demuestra que la religiosidad es motivada por una figura ideal; son creaciones sociales de las que emana una cultura de obediencia o de pensamiento crítico, según el criterio de los miembros. Sin embargo, las experiencias y las enseñanzas no bastan para que los miembros desarrollen su religiosidad fuera de la iglesia; para lograr el objetivo de los cultos divinos y la escuela sabática, los miembros deben de reproducir un ambiente sagrado en sus hogares y espacios privados. Esta dinámica favorecía el desarrollo de la religiosidad adventista pero, cuando la pandemia del Covid 19 obligó a la suspensión de todas las reuniones presenciales, la religiosidad general de los miembros quedó relegada a los espacios de su hogar.

## **Capítulo 5.- La religiosidad adventista durante la pandemia del Covid 19: la influencia institucional en el umbral de los espacios privados**

“[Momentos] como éste hacen ver quiénes son los que de verdad creen”, dijo Rut en una entrevista que le hice en las oficinas de la Asociación Azteca en la Ciudad de México. El 24 de marzo de 2020, el gobierno federal mexicano inició la fase 2 de la pandemia del COVID-19, que suspendió todas las congregaciones masivas, incluidos los servicios religiosos.<sup>202</sup> La reacción de los líderes adventistas del distrito de Padierna fue recomendar a los miembros a hacer especial enfoque en la oración y la adoración familiar, hasta que desarrolló más tarde herramientas tecnológicas para fomentar la religiosidad de sus miembros.

En este capítulo expongo el análisis de la observación participante de la religiosidad adventista desde su modalidad en línea debido a la coyuntura de la pandemia. Como expliqué en el capítulo dos, la investigación cualitativa se adaptó al marco de la pandemia para interpretar la religiosidad adventista, siguiendo las reglas impuestas por las medidas sanitarias, lo que también sugiere el comprobar la información a través de otras observaciones, como la participación de los cultos en línea y las entrevistas por medios digitales. La estrategia que utilicé durante la modalidad en línea fue la inmersión incógnita. El eje analítico preponderante en este capítulo es el de la emancipación-institucionalización de los sujetos, debido a que la dinámica de los cultos en línea reveló que la influencia de la IASD puede penetrar en los espacios íntimos de los sujetos, quienes reflexionaron sobre dicho papel a lo largo de su participación en el adventismo. Asimismo, la IASD ejerció un discurso de persuasión que promovía un compromiso continuo con la iglesia a través de espacios digitales. Esta estrategia surtió efecto con varios miembros que demostraron un apego

---

<sup>202</sup> V. Suárez, et al. “Epidemiología de COVID-19 en México: del 27 de febrero al 30 de abril de 2020”. *Revista clinica espanola*. vol. 220, 8 (2020). Tomado de: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7250750/>

institucional mayor en su religiosidad, así como también otros que, en su desarrollo religioso en espacios privados, les facultó para ejercer una religiosidad emancipada.

Este capítulo está dividido en tres partes: en primer lugar, repasaré brevemente la trayectoria que siguió el distrito de Padierna hacia los servicios digitales, así como la observación incógnita que realicé de éstos; en segundo lugar, analizo algunas perspectivas de los sujetos entrevistados con relación al poder de penetración de la IASD en sus vidas privadas, que se manifestó sobre todo durante la coyuntura de la pandemia; por último, ofrezco algunas conclusiones sobre la religiosidad manifestada a través de medios digitales y sus matices con la religiosidad intrínseca, debido a que éstos la desarrollaron con mayor amplitud que la dinámica religiosa adventista presencial.

### *1.- Religiosidad durante el confinamiento: un puente a los espacios íntimos*

La pandemia del COVID-19 no era un tema ignorado durante los cultos presenciales de la iglesia de la Primavera antes de declararse el confinamiento. En repetidas ocasiones, la perspectiva adventista de la pandemia se ajustaba al marco de las doctrinas de la salud y a las señales que preceden a la Parusía. La interpretación de la pandemia desde el discurso adventista situaba a los acontecimientos globales como parte de un plan divino que no escatimaría a los fieles adventistas que obedecieran la voz de Dios antes del final del mundo. Esta interpretación escatológica<sup>203</sup> de los acontecimientos globales es una acción pertinente de las instituciones religiosas. La interpretación de eventos globales a través de la lupa institucional es una de las estrategias de los

---

<sup>203</sup> El escritor adventista Marvin Moore declara: “la escatología es el estudio de los eventos finales de la historia de este mundo hasta la segunda venida de Jesús” (Marvin Moore. *¿Será que podría pasar?* (Ontario: Pacific Press. 2008) 13)

grupos con identidades autónomas, debido a que configuran la realidad de sus miembros en el marco doctrinal de sus creencias.<sup>204</sup>

Esta estrategia evangelizadora responde a una de las funciones principales de la IASD como institución religiosa: proporcionar seguridad a sus miembros. Como explica el primer capítulo de esta tesis, la “era de la incertidumbre” surte a las iglesias de un mercado humano caracterizado por una constante ansiedad social, así como de una búsqueda de paz y seguridad.<sup>205</sup> Para alcanzar los niveles de paz que ofrece la IASD, sus miembros debían redoblar sus esfuerzos con los principios adventistas y, mientras durase la pandemia, hacerlo desde sus hogares.

Fue en este contexto en el que adopté un estilo de vida adventista, requerimiento de mi observación participante incógnita, con la que desarrollé una serie de hábitos religiosos, como leer la Biblia todas las mañanas, ofrecer oraciones personales tres veces al día, abstenerme de consumir carnes rojas y cualquier otra sustancia no recomendada por la comunidad adventista; asimismo, obedecía las recomendaciones de los líderes del distrito, leía literatura adventista y mantenía comunicación constante con otros miembros del distrito. Por más de un mes, podía considerarme un adventista no bautizado.

Antes y durante el confinamiento, los líderes del distrito de Padierna dieron mensajes reiterados sobre la salud y la esperanza, así como en la obediencia, la humildad, el pago de diezmos, la unión familiar y la priorización de la religión por sobre todas las demás esferas de la vida. Estos no son temas ajenos a la evangelización adventista, pero en el contexto de una pandemia global y a través de medios digitales debido a un confinamiento improvisado, adquieren una retórica de reavivamiento religioso individual que apunta directamente a la religiosidad intrínseca. La intención de los mensajes religiosos interpretaron a la pandemia como parte de las profecías del

---

<sup>204</sup> Frank Dobbin. *Forging industrial policy*. (Cambridge: Cambridge University Press. 1994) 12.

<sup>205</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 164.

Apocalipsis que preceden a la Parusía, el evento por el que la identidad adventista existe y se fortalece.

Durante el confinamiento, la religiosidad intrínseca se reveló con mayor notoriedad que la religiosidad extrínseca, debido a que los sujetos estaban en sus espacios privados. Dicho fenómeno está sustentado por la visión de Helen Parish en la que compara los movimientos de la Reforma y el Renacimiento (entre los que sobrevino la difusión de la imprenta) a ambos casos: los creyentes se acercaron a Dios sin la mediación del sacerdote y la iglesia. La difusión de la religión a través de medios digitales, impulsados en mayor medida por la pandemia, generan una relación Dios-creyente cada vez más independiente de las iglesias y que se manifiesta en su religiosidad intrínseca.<sup>206</sup> Este fenómeno tiene estrecha relación con la minimización de la religiosidad que expliqué en el estado del arte: la línea comunicativa entre un creyente y su dios se hace cada vez más libre a medida que la modernidad impulsa la esfera individualista.

Además, como muchos creyentes cristianos en Latinoamérica, los adventistas creen que las épocas de convulsión social y económica ayudan a que Dios se acerque más a ellos.<sup>207</sup> La cosmovisión del dolor en el plan del Evangelio siempre ofrece al creyente la esperanza como un placebo para aliviar el sufrimiento que parece no aliviarse a través de medios terrenales. Dichos discursos son usados por las iglesias para fomentar un mayor compromiso con la vida religiosa desde la esfera institucional, para mantener su peso ante el imaginario colectivo adventista. Parece que la IASD estrechó el brazo hacia los espacios privados de los creyentes, donde los sujetos desarrollan su propia religiosidad y espiritualidad íntima.

---

<sup>206</sup> Helen Parish. "The Absence of Presence and the Presence of Absence: Social Distancing, Sacraments, and the Virtual Religious Community during the COVID-19 Pandemic" *Religions* 11. No. 6 (2020). 4-5.

<sup>207</sup> Oviedo. *Entre la pureza y el peligro...* 158. Ana Victoria Ochoa Bohórquez. *Lo religioso como agente transformador de la cultura: Iglesia La Luz del Mundo: surgimiento, expansión, usos y ceremonias. México-Colombia 1926–2006.* (Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia. 2011) 53. Y Gooren. "Comparing Mormon and Adventist growth..." 64.

### *1.1.- Los cultos digitales: el umbral de la religiosidad intrínseca en una pantalla*

El confinamiento impuesto proporcionó una oportunidad singular a esta investigación porque pude adoptar un papel anónimo a lo largo de mi observación participante de inmersión incógnita, sin faltar a los principios de ética académica. A lo largo de mi participación en los cultos digitales, la mayoría de los miembros no repararon en mi presencia debido a que la presencia de los asistentes no es tan notable a través de plataformas digitales, mientras que en los cultos presenciales, no podía pasar desapercibido. Asimismo, los cultos transmitidos por el canal oficial del distrito Padierna en YouTube permite que cualquier persona ajena a éste pueda ver los cultos de forma incógnita. En general, permanecí como un usuario anónimo entre los grupos que participaron del culto.

### *1.2.- Prácticas institucionales en el culto: espejo entre la religiosidad extrínseca e intrínseca*

Al igual que en los servicios presenciales, los cultos digitales muestran una presencia mayoritaria de mujeres. En una reunión contabilicé 46 usuarios mujeres, 14 usuarios hombres y 8 de familias. Estos números se deben de interpretar en su contexto: un nombre de usuario puede representar a más personas que sigan el culto vía el mismo dispositivo. Hay muchas teorías que pretenden explicar la asimetría de género en participaciones religiosas. Una de las más aceptadas es el interés que tienen las madres hacia iglesias que fomentan un ambiente familiar estable y atienden problemáticas familiares, como la violencia doméstica.<sup>208</sup> Otra teoría estipula que las mujeres

---

<sup>208</sup> Monsiváis. “De las variedades de la experiencia protestante” 78-79.

latinoamericanas se convierten al protestantismo porque les ofrecen mayores oportunidades de experiencias espirituales que la estructura jerárquica masculina de la iglesia católica.<sup>209</sup>

Para esta investigación, formulé la pregunta a miembros con diferentes estados de actividad en la IASD; la mayoría de ellos declara que, en la iglesia, se tiene la imagen de que las mujeres son las “guardianas espirituales del hogar” pues tienen una mayor tendencia espiritual que los hombres porque son mas humildes y propensas a aceptar los dictados de autoridades morales, a diferencia de los hombres que, por manifestar creencias religiosas, pueden ser mas susceptibles al escarnio social.<sup>210</sup> Dichos postulados pueden interpretar la tendencia femenina en las iglesias cristianas y en otras denominaciones en México, pero un análisis apropiado requerirá una investigación independiente.

En cuanto a la estructura de los cultos digitales, éstos se desarrollan de forma análoga a los cultos presenciales. Cada sábado, los servicios inician con una bienvenida, un himno y una oración; después, se sigue con la clase de la escuela sabática, los “10 minutos misioneros,” el “culto infantil” y, para terminar, el “culto divino”; se termina con un himno y una oración, seguido de los anuncios. Para impulsar la atención de los miembros, se cantan himnos, oraciones y se motiva a la participación de los miembros; estas prácticas son claves para el desarrollo de una experiencia espiritual edificante para los creyentes en el culto digital.

---

<sup>209</sup> Larry L. Hunt. “Religion, Gender, and the Hispanic Experience in the United States: Catholic/Protestant Differences in Religious Involvement, Social Status, and Gender-Role Attitudes”. *Review of religious research* 43. No. 2 (diciembre 2001) 140-141.

<sup>210</sup> En cada caso, esta asimetría tiene un origen en la estructura social mexicana, aún arraigada a la cultura patriarcal. Dicha estructura goza de legitimación dentro de la IASD, debido a que las comunidades cristianas se ubican en su mayoría en los grupos sociales conservadores, por la que mantiene una visión generalmente favorable hacia las estructuras patriarcales tradicionales, como la familia. Esta teoría del esquema patriarcal en las religiones se puede complementar con la interpretación psicológica de Sigmund Freud: “Dios es una figura exagerada de un padre y la religión es un intento manejar las frustraciones creadas en la relación entre el niño y sus padres, especialmente el padre”. (Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 41. Traducción libre.)

Muchos miembros, tanto en las entrevistas como durante las clases, afirman que disfrutaban más de los himnos o las oraciones que del sermón como tal. Durante un culto digital, se pueden hacer hasta diez oraciones y cantarse hasta diez himnos, con menos de un minuto de diferencia entre unos y otros, debido a que marcan las coyunturas del culto, el inicio y el final. Estas prácticas son significativas para los miembros para aumentar su espiritualidad y manifestar su religiosidad; sin embargo, también revelan la naturaleza institucional de estas prácticas.

Los himnos representarían la expresión de las convicciones que los adventistas sienten para armonizar con la doctrina, marco de la identidad y creencia adventista. Esta práctica no ha sido muy estudiada en el campo de la sociología de la religión, pero tiene significado relevante para el análisis de la religiosidad cristiana. Furseth y Repstad argumentan que la música actúa como un puente entre la tradición y el creyente, al que impulsa a moverse hacia una dirección y puede motivarle, consolarle y aumentar su fervor espiritual.<sup>211</sup> Los principios de musicoterapia consolidan a los cantos cristianos como un auténtico fenómeno de renovación espiritual. Rut, la trabajadora de la Asociación Azteca, comentó que un himno le provoca sentimientos espirituales más intensos que un sermón; Rut suele “cantar los himnos cuando est[á] sola” porque le ayuda a sentirse cerca de Dios. Los himnos son una práctica religiosa de ritual cuando se hacen en público, pero se hacen una práctica de devoción cuando se cantan en privado, pues tienen funciones terapéuticas y motivadoras para la fe del creyente; es un desarrollo de la espiritualidad íntima del sujeto.

En el caso de la religiosidad intrínseca, los himnos también aportan una fuerza significativa a ésta. En el aspecto individual, cuando los miembros cantan los himnos en un espacio privado, lo hacen para no sentirse solos o para sentir a Dios o, como comentaron Ester, Raul y Emma, para resistir las tentaciones o “los malos pensamientos”. “Me gusta más cantar que [escuchar] el

---

<sup>211</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 80.

sermón... aún más que leer la Biblia” comentó Ester. Como dijeron Furseth y Repstad, los himnos actúan como un puente entre la tradición y el creyente y su fin es motivar. Sin embargo, esto hace que los himnos, cantados y pensados en cualquier espacio o situación, son de naturaleza puramente institucional y no promueven la emancipación de los sujetos. Aunque los himnos traten de forma neutral la imagen de Dios, no pueden separarse de su vínculo adventista.

Por el otro lado, la oración pública tiene el fin de manifestar los intereses personales del creyente hacia sí mismo y hacia la comunidad que le escucha. En las iglesias cristianas paraprotestantes, por lo general, se invita a los miembros nuevos o introvertidos a que ofrezcan una oración en público, a fin de impulsar su integración en la comunidad por medio de actos sencillos. Sin embargo, una vez más, la IASD difiere de estas características de su rubro y se acerca más a las iglesias evangélicas y pentecostales. Tanto en los cultos presenciales como digitales, las oraciones son ofrecidas por miembros experimentados y, en casi todas las ocasiones, la ofrece la misma persona que dio la clase o el sermón. Esto se debe a que el ponente puede usar la oración como una forma de establecer compromiso social para concluir su mensaje.

Por ejemplo, una maestra, después de dar su clase sobre la confianza en Dios que debe tener Israel como la que tiene un hijo hacia sus padres, expresó en su oración:

Dios, mío, te pido que nos cuides, como la niña de tus ojos... te suplico que nos cuides, no porque lo merezcamos, sino porque te necesitamos... sabemos, oh, Dios, que Tú vienes pronto, y que nos rendirás cuentas de lo que hicimos...

Esta oración compone una conclusión práctica de la clase de la maestra: terminó su lección con un compromiso que la congregación aceptó al decir *amén*. Estas oraciones tienen una naturaleza dramática; los hermanos que las ofrecen, casi siempre líderes, las hacen dirigiéndose a la membresía que escucha la oración: los oradores tienen más presente al público que los escucha que

a la deidad a la que oran. Son oraciones extrovertidas que impulsan la fe, pero que son de orientación social e institucional. La oración pública no libera al creyente, lo compromete.

Las oraciones, públicas y privadas, son prácticas íntimas que los adventistas deben hacer, por lo menos, tres veces al día. Esta fórmula, de orar al amanecer, al atardecer y al anochecer, está fundamentada en diversas partes de la Biblia. Itzel menciona que utiliza la oración como forma de mantenerse más tranquila, pero complementa: “también puedo sentir a Dios en la naturaleza.” Emma, por su parte, menciona que “Dios es [su] amigo” y le puede contar sus problemas y las cosas personales que ella necesita. Rut menciona que la oración es “parte fundamental de [su] vida”. Todos los miembros dicen que necesitan sentir la presencia de Dios cotidianamente y que, hablando con Él a través de la oración, es la forma en la que establecen la relación que necesitan. Durante la mitad de mis entrevistas con los sujetos, éstos pidieron si antes y/o después de la entrevista, podían hacer una oración, debido a que el ambiente espiritual les impulsaba a hablar con Dios. Donde no solicitaron si podían hacer una oración fue porque, por lo general, nos encontramos en un lugar público. Las oraciones en momentos espirituales son una respuesta de los sujetos a los sentimientos religiosos espirituales; “Dios quiere que le hables, quiere que le cuéntes [tu día]” dijo Emma cuándo le pregunté sobre sus sentimientos al orar.

Aunque las oraciones públicas difieren de naturaleza y propósito a las oraciones privadas, siguen, en teoría, el mismo método: cerrar los ojos, inclinar al rostro, agradecer, adorar, pedir, adorar de nuevo y concluir con *amén*. En apariencia, una oración pública no se distingue significativamente de una oración privada, por lo que un creyente puede vincular oraciones públicas y privadas de forma simple, lo que estrecha la relación de la institución sobre el sujeto. Además, debido a que los oradores son líderes locales, la elocuencia discursiva juega un papel sutil para impregnar los compromisos en la memoria del miembro.

Otro ejemplo pertinente es la oración que ofreció Ester después de su mensaje sobre la salud que introducía un objetivo de ocho hábitos saludables por ocho días, llamado el reto “ocho-ocho”.

Ester dijo en su oración pública:

Gracias porque nos das la luz natural del sol para que podamos disfrutarla, porque haz puesto dentro de nosotros un reloj perfecto de hormonas y sustancias químicas... perdónanos, porque hemos perturbado la acción de nuestro organismo (y cita ejemplos de hábitos que censuró en su mensaje)... perdónanos... pon tu Espíritu Santo dentro de nosotros para que nos de el poder de decir “no” a lo que debemos oponernos... bendice a las personas (aumenta su tono emotivo) que están por contestar que sí al reto ocho-ocho, pon en sus corazones la voluntad...

Las oraciones públicas tienen como propósito transmitir la intensidad de los sentimientos, con las palabras, el volumen y el tono, hacia la motivación del creyente a practicar un estilo de vida cristiano, calcado en las doctrinas de la IASD. Cuando le pregunté a Ester por el objetivo de esta oración, respondió que ella de verdad quería que los hermanos siguieran el reto “ocho-ocho”, pero que también tenía experiencia en hacer oraciones significativas por otras personas, con el fin de que su vida mejorase. “Muchos me dicen: ‘ora por mí’... sí me ven como alguien que lo hace...” Como expliqué en el capítulo anterior, Ester se considera a sí misma una líder moral, por lo que ella se percibe con un vínculo con Dios que puede usar para abogar por otros miembros adventistas, al menos en el desarrollo de su religiosidad extrínseca, papel que muchos líderes y maestros utilizan cuando ellos mismos hacen oraciones.

La oración pública adventista es un ejemplo claro de religiosidad extrínseca y práctica ritual. Su propósito primordial no es que el miembro se acerque a Dios de forma individual acorde a sus necesidades, sino comprometer al pueblo, representado a través del líder o maestro, a aceptar un arreglo que hizo con Dios y que es, por supuesto, para su bien personal.

Por lo tanto, los himnos y las oraciones públicas ayudan a comprender la dinámica de la religiosidad adventista: la institución tiene una gestión fundamental en la guía del creyente hacia Dios y su propósito es fortalecer esta legitimación divina. A pesar de que el liderazgo adventista reitera claramente que la relación con Dios es personal, la gestión religiosa digital que realizó a lo largo del confinamiento parecía encaminada a influir en los espacios reservados para la religiosidad intrínseca de los creyentes.

### *1.3.- Experiencias durante los servicios digitales: un canal hacia la religiosidad intrínseca*

En general, los servicios digitales alteraron su estructura para adaptarse a la experiencia religiosa en línea: los grupos pequeños de cada sesión de *Zoom* se dividían en salas de chat para tener cada grupo su propia clase con pocos maestros, pero que podían mantener un aforo mas grande que en el espacio físico de la iglesia. Durante una de las clases más emotivas a las que asistí, la maestra usó el diálogo para impulsar el tono espiritual de la clase: “aunque no estemos juntos en persona, estamos juntos en espíritu” dijo frente a la pantalla.

El diálogo es una herramienta eficaz para interiorizar el consenso de la lección. Cuando el tono emotivo de la lección aumentaba, las ovaciones de los “aménes” se publicaban en el chat para no interrumpir a la maestra. En muchas ocasiones, lo maestros se dirigen a la audiencia en segunda persona en singular: “quisiera que pensaras qué haz hecho de tu vida que se asemeja a los personajes de esta historia, ¿sientes que eres más inteligente que Dios?” Debido a que estas preguntas no tienen como objetivo obtener una respuesta en voz alta, su función es generar un diálogo en el creyente consigo mismo. Es importante reiterar que todos los maestros y discursantes prestan servicios voluntarios, lo que constituye una dinámica de miembros que enseñan miembros.

Esta investigación sigue los conceptos espirituales adventistas como si fueran reales y tangibles; este supuesto es muy útil para estudiar la doctrina protestante de la lucha entre Dios y Satanás en el campo de batalla del alma humana, cuya manifestación son estos diálogos de consciencia que he referido. Según la doctrina adventista, los seres humanos se encuentran en un umbral entre el cielo y el infierno, en el que deben siempre decidirse entre seguir a Dios o seguir a Satanás, éste último representa la mayoría de los comportamientos mundanos y muchas actividades sensorialmente placenteras. Es una continua batalla que los adventistas libran todos los días y que encarna un conflicto mucho más antiguo, según lo escribió Helena G. de White en su obra cumbre “El conflicto de los siglos,” cuyo contenido es una revisión de la historia a través de la interpretación de la eterna batalla entre el bien y el mal. En efecto, el propósito del diálogo durante las clases digitales es aumentar la intensidad de la fe y generar una religiosidad extrínseca más intensa, pero igualmente vinculada a la fuente adventista.

Las clases y los sermones tienen ese objetivo: impulsar la religiosidad de los miembros en rehusarse de participar en actividades que la doctrina no declare apropiados, casi siempre usando a personajes bíblicos como ejemplos de las propias batallas espirituales que deben afrontar los miembros adventistas. Acerca de estas clases, Emma comentó su interpretación: “son estas campañas, sermones, en donde nos hablan la palabra de Dios, donde se enfocan en personajes humanos, como yo, que [afrontaron dificultades] y que al final de todo creyeron en Dios, con todo y sus errores”. En efecto, como Emma, muchos creyentes adventistas se pueden identificar con los personajes bíblicos gracias a los sermones y clases que he explicado a lo largo de estos dos capítulos y aún puede comprenderlos y dejar que su empatía le impulse en su religiosidad intrínseca y espiritualidad íntima. “Ellos se dieron cuenta de que había algo más. Eso me hace pensar en mi propia experiencia” concluye. El propósito de las clases es motivar a los creyentes en su lucha del bien contra el mal, y utilizan el ejemplo de personajes bíblicos como motivación, lo que puede

ayudar a la identidad adventista, como la dimensión observable de esta investigación, cobre un papel importante en el esquema de la toma de decisiones.

Momentos de contemplación personal como los de Emma pueden hacer fluir la espiritualidad proveniente de la plataforma digital, lo que también puede devenir en la espontaneidad durante la clase. No es raro que los miembros, cuando sus sentimientos se encuentran acrecentados por el servicio, cuenten experiencias personales y testimonios, incluso derramando lágrimas. La espontaneidad de los miembros es uno de los objetivos de los servicios digitales: hacen que los miembros estén sincronizados con el hilo conductor de la lección.

En el contexto de los servicios en línea, los sujetos entrevistados demostraron mayor involucramiento que en los servicios presenciales. Cuando les pregunté por dicha diferencia, algunos de ellos contestaron que “era [momento] de ‘poner[se] las pilas’...” en alusión a la coyuntura de la pandemia; como mencioné anteriormente, las épocas de convulsión social ayudan a generar un impulso en el sentimiento religioso comunitario, lo que muchos sujetos interpretaron como guiarse más por la iglesia; Manuel mencionó durante los cursos en línea: “veo ahora a los que de verdad [sirven en la iglesia] y a los que [no lo hacen]”.

Para evidenciar más esta tendencia hacia la institucionalización, comentaré una clase en particular dónde jugó otra característica distintiva de los servicios en línea: el anonimato. Como expliqué al inicio de este capítulo, en los servicios digitales es mucho más fácil pasar desapercibido y no tener sensación de que los miembros están observando, aunque se les avisa con anterioridad que el culto está siendo grabado. Muchos de los miembros aún son influidos por el espacio físico donde se desarrolla el culto, que son sus hogares; esto ha devenido en que expresan comentarios y prácticas que no suelen hacer con tanta libertad en los servicios presenciales y, en el marco de una mayor demanda de institucionalización de los miembros, refieran doctrinas adventistas que parece que han quedado olvidadas en el imaginario colectivo.

Esta demostración ocurrió durante una participación de un miembro después de la clase en la que Babilonia hostiga a Israel. Cuando el maestro terminó la clase sobre la necesidad de que el pueblo de Dios quedara convencido de su papel en la historia, y de que la “Babilonia espiritual” caería, un miembro ya mayor solicitó la palabra. Reafirmó la lección de la maestra sobre la caída de la “Babilonia espiritual” y también ofreció una visión sobre el contexto político global. Declaró que el mundo atravesaba un “globalismo sin control” y que las señales escatológicas estaban presentes, incluida una de las más controversiales de la IASD: una hipotética unión entre el gobierno de los Estados Unidos y la Iglesia Católica para hostigar a la comunidad adventista al imponer el domingo como día de reposo obligatorio.

Esta doctrina, como expliqué en el tercer capítulo de esta investigación, fue propuesta por los fundadores de la IASD y predicada por muchos años hasta la actualidad. La doctrina no es exclusiva del adventismo; muchos grupos protestantes vincularon una identidad anticristiana al papado durante el Segundo Gran Despertar religioso y muchos grupos cristianos protestantes todavía censuran a la iglesia católica como una organización antagónica al verdadero evangelio de Jesucristo. Lo mismo sucede con la designación de gobiernos políticos; los Testigos de Jehová son quizá el ejemplo más claro, debido a que redirigen toda autoridad política al poder de Satanás.

Sin embargo, a lo largo de todos los años que he investigado la IASD y el año enfocado en la comunidad adventista, ésta fue la primera vez que escuché una referencia a dicha profecía en una reunión pública de la iglesia. La doctrina, controversial por lo menos, apunta a que el gobierno de los Estados Unidos y la Iglesia Católica son dos de las bestias registradas en el capítulo 13 de Apocalipsis: la del mar es la Iglesia Católica y la de la tierra es Estados Unidos. El comentario del miembro hizo referencia a la elección del presidente católico de Estados Unidos, Joseph Biden. El miembro, entonces, hizo un llamado a definir la posición de los adventistas: “debemos decidir de qué lado estamos: Jerusalén o Roma”. Los demás miembros y los líderes no corrigieron al

miembro; muchos de ellos asentaron con la cabeza y demostraron que estaban de acuerdo, así también el maestro que dirigía la sesión, aunque cambió de tema inmediatamente.

Esta doctrina no forma parte importante de la literatura adventista; sólo identifiqué un libro que abordaba la profecía, publicado por el escritor adventista, Marvin Moore, titulado “¿Será que podría pasar?” en el que analiza el estado actual de los Estados Unidos y la Iglesia Católica y hace una revisión de la persecución religiosa en dicho país. Moore estipula que no es seguro que suceda; el concepto de la “verdad dinámica”<sup>212</sup> rige a lo largo de las conclusiones de este libro, en el que explica que una interpretación puede cambiar acorde a los tiempos. Esto, según Moore, Knight y los maestros de la doctrina adventista, no tiene por qué afectar la legitimidad de los dones espirituales de la iglesia. La propia IASD está fundada sobre una profecía fallida: el Gran Chasco de 1844. Sin embargo, debido a que es una doctrina generalmente aceptada en la IASD, demuestra que el espacio de los cultos digitales favorece la expresión de doctrinas controversiales, lo que induce a un creciente grado de institucionalización de parte de los sujetos durante el contexto de los servicios digitales. Cuando formulé la pregunta a algunos entrevistados, Rut contestó que, en efecto, la profecía era conocida, “pero no tiene que ver mucho con lo que hablamos en los cultos... así que no, casi no hablamos de ello”. Por supuesto, dicha normalidad puede quedar suspendida durante una reunión en línea en el marco de una pandemia global.

El pastor Manuel mencionó en un discurso: “Dios necesita a Su iglesia viva”, en referencia a un mayor nivel de iniciativa y compromiso de los miembros. En una entrevista, él llamó a la “participación plena”, el servir a otros miembros, priorizar la religión sobre los demás aspectos cotidianos, santificar el sábado, pagar el diezmo, enseñar la fe a sus hijos, participar de las actividades y aceptar asignaciones de servicio en la iglesia; en otras palabras, ser un adventista

---

<sup>212</sup> Marvin Moore. *¿Será que podría pasar?*13-16.

íntegro. El pastor mencionó que, de 350 miembros, sólo 38 tienen “participación plena”. “Es frustrante,” menciona el pastor, “que tantos miembros se encuentren en medio”.

La religiosidad propia del pastor lo impulsó a tomar el determinado tono que tenía en este discurso, que tituló: “Adorar al Señor a través de nuestros diezmos y ofrendas”. Explicó cómo las bendiciones de pagar el diezmo ayudarán a los miembros en la estabilidad de sus familias, incluso solicitó hacer una oración espontánea en medio de la clase, lo que preparó el ambiente para su tercer mensaje, que formaba parte nuclear de la experiencia religiosa: el refugio de las familias. Su lema constante fue “Refugiate” en dirección a los jóvenes, pero con una mayor atención y aceptación de los padres de familia. Su frase enérgica para los jóvenes fue: “refúgiate en un ala protectora”; y luego los minutos finales de su discurso los centró en los padres de familia; la emotividad de estos últimos minutos hizo que muchos padres derramaran lágrimas:

Padres, ¿conoces los sueños de tu hijo? Joven, ¿tienes sueños?... Te contaré algo de mis sueños... El Señor me sacó de Ingeniería en sistemas... la pobreza es hermosa porque aprendes a confiar en Dios. Gracias a Jehová podemos estar alegres... ¿cuántos pueden decir amén? (el chat se llena de mensajes de “amén” y algunos encienden su micrófono para decirlo).

Luego, llegó el clímax de la espiritualidad socio-emotiva del sermón; el pastor dijo: “Papá, mamá, si estás con tu hijo, tómale la mano [sin importar la edad que tenga]... que sepa que estás ahí, que sepa que ‘estoy dispuesto a ayudarte’ ¡para que se cumpla el sueño de Dios en ti!” Los adultos tomaron la mano de sus hijos, ya fueran niños o jóvenes, en medio de lágrimas muchos de ellos mientras veían el culto y sonreían. Manuel continuó: “jóvenes, ¡te mando a tener victoria sobre el enemigo!” y continuó con el tono emotivo y enérgico que había tomado su discurso, donde nadie más dijo amén debido a que estaban llorando o tenían tomados de las manos a sus hijos.

Este discurso fue un momento espiritualmente destacado. El significado de este sermón contribuye a aclarar el papel del adventismo institucional hacia las prioridades de los miembros, que en efecto sienten la validez de las palabras del pastor. El ascenso de la institucionalidad está inmerso en cada invitación del pastor, por supuesto que a una mayor creencia, pero sobre todo, el estrechamiento del vínculo entre los miembros y las creencias adventistas. Durante todo su sermón, prestaba atención a la invitación del pastor, pero asimismo, una pregunta saltaba al aire: ¿no está permeando el terreno íntimo este discurso? Con base a esta pregunta, busqué respuestas en los sujetos que estaba entrevistando.

## *2.- La influencia institucional de la IASD en la religiosidad intrínseca de los miembros*

Como expliqué en el capítulo anterior, existe una disonancia dentro de muchos miembros acerca del rol que tiene la IASD en el desarrollo de su religiosidad, particularmente intrínseca, y en su vida en general; muchos miembros no querían ser señalizados como “borregos”. En mis entrevistas, hice la siguiente pregunta a muchos de los sujetos: ¿considera la influencia que tiene la IASD sobre su vida o la vida de los miembros como apropiada o que invade territorio personal?

Algunos miembros, como David, no tenían que pensarlo y su respuesta fue directa: “no es que quizá, ¿está presente en la persona!” comentó; es importante recalcar que David es un miembro que ya no participa en la iglesia desde hace muchos años y sus respuestas deben ser interpretadas en dicho contexto. David rechaza cualquier tipo de tradición eclesiástica, debido a que él mismo no pertenece y ya no asiste a la iglesia, y considera que mucha gente no puede desarrollar su religiosidad libremente dentro de ésta.

Para él, la situación es mucho más clara en el caso de los jóvenes que nacieron dentro de una educación adventista, como fue su caso. “Los [miembros] que llegan, son por voluntad, pero los

niños son obligados; los que se quedan es para ‘jugar a las máscaras’”. Para David, uno de los problemas más grandes que tiene la comunidad adventista es que hay muchos miembros que él considera que son “hipócritas”. Esta designación está muy generalizada por la sociedad secular a las comunidades religiosas cristianas, muchas veces en un tono despectivo. En general, David considera que la influencia institucional de la IASD está muy presente en sus miembros y esto provoca que no haya un compromiso cristiano genuino, sino un adoctrinamiento superficial para satisfacer exigencias que no considera pertinentes para un crecimiento espiritual.

A pesar del tono ofensivo con el que, en ocasiones, miembros como David manifiestan sus perspectivas de la comunidad adventista, es importante referir que muchos miembros activos comparten la visión de David sobre la penetración institucional en la vida de los éstos y que, en muchas ocasiones, aceptan los mismos miembros que tienen una importante nivel de influencia institucional. Aún los miembros de pensamiento crítico tienen un apego institucional en cierta medida y, cuando lo admiten, lo ponen en perspectiva. Ester dijo: “no concibo mi vida sin la iglesia adventista”. Pero, por supuesto, el adventismo está presente de tal forma en la vida de Ester porque forma parte integral de sus relaciones sociales, ya sea en su trabajo o en su origen familiar, así como de su identidad conjunta; aunque ella se considere una creyente crítica, tiene un apego institucional debido a que el fenómeno adventista rodea los aspectos mas importantes de su vida.

Otros miembros más jóvenes pretenden tener una postura que esté mas en sintonía con las creencias de la libertad individual, por lo que tuve que adaptar la letra de mis preguntas cuando abordé la cuestión. A Itzel le hice la pregunta de la siguiente manera: ¿qué papel consideras que tiene la IASD en tu salvación? Esta fue su respuesta:

Uy, sin duda es una denominación, y como todas las denominaciones, fue creada por humanos. Hay errores que, como humanos, cometemos... pero Pablo dice: ‘examinad todo, retened lo bueno’... mis

decisiones son influenciadas [por la doctrina adventista]. En este camino, es como un barco en el que voy, es una herramienta... las iglesias son los medios para que podamos conocer más...

Según esta respuesta, Itzel tiene una religiosidad extrínseca debido a que usa la religión como una herramienta pero, al mismo tiempo, reconoce a la institución como parte de su camino hacia Dios. Entre esta respuesta y la pregunta de Karla, ¿qué te vas a encontrar en el mundo?, se puede comprender que para muchos miembros fieles y críticos, la salvación no está únicamente en la IASD, pero sí es una herramienta, o un barco según Itzel, que les lleva por un mar donde parece que no hay mucho que encontrar.

Sin embargo, la postura general de los líderes es que la IASD no debe, ni puede, penetrar en los espacios íntimos de sus miembros, sólo debe limitarse a “enseñar[les] principios correctos”, como dijo Manuel. Pero este punto difiere directamente con la perspectiva de David: “la iglesia lo que hace es que genera mucha culpa... ese es un punto cuestionable hacia la IASD... es una iglesia muy rígida.” Entre las clases y sermones que asistí, pude notar que algunos miembros pueden sentir culpa al escuchar declaraciones como “no le haz abierto tu corazón a Dios” o “no dejes que el diablo te venza” o mayor aún “no quieras jugar a ser Dios”. Por supuesto, todas estos enunciados se enmarcan en la tradición del discurso protestante y aparecen en diversas iglesias cristianas de toda índole, incluso, pueden interpretarse como parte de un discurso mucho más suave en comparación a otras iglesias. Pero muchos miembros pueden resentir una culpa asignada a partir de estos mensajes.

Uno de los ejemplos más claros acerca de la influencia notable de la IASD sobre sus miembros es en el diezmo, sobre todo en una era de confinamiento cuando muchos sectores de la sociedad mexicana se vieron notablemente afectados económicamente. En el culto presencial, la recolección de diezmos era una práctica que se hacía de forma transparente y los mensajes sobre

la recolección de diezmos no ocupaban un lugar relevante en la prédica cotidiana de la iglesia de la Primavera. Pero, durante el confinamiento, el tema de los diezmos era uno que escuchaba en las clases y sermones de forma reiterada, incluso en los canales de YouTube de la iglesia se publicaron muchos videos que promovían una mayor fe para pagar los diezmos, aún en condiciones adversas. El diezmo es una forma de adoración que demuestra el nivel de institucionalización de los sujetos, debido a que es un mandamiento muy criticado en la sociedad contemporánea; además, el sacrificio monetario representa un sacrificio que los miembros pueden hacer para aumentar su religiosidad, ya sea intrínseca (para contribuir al reino de Dios) o extrínseca (para esperar bendiciones económicas).

### *2.1.- El diezmo durante crisis: una prueba de fe.*

La IASD abrió la opción de transferencias monetarias electrónicas después del confinamiento, pero, debido a que pocos miembros son experimentados en el uso de herramientas tecnológicas, muchas colectas de diezmos son recogidas de manera presencial y rutinaria. Cada sábado durante el culto, dichas colectas son anunciadas para su entrega en la iglesia central del distrito antes del ocaso del sábado, es decir, aún forman parte del día de reposo. Esta actividad es gestionada por dos líderes locales de la iglesia, un hombre y una mujer, que reciben los sobres con los diezmos y las ofrendas.<sup>213</sup> Estos líderes actúan como secretario y tesorero, ambos revisan el donativo y las categorías, las contabilizan y las ingresan en las cuentas de las iglesias.

---

<sup>213</sup> Los diezmos corresponden, según el mandamiento de la IASD, a entregar el 10% del ingreso de los miembros; las ofrendas constituyen donaciones extraordinarias que carecen de un porcentaje o cantidad, únicamente basadas en la generosidad de los miembros hacia los pobres. Es común la cultura de dar otro 10% en ofrendas.

Asimismo, estos diezmos se utilizan para la operación y mantenimiento de las iglesias, así como los sueldos y salarios de los pastores y otros líderes religiosos, procedimiento con el que muchos miembros no están enteramente satisfechos. Carlos, a la pregunta sobre la dificultad que tendrían los miembros en pagar el diezmo, me respondió: “no es una cuestión de cantidad, es una cuestión de porcentaje, el porcentaje es el mismo... si no tiene nada, no se le pedirá nada”. Para complementar mi comprensión del enfoque en el diezmo en esta época, también apliqué la estrategia metodológica de la documentación.

No se debe perder de vista el estatus socioeconómico de casi toda la membresía del distrito de Padierna, que se vio aun más afectado debido a la pandemia. Algunos de estos miembros pertenecen a estratos medios y medios bajos; varios de ellos viven del comercio informal y tienen negocios propios, cuya dinámica es vista favorablemente dentro de la comunidad adventista porque les permite dejar de trabajar los sábados. Estos negocios fueron especialmente afectados por el confinamiento, con un descenso histórico de la informalidad en nuestro país durante los primeros meses de la pandemia.<sup>214</sup>

El enfoque que ha hecho la IASD sobre el diezmo como un mandamiento es una señal de que, durante las crisis económicas, los diezmos y las ofrendas reciben mayor atención, ya sea porque muchos miembros no tienen dinero para darlos o las necesidades primarias físicas se anteponen a las espirituales. Durante los primeros meses de la pandemia, la página [adventistreview.com](http://adventistreview.com) publicó un artículo titulado “Diezmar durante las crisis” en cuyo exordio mencionaba: “Podemos permitirnos ser fieles, porque Dios lo es”.<sup>215</sup> En este artículo, el autor hace

---

<sup>214</sup> Ana Karen García. “5 gráficos sobre el impacto del coronavirus en el mercado laboral” *El economista*. 16 de agosto de 2020. <https://www.economista.com.mx/economia/5-graficos-sobre-el-impacto-del-coronavirus-en-el-mercado-laboral-20200816-0010.html>

<sup>215</sup> De *afford* que se puede traducir como “permitirse” o “pagar”. John Mathews. “Tithing During a Crisis”. 31 de mayo de 2020. <https://www.adventistreview.org/2006-56> Traducción libre.

un repaso de las crisis económicas desde la fundación de la IASD y lo complementa con citas bíblicas en cada una, en las que impulsa a los miembros a ser fieles en su pago de diezmos y ofrendas. Además, el número de febrero de 2021 de la revista “Enfoque de nuestro tiempo” enfatiza, desde el primer artículo, el pago del diezmo como un deber del creyente para con Dios directamente, y de nuevo usa citas bíblicas para complementarlo.<sup>216</sup> Cuando se suscitan crisis económicas, éstas afectan a la mayoría de las organizaciones, incluidas las no lucrativas.

El mandamiento de dar el diezmo es verbalizado en toda la comunidad como “devolver el diezmo,” haciendo referencia que, en todo caso, todos los recursos le pertenecen a Dios y sólo se le devuelve el 10% a Él, a través de la IASD. Este es un tema delicado para tratar con los miembros, como lo dijo Emma: “no siempre fui una diezmadora íntegra... esta parte de los diezmos a mucha gente no le gusta tocar, pero es Dios lo que nos puso: parte de tu tiempo, tu salud; no es sólo dinero, es un todo”. Muchos miembros, como Emma, ven al diezmo como una forma de cambio por las bendiciones que reciben de Dios, lo que constituye la religiosidad extrínseca. Emma goza de una fuerte espiritualidad íntima presente en su vida, pero ésta es el resultado de la espiritualidad socio-emotiva que ha vivido a lo largo de su experiencia en la IASD. Aún así, su nivel de emancipación se encuentra muy cerca del umbral que divide la institucionalidad de la emancipación, debido a que ella adopta comportamientos que son distintos a lo que predica el adventismo.

Las palabras de Emma de que el diezmo puede resultar en una conversación incómoda con los miembros quedó demostrado parcialmente cuando le hice la pregunta a Itzel, quien declaró:

...una parte de los diezmos, sé que es para los pastores y, ay, (mira hacia arriba y suspira) sé que es necesario... y sé que otra parte es para ayudar, pero yo puedo ayudar... siento que se da el diezmo de muchas formas y no es una [solamente]... le puedo dar mi diezmo mejor a una persona en la calle.

---

<sup>216</sup> Israel Presuel E. “Dimensiones del amor de Dios”. *Enfoque de nuestro tiempo* 36, no. 2 (febrero de 2021) 4-6.

Itzel reconoce que la imagen de darle su diezmo a un pastor le perjudica en su imagen de ser una persona crítica y orientada a la vida académica. Como he referido, ella considera que puede usar la religión como parte de su identidad y su equilibrio en la vida, lo que la constituye a veces como una persona muy religiosa, aunque esa característica sea solo parte de su identidad cuando ella no se encuentra en la iglesia. La relación que Itzel tiene, declara, la tiene principalmente con Dios y la IASD solo es el medio, generado en parte por la educación que recibió de su madre. La posición de Itzel sobre el diezmo y el resto de sus respuestas apuntan a su religiosidad como extrínseca hacia la institución, pero intrínseca hacia Dios.

El caso de Ester es muy diferente; ella, que no sabe que sería de su vida sin la IASD, tiene una postura firme sobre el pago de los diezmos. Cuando le realicé la pregunta, ella contó una historia en la que se encontraba con grandes problemas económicos, en los que tenía que pagar la colegiatura de su hijo en una escuela adventista en Estados Unidos y, de pronto, su hija también fue aceptada en el mismo colegio. “Entré a llorar al baño” cuenta mientras también sus ojos se llenan de lágrimas “y oré y dije: ‘Señor, si no es tu voluntad que [mi hija entre al colegio] que se acabe el dinero’” pero ella prometió que haría todo de su parte: donó lo doble de diezmo: 20% de su ingreso como diezmo y 10% de ofrendas; 30% del total de su sueldo destinado a la iglesia. Pero, debido a una sucesión de eventos, su hijo obtuvo una beca y su hija también obtuvo un descuento. A este punto, Ester llora y me dice: “¿por qué sucedió? (golpea la mesa) ¡Porque Él lo dice! Y a ti te toca aceptar. Todo lo demás está cubierto”. La experiencia personal que Ester tuvo con el diezmo le ayudó a fortalecer su testimonio sobre su sacrificio, lo que transicionó su religiosidad extrínseca a una religiosidad intrínseca.

La donación de los diezmos es un tema que muchos miembros prefieren no tocar debido a que reconocen que el clero adventista es un clero remunerado. Cuando le hice la pregunta a Omar

sobre su posición de liderazgo, él dijo, con confianza, que su servicio era voluntario, pero cuando le pregunté sobre el pastor, mencionó, con voz baja y encorvándose, que efectivamente ahí comenzaban a cobrar los líderes. En el mundo secular, el diezmo es uno de los principales puntos de crítica para los feligreses de cualquier fe, crítica que los propios miembros de las iglesias pueden adoptar para establecer una religiosidad que les ofrezca paz y tranquilidad, sin necesidad de que haya dinero involucrado. Pero, para otros miembros que se han atrevido a dar el diezmo como prueba de fe, las situaciones extraordinarias que se logran por medio de su religiosidad pueden ser una fuente intensa de satisfacción espiritual íntima que constituye un testimonio firme en su búsqueda religiosa.

### *3.- La relación de los creyentes con la IASD: ¿cuánto es lo apropiado?*

Para este último apartado del presente capítulo, configuro las respuestas que han dado los sujetos, así como las experiencias de la observación participante y la inmersión incógnita en la religiosidad adventista, con algunos datos extraídos de la documentación. El último capítulo abordará la creencia de los feligreses con Dios de forma más personalizada posible, por lo que en este apartado pretendo cerrar con la parte de la investigación enfocada al adventismo como religión.

En primer lugar, es importante reiterar que la posición de la gran mayoría de los líderes y miembros de la iglesia es que ésta no actúa como una institución de origen divino que tralada las almas de sus miembros a la salvación. Carlos reiteró este punto repetidamente en la entrevista: “la salvación está para todos, no solamente en una iglesia... la idea de que la iglesia salva no es bíblica”. El pastor de la asociación declaró que la IASD no tiene poder para salvar; sin embargo, los canales de comunicación de la iglesia y dentro del distrito de Padierna hacían parecer lo

contrario: que los miembros necesitaban obedecer las normas adventistas para lograr la felicidad en la vida y la salvación después de la muerte.

En el caso de la felicidad, los mensajes en los sermones, clases y comunicaciones en las redes sociales eran claros: la felicidad se logra al vivir el evangelio como se enseña en la IASD. Los miembros analizan dichos mensajes y los expresan en su experiencia si han experimentado con una fe intensa. Ese fue el caso de Ester: “el mundo no tiene lo que llamaría felicidad, es mucho ‘jijiji’ y ‘jajaja’ pero no es felicidad”. Los sentimientos intensos de espiritualidad íntima que Ester ha experimentado son una fuente de satisfacción con los que ella se considera privilegiada aún dentro de la iglesia. Pero estas recompensas las obtuvo, según ella, gracias a su obediencia, precio que muchos adventistas, dice, no están dispuestos a pagar.

Otra de estas prácticas que conlleva una vida modelo adventista es el casarse con una persona afín a la fe, pero no es una práctica que muchos miembros jóvenes consideren con seriedad. Itzel, que declaró que no veía mucha importancia el casarse con un miembro adventista; declara: “es parte de un compromiso...en el matrimonio hay que aprender a ceder”. Debido a que el padre de Itzel no es adventista pero su madre sí lo es, ella no ve como una necesidad el formar una familia dentro de la iglesia, pues el matrimonio de sus padres goza de estabilidad a pesar de las diferencias de creencias. Ella no tiene grandes reparos en no formar una familia ideal adventista: “sólo he tenido un novio adventista y no fue algo padrísimo, así que... (se encoje de hombros)”. Para Itzel y muchos de los jóvenes adventistas, las decisiones personales que no influyan directamente en oposición a la religión no tienen porqué afectarles.

Esta también fue la postura de Carlos sobre algunas otras prácticas de las que muchos miembros consideran inofensivas, como el yoga: “de manera institucional, no promovemos eso, pero si no contradice la doctrina, entonces no pasa nada”. Sobre el mismo tema de yoga, Ester expresó sus reparos: “no es que sea malo, pero, te pide que tengas la mente en blanco... o que salga

el espíritu... eso no te puede llevar a nada bueno”. Muchas prácticas que no se encuentran en la Biblia son motivo de discusión entre los miembros y su aceptación varía según los mecanismos de religiosidad que tienen en sus propias búsquedas religiosas.

Sin embargo, hay otras prácticas que se han extendido en la sociedad mexicana y que algunos miembros adventistas las usan, aunque estén en contra de los principios dictados en la Biblia. Carlos contó la historia de cómo una mujer, que hacía poco se había bautizado, fue a él con una cuestión: alguien le había robado un frasco de monedas valiosas y que quería consultar un adivino para saber quién lo había hecho. Carlos mencionó que ellos no promovían eso, pero no la detuvo, ni la reprendió. Dicha respuesta propone a los líderes adventistas del sur de la Ciudad de México como sumamente abiertos a situaciones que podrían generar polémica en otras religiones o asociaciones adventistas.

Con todo, hay un consenso general en la comunidad adventista, y es que la IASD no es exclusivista en las llaves del reino de los cielos. Omar dijo claramente: “no creo que exista sólo una iglesia que sea completamente verdadera”; Ester dijo: “yo creo que sí hay mayas y chichimecas en el cielo”; Itzel afirmó: “Dios tiene hijos en todas partes, no solamente en una denominación”; y Carlos aclaró: “la salvación está para todos, no en una iglesia.” Estas respuestas pueden contravenir con el discurso que he referido a lo largo de todo el presente capítulo, debido a la notoria influencia que ha tenido la IASD sobre la vida de los miembros durante el confinamiento, aún para la ayuda en la crianza de los hijos. Incluso David admite: “la IASD es buena... te crían con valores importantes... pero sólo es una iglesia más”.

Entonces, según estas declaraciones y con una interpretación de la religiosidad adventista, a la pregunta ¿hasta qué grado influye la IASD en los espacios íntimos de los sujetos? ofrezco una respuesta tentativa: según lo que permita el sujeto mismo. Reconozco que es una respuesta incipiente y muy general, pero es claro que la IASD, a pesar de todo su poder de persuasión, de

influencia y de alcance, no es una iglesia con un nivel de control coercitivo sobre sus miembros. El confinamiento hizo que el discurso adventista se tornase más persuasivo y definitivamente alargó el brazo institucional hacia los espacios íntimos de los miembros, pero esta cuestión no radica en el alcance de la esfera institucional, sino en la naturaleza de dicha esfera, y la IASD no es una iglesia con prácticas sectarias. Ciertamente tiene muchas prácticas y doctrinas que pueden resultar controversiales para muchos sectores de la sociedad, pero dichas creencias y doctrinas no suponen una afrenta abierta a las instituciones establecidas ni son, en ninguna manera, una forma de poder coercitivo sobre la vida y la intimidad de sus miembros.

Esta afirmación la baso en la naturaleza general de la comunidad adventista del sur de la Ciudad de México, pero no quiere decir que no puedan surgir, en algunas localidades, prácticas de manipulación y poder coercitivo. Ester declaró que conoce un grupo de hermanos adventistas que fue manipulado por un líder que les requirió de casi todos sus recursos económicos y emocionales, lo que ella abiertamente repudió; “me considero anti-eso (anti-fundamentalista)” fue su respuesta. En resumen, la comunidad adventista, al igual que muchas religiones, usan herramientas de persuasión y motivación para impulsar la religiosidad y espiritualidad de sus miembros, pero las prácticas de la manipulación o el poder coercitivo no son generalizadas ni son algo que percibí en mi investigación.

La persuasión y la gestión que hizo la religión adventista durante la pandemia del Covid 19 es una muestra de que, aún durante épocas de aislamiento y distanciamiento social, las iglesias pueden tener gran influencia sobre sus miembros a través de las tecnologías y los medios digitales de la era contemporánea. Cuando ocurren crisis sociales o sanitarias, las iglesias pueden hacer uso de su discurso escatológico y aprovechar dichas coyunturas para exigir un compromiso más cimentado sobre las iglesias. Este mecanismo no tiene que suceder a nivel global para que los

creyentes enfrenten cuestiones dudosas sobre su fe o su membresía en la iglesia, debido a que ellos mismos han experimentado momentos coyunturales en sus espacios privados.

A pesar de que la IASD tiene una notable, pero variable, influencia sobre la vida de sus miembros y éstos tengan matices de poseer una religiosidad institucionalizada, la emancipación religiosa es también perceptible en la IASD debido a su discurso de naturaleza protestante. La forma en la que los sujetos se relacionan con la IASD no es la misma forma con la que se relacionan con Dios; dicha separación de esferas soslaya la participación de la iglesia en sus creencias personales, cuyas manifestaciones expongo en el siguiente capítulo.

## Capítulo 6.- La relación personal con Dios: cruzar el umbral más íntimo

“Dios es un dios personal” dijo el pastor Carlos en la última entrevista que tuve con él. La tradición del Segundo Gran Despertar Religioso apoyó la idea de que Dios es un Ser amoroso y que puede ser encontrado por los creyentes con intenciones sinceras. Sin embargo, esta búsqueda solo puede ser impulsada por la duda. Como dijo David, muchos miembros adventistas son criados con una educación adventista a fin de que desarrollen su religiosidad anclada a los principios cristianos, mientras que otros lo hacen por socialización. Pero cuándo surgen las dudas entre los miembros sobre la institución religiosa, es cuando la fe en Dios tiene que cobrar mayor fuerza o encontrar su lugar en la religiosidad del creyente. Como afirmó Beck, la duda es hermana de la fe, y puede impulsar a los creyentes a buscar una relación personal con Dios, debido a que se liberan de las instituciones tradicionales que pueden limitar su experiencia religiosa. El objetivo último de su fe en la era contemporánea es proporcionarles paz, en un mundo considerado caótico, que una institución transnacional no puede satisfacer de forma tan personal como el creyente necesita. La fe desprovista de cualquier estructura religiosa puede ofrecer una experiencia enriquecedora a los creyentes que la practiquen.<sup>217</sup>

Sin embargo, desprenderse de la fe cristiana tradicional, a la que los creyentes han aceptado como parte de su identidad, no representa una transición sencilla. Como expliqué en el marco metodológico, los sujetos están constreñidos por su realidad social y por las ideas que les han sido inculcadas en su proceso de desarrollo. La sociedad mexicana contemporánea tiende a la creencia tradicional del Dios cristiano, pero, como apuntaron De la Torre y Gutiérrez, influida por la

---

<sup>217</sup> Joseph Campbell. *Tú eres eso*. (Girona: Atlanta. 2019. 34-38.)

cosmovisión de una energía omnipresente, más que un ente personal.<sup>218</sup> Con este bagaje cultural contemporáneo, diversas nociones religiosas operan dentro del creyente con una mayor libertad de operar en su conciencia y pueden poner a prueba su fe institucional. Asimismo, estas libertades impulsan al creyente a un proceso de transición que resulte en una serie de mutaciones en su religiosidad, como una emancipación religiosa, una adaptación de su religiosidad individual o, en sentido contrario, a la fortaleza de su creencia en el dios institucional. Ni siquiera David tiene una noción de un dios completamente independiente de los postulados adventistas, debido a que éstos caracterizaron al primer acercamiento con los que contó para conocer a Dios. Los dos capítulos anteriores tuvieron como eje analítico dominante la orientación social-individual y la relación emancipación-institucionalidad, respectivamente; el eje analítico prioritario de este capítulo atiende dicha creencia desde la perspectiva de los sujetos: la intensidad de la fe.

La intensidad de la fe es el primer eje analítico de los sujetos porque es el que se relaciona con la naturaleza religiosa de los demás ejes; sin embargo, en este capítulo abarco dicho eje de la forma más específica en esta investigación: la fe de los sujetos en Dios, no en la doctrina adventista, que ya repasé en el capítulo anterior. Como menciona el estado del arte, el Dios personal es una construcción contemporánea en el que los sujetos tienden a concebir a su propio dios como un ser indefenso, individual y que les puede proporcionar paz.

Como los otros, este capítulo está dividido en tres apartados. En primer lugar, abordo los orígenes de la autonomía en la fe en los sujetos: cómo fue que entablaron una relación con Dios en sus años jóvenes, qué les impulsó y cómo es su perspectiva sobre dicha relación; en segundo lugar, interpreto las luchas de fe que han tenido los sujetos y en qué han resultado a lo largo de su vida

---

<sup>218</sup> De la Torre y Gutiérrez. “Census data is never enough...” 256. Gutiérrez. “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”. 638.

religiosa; por último, expongo la percepción que tienen los sujetos de Dios, según sus facultades religiosas personales; termino con algunos apuntes a modo de conclusión.

### *1.- La fe joven: hacia el desarrollo una religiosidad propia*

Muchos de los sujetos entrevistados fueron criados en familias con valores religiosos. En retrospectiva, sus respuestas atribuyen una perspectiva religiosa a sus años jóvenes, como una retrospectiva nostálgica de que se sentían más cerca de Dios, aunque tiene más que ver con el nivel de confianza que tenían hacia las enseñanzas religiosas de sus padres. La forma en la que se desenvuelve su religiosidad en la actualidad está influenciada por esos años cuando su creencia era mucho más fácil de manifestar. Itzel corrobora: “cuando eres niña tienes una fe tan grande... pero conforme vas creciendo, tu fe disminuye (dibuja en el aire una gráfica descendente)”. Ella declara que la filosofía y las amistades le hicieron dudar de sus creencias y que se alejó “en silencio” aún cuando tenía una asignación de liderazgo en su congregación local. En cierta forma, dejó de tener fe en Dios, pero seguía prestando servicio en la iglesia. En esta posición, no se encontraba comprometida con la iglesia ni con su espíritu crítico, por lo que declara de forma ambigua: “a mí lo que me hacía falta era valor”.

El caso de Emma tiene similitudes, pero está enmarcado en su relación familiar, aspecto de su vida que toca fibras delicadas en su persona. Ella es la menor de sus hermanos, todos fueron criados en la educación religiosa adventista pero ahora, sólo ella y su madre son activas en ella; sus hermanos varones, entre los cuáles está David, el sujeto #11, se han alejado. David y Emma comparten una visión más o menos armónica de su infancia. Emma menciona que, aunque asistían a la iglesia, ella no sintió un vínculo con Dios en su infancia, mientras que David menciona que,

de joven, sentía que le forzaban a ir a la iglesia, aunque, en general, le gustaba la convivencia con otros jóvenes y las clases de la escuela sabática.

Sin embargo, poco mas tarde, los hermanos Emma y David tomaron caminos diferentes. Tanto el proceso de conversión a Dios para Emma como el de desencantamiento para David, llegaron durante su adolescencia. Emma dice que, “de forma libre, sin que nadie [se] lo impusiera”, surgió un “enamoramamiento” de las cosas relacionadas a Dios y a todo lo que había aprendido de sus padres. Ella explica que sentía más cerca a Dios, por sí misma. En el caso de David, a pesar de que le gustaban las clases, también le gustaba jugar fútbol los sábados. “Y es que me generó incomodidad” dijo “¿por qué no podía jugar fútbol los sábados o ver televisión los viernes por la noche? ¿Dios se va a molestar por eso?... no entendía esa ‘compactéz’ de mente”. Al analizar sus opciones, este hombre decidió que “el precio (de seguir en la iglesia) era muy alto” y ni su fe ni la fe de sus familiares pudo convencerlo de lo contrario; por el otro lado, Emma había establecido una relación con Dios que le ayudaría por el resto de su vida.

El desencantamiento de David tuvo mas que ver con la comunidad adventista que una cuestión de fe: “religiosamente no, no tuvo que ver con la fe, sino con la parte humana de los miembros... de ‘si haces esto, Dios te va a castigar’... no, para mí, Dios está en todas partes”. Declara que, cuando se alejó, se sintió tranquilo con su decisión y en paz. Jamás volvió a la actividad en la IASD, pero, por el tono de voz y la posición del sujeto, es notable que no está enemistado con la institución, sino al contrario: elogia los valores que la IASD enseña a las personas y vincula mucha de su felicidad infantil con el adventismo. Puede ser que esta visión la haya adoptado después de transitar a la vida de adulto y de formar una familia; aún menciona que a su edad no deja de orar y considera a Dios en todo lo que hace. “Nunca me alejé de Dios... [cuando me alejé de la iglesia] me sentí más tranquilo; lo reflexiono...” y luego menciona que aún intenta establecer una relación continua con Dios desde su esfera individual: “cuando tuve a mi

hija, tuve una mayor maravilla de Dios” y, a pesar de que eventualmente tuvo algunas diferencias con su madre, “la comunicación con Dios era constante”.

David no se considera como alguien religioso, pero sí admite abiertamente que la relación con Dios es tan personal como él lo quiere. “Hay que saber en qué momento sí creer y en qué momento sí dudar”. A pesar de que claramente es un sujeto escéptico, el nivel de intensidad de fe que manifiesta en sus espacios privados demuestra que, en un punto íntimo de su identidad, aún se considera creyente, aunque sólo sea para mantener el equilibrio en su vida adulta. Según sus respuestas, David tendría una religiosidad intrínseca que sólo le afecta a él y como forma de consolación en su vida adulta.

Sin embargo, David no tiene una fe intensa; la parte intrínseca de su religiosidad obedece a factores libres, pues se ha liberado del esquema de religiosidad extrínseca como precio de obtener bendiciones, según la divisa de la religiosidad adventista. David no espera más de su fe que la consolación que le puede otorgar. Dios está presente, pero a modo de un dios personal: es un dios impotente y minimizado. “Por más que creas en Dios, no va a quitar una pandemia” dijo. La figura que tiene David de Dios está relacionada con el dios amoroso de la tradición adventista, pero limitado a su propio escepticismo, emancipación e individualidad.

Muchos de los mecanismos religiosos que tiene David en su esquema de toma de decisiones sólo operan internamente. Algunas de las personas con las que David se relaciona son personas escépticas, una gran parte de católicos no practicantes, cuyas conversaciones religiosas no forman parte importante de su vida social cotidiana. David tiene a su dios producido en su infancia y que personalizó en su adolescencia, pero siente que éste no le puede ofrecer mucho más que un sentimiento constante de amor. David solo cuenta con sólo un dios que le acompaña de forma impotente a lo largo de su vida y sus problemas. Este dios personal es un resultado de un bajo nivel

de intensidad de fe y una emancipación de las tradiciones religiosas; su nivel de fe es el fundamento de su conversión al dios personal.

Por otro lado, Itzel, declaró que obtuvo su conversión personal con Dios de forma “silenciosa, paso a paso,” a lo largo de más de un año cuando entraba a la vida adulta. Manifiesta que investigó otras religiones, como la iglesia mormona o el catolicismo, pero que en la IASD era dónde se sentía más “cómoda”. Esta respuesta la otorgó como una razón para pertenecer a una iglesia, a fin de disfrutar de mayor felicidad y paz en su vida cotidiana, así como usar la fe como un contrapeso en su vida dedicada a la academia y al pensamiento crítico. Sin embargo, en otra entrevista declaró que lo que más influyó en esa decisión de quedarse en la IASD fue su madre, como lo comenté en el capítulo cuatro.

Cuando los sujetos son educados en una religión cristiana, pueden vincular mucha de su felicidad infantil a los valores religiosos, los que puedes establecer un común denominador a lo largo de su vida: la mezcla de la felicidad de la juventud y la estructura religiosa de su familia tiene un peso muy grande en la vida de los creyentes si consideran que tuvieron experiencias gratificantes durante su niñez. Estas experiencias se relacionan con las enseñanzas religiosas y, juntas, conforman fundamentos religiosos aprendidos durante la niñez, en la que los creyentes pueden construir a lo largo de los años más maduros para elegir qué creer y cómo establecer su vida y su relación con Dios. Dicha construcción es una reiteración cotidiana; aún cuando ya hayan declarado que han obtenido su conversión, tienen que alimentar se fuente de fe para que no se apague.

### *1.1.- La lucha cotidiana: estar en medio del umbral de la creencia*

Como he mencionado, el estilo de vida religioso adventista, así como el de muchas iglesias, es fomentar la continua práctica de hábitos religiosos con el fin de sensibilizar a sus miembros a la

esfera espiritual socio-emotiva para promover el ritmo espiritual necesario a fin de fortalecerlos cuando lleguen las tentaciones mundanas. Esto se hace debido a que, como menciona el capítulo cuatro, los sujetos se encuentran en una sociedad secular, que no favorece los fenómenos que no son comprobables. Por lo tanto, los sujetos se encuentran inmersos con una fe a la que tienen que defender todos los días para mantenerla viva. Aún cuando esta lucha esté relegada a la esfera privada, a veces puede tornarse en una batalla emocional y psicológica muy intensa. Los sujetos adventistas quieren creer en Dios, ya sea porque creían en Él cuando eran niños y lo relacionan con su felicidad infantil o porque quieren formar parte de la comunidad; pero muchos de ellos declaran que no tienen la fortaleza para creer en Él cuando las fuerzas internas del escepticismo les asaltan o por presión externa.

El caso mas paradigmático de esta lucha está enmarcado en la experiencia de Emma. A pesar de que ya había tenido su “enamoramamiento durante [su] adolescencia,” admite reiteradamente que ha tenido sus momentos de duda y luchas internas. “Mi relación con Dios ha sido intermitente, pero Él siempre ha estado ahí”. Uno de dichos momentos fue cuando tenía que elegir una carrera; sin tener opciones disponibles en algunas de las universidades mas prestigiosas del país, su madre le instó a que fuera a una asesoría educativa en la IASD en la que promocionaban las carreras de las universidades adventistas del país. “Pero era muy caro, yo no podía pagarlo” comenta. Pero al tener presiones de elegir pronto una carrera, decidió escuchar a su madre y orar. “Pedí a Dios que me mostrara el camino,” dijo; en este punto comenzó a llorar y admitió que, aunque no había sido muy fiel a Dios en los últimos años, hizo un “arreglo” con Él: si lograba una beca en la Universidad de Montemorelos, entonces se iría y haría “lo que siempre [debió] haber hecho”. Logró una beca parcial en dicha universidad y se fue al campus en Montemorelos, en el que terminó su carrera a través de establecer un vínculo muy cercano con Dios. Concluye su relato llena de lágrimas y

diciendo a mí y a Itzel, la otra entrevistada, “es fe (golpea ligeramente el escritorio) en la voluntad de Dios que puede más que tú”.

Este proceso de deliberación que Emma tuvo con Dios surgió de un deseo de reincidir en la actividad en la iglesia y en la comunidad, antes que jamás estuvieron alejados de su identidad familiar vinculada a su madre. El momento coyuntural ocurrió cuando aplicó, en la Universidad de Montemorelos, a una beca que haría posible su permanencia en la institución educativa. Durante estos años de formación, Emma sabía que asistir a dicha universidad la haría consolidar su identidad personal adventista y cristiana. La inseguridad de Emma hacia asuntos económicos se vio alimentada por su indecisión de aceptar dicho modelo de vida de forma absoluta. Pero, como indican sus respuestas, ella declaró que sintió a Dios más cerca de ella durante sus estudios universitarios en Montemorelos, que en otra ocasión en su vida: fue una entrega absoluta a “la voluntad de Dios” que le proporciona satisfacción espiritual por el resto de su vida hasta ahora.

La emotividad de la entrevista conjunta aumentó mientras Emma contaba las experiencias de sus hermanos. El que sus hermanos se alejaran de la iglesia es un punto sensible para ella, porque hace que su religiosidad deba ser más autónoma de su identidad familiar. Sin embargo, en el ámbito de la creencia en Dios, declara que, aunque ninguno de ellos jamás regresó a la iglesia, “creo que sí hicieron las paces con Dios... aunque a veces ellos me dicen ‘no te creo’ pero (se vuelve a quebrar y no puede hablar) perdón, es que a veces sí duele, sí pega”. La deserción de familiares no siempre conduce a que otros miembros abandonen la comunidad adventista, pero sí contribuye a generar descontento y frustración entre los creyentes que permanecen fieles, debido a que puede existir la especulación de que no todos en la familia alcanzarán la salvación. Es parte de que una identidad colectiva se desmorona y se disminuye la orientación social de la religiosidad, por lo que los sujetos, sin una fortaleza social, deben trasladar el eje de la orientación individual.

Pero Emma, a pesar de sus momentos de intermitencia, considera que actualmente tiene una relación estable con Dios, pues lo manifiesta a través de sus oraciones: “Dios me da pruebas, me guía, y me dice ‘[Emma], no es por ahí, vente’ y le obedezco, porque Él es el Rey del universo”. Esas respuestas provienen de una comunicación constante con Dios, pero al mismo tiempo afirma: “las respuestas surgirán de tu interior”. Dicha relación que tiene con Dios (y en última instancia, consigo misma), es algo preciado para ella que se esfuerza por cuidar, pero no al grado de hacerla una relación donde se sienta impositiva. Ella afirma que todas las recomendaciones de la doctrina adventistas son para que ella tenga una mejor relación con Dios, pero que no ha sido muy estricta con ellas, debido a que considera que Dios la conoce mejor que cualquier líder de la iglesia:

“no siempre fui diezmadora íntegra... tampoco te voy a decir que no he probado el vino, pero no me gustó, ni que no me guste ir a fiestas... o que de vez en cuándo me pongo a bailar... pero me trato de cuidar. Trato de cuidar las avenidas de mi alma”.

Emma percibe que ella es como un mundo que debe estar ordenado, además de liderado por Dios y, cuando no lo hace, su mundo puede entrar en desorden. Reconocer dicho poder de forma cotidiana le impulsa a hacer un esfuerzo de forma cotidiana. “Dios es un dios de amor, que me ama y me acepta” dice entre lágrimas. Ella considera que su vida no ha sido fácil, pero que Dios siempre ha estado ahí, “con los brazos abiertos”.

La lucha cotidiana que ha tenido Emma por casi dos décadas desde su “enamoramiento” se basa en su demanda de mayores niveles de fe de lo que ella, a veces, se siente capaz. Las metas que ha tenido en su vida han estado acompañadas de Dios, pero también sus momentos de crisis. Dios siempre ha estado ahí, según sus palabras, ya sea para esperar a que enderece el camino o dé un salto de fe. Dichos momentos son lo que constituyen las experiencias cardinales de los creyentes

cuando intentan establecer sus propios momentos sagrados en sus vidas, como lo dijeron Berger y Luckmann, al momento de establecer su propia religiosidad.<sup>219</sup>

Emma, declara, vive en un mundo que parece “no confiar en Dios”, por lo que ella puede ubicarse en el umbral por el que cruza a la creencia o al escepticismo; esos han sido sus momentos de intermitencia, cuando visualiza, aunque sea por momentos, cómo es el mundo detrás del umbral del escepticismo. Este mundo puede resultar muy atractivo a los creyentes, a pesar de todo el refuerzo espiritual y religioso que reciben de la doctrina cristiana y adventista. Se vuelven en especial vulnerables cuando no ejercen prácticas religiosas, ya sean ritualistas o de devoción, de forma continua. Muchas de estas opciones de visualizar el mundo a través de este umbral ocurren cuando los creyentes enfrentan momentos que ponen a prueba su fe y su confianza en Dios.

## *2.- Las crisis de fe: cuándo la religiosidad extrínseca no es suficiente*

Las crisis de fe son eventos en los que los creyentes se encuentran ante la coyuntura de continuar en la iglesia, creer en Dios, alejarse de la iglesia temporalmente o abandonarla, ya sea para vivir en la inactividad o para unirse a otra iglesia. Ninguno de estos cambios ocurre sin precedentes; en los meses o años previos a la crisis, se acumulan diversas dudas u omisiones de acción, algunas de las cuales son muy imperceptibles, y que minan la capacidad religiosa de la persona para abordar la crisis con igualdad de condiciones entre sus criterios secular y espiritual.

En muchas de las entrevistas, los sujetos declararon que, antes de abordar una crisis de fe, dejaron de darle importancia a la oración personal, al estudio de la Biblia, la alimentación sana o la reverencia del sábado. “Siempre empieza con el sábado” recuerda Itzel cuando su hermano se

---

<sup>219</sup> Berger y Luckmann. *Modernidad, pluralismo...* 91.

alejó de la actividad en la iglesia. El secularismo y el pensamiento crítico pueden tener parte en dicha regresión espiritual. Sin embargo, según mi análisis, cuando los creyentes se alejan de los principios religiosos, es porque desarrollan una mayor atracción hacia la pertenencia a la sociedad secular y a las actividades no religiosas, a las que encontraban deseables, que a una crisis de fe interna. Aunque la razón del secularismo salió a la luz en repetidas ocasiones, no le percibía la suficiente fuerza desde los entrevistados para demostrar que esa la razón principal de sus luchas espirituales. Esta aseveración la tomo del estudio repetido de mis notas, así como del comportamiento, el tono de voz, el movimiento corporal y la posición defensiva con la que algunos entrevistados respondían la pregunta de la deserción eclesiástica o las crisis de fe. Sus respuestas sucesivas indicaban que trataban de mantener el pensamiento crítico aún dentro de la iglesia, por lo que no estaban enemistados con éste. Además, algunos de éstos declaraban que tenían inclinaciones inherentes hacia algunos comportamientos o sustancias que la IASD declara desfavorables.

El pensamiento crítico, la secularidad y la interpretación del adventismo como una iglesia prescindible para la salvación, pueden justificar el alejamiento de un Dios institucionalizado, pero según mi investigación, la razón principal de las crisis de fe en los creyentes son la atracción de comportamientos mundanos y aparentemente inofensivos. En muchos casos, la deserción religiosa es una reinterpretación adaptada del dios institucional para que los creyentes justifiquen la práctica de comportamientos mundanos que, interpretan, “les hacen felices... y Dios quiere que seas feliz”, como declara Manuel. La construcción del dios personal resulta de una negociación con el dios institucional.

Algunos estudios contemporáneos centrados en la secularización señalan que el pensamiento crítico es la razón fundamental de la crisis religiosa y la deserción eclesiástica, pero, según mi investigación, dicho pensamiento crítico actúa en mayor medida como justificación de dichos

resultados. La razón principal que conduce a las crisis de fe y a la disminución de la fe, en los adventistas del sur de la Ciudad de México, es la atracción hedonista de actividades y comportamientos que los miembros consideran como inofensivos. Estas actividades le generan al creyente un sentido de satisfacción que puede desembocar en una reforma en su comportamiento o en un alejamiento definitivo de la iglesia, pero no de Dios. “Él te ama tal cual eres” dijeron Ester, Emma, David, Raúl y Manuel.

Como mencioné en el estado del arte, una de las tesis de Furseth y Repstad sobre el mundo religioso contemporáneo es la sustitución de la abnegación por la autorrealización.<sup>220</sup> Sin embargo, en una comunidad internacional con un sentido fuerte de identidad como la comunidad adventista, la abnegación está ubicada como un paso hacia la autorrealización. Casi todos los entrevistados mencionaron, muchos con lágrimas, que durante las eras de mayor abnegación sintieron mayor satisfacción, tanto en el momento de la crisis de fe, como en los años posteriores y aún en el presente. “Él sabe más que tú” comentó Ester cuándo decidió entregar el 30% de sus ingresos cuándo oraba por un milagro; “Dios me conoce mejor que [yo] misma” declaró Emma cuando cuenta su relato; “la fe puede hacer más de lo que [tú puedes hacer] por ti misma” contó Karla.

Para este apartado de las crisis de fe, la historia de Itzel es la más paradigmática. “A veces sí me pregunto... ¿lo que creo es real?” comenta. Como una mujer joven que intenta establecer un equilibrio entre su vida académica y la vida espiritual en torno a su felicidad individual, es predecible que ocurran momentos en los que sienta que dichas esferas son irreconciliables. Durante la entrevista, ella intentó explicar, por medio de evidencias, cómo el relato de la Creación se podía asemejar a las teorías evolutivas y geográficas sobre el origen de la vida en la Tierra. “La Biblia no es un libro de ciencia... hay cosas que no puedes comprobar... ni siquiera en la ciencia; es raro

---

<sup>220</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 123.

que afirmen cuándo no está comprobadísimo...” Itzel, con la tarea de equilibrar su vida, se encuentra ante constantes dilemas como éste que componen conflictos entre su perspectiva académica y la intensidad de su fe cristiana. El establecer un dios personal, para Itzel, es una forma de reconciliar ambas visiones; si adopta la perspectiva de un dios institucional o descarta la idea de Dios por completo, tendría que sacrificar una de las dos visiones.

Itzel ha declarado que, aunque intenta generar una religiosidad extrínseca, ésta le parece insuficiente. No importa los beneficios que le otorgue la religión o creer en Dios: si no lo siente en su interior, no puede mantener el equilibrio que tanto anhela. “A veces pienso que ya quiero renunciar... a veces no quiero leer la Biblia o orar y no lo hago...” menciona. La batalla que tiene entre ella misma, o entre ella y Dios, es una que se esfuerza por conciliar. Muchas veces cuenta con ayuda del exterior que interpreta como una señal de que, de nuevo, Dios está cerca a ella, “y, entonces, alguien llama, algo me dice, que demuestra esa conexión. No pasa diario... pero cuando pasa, no tengo duda de que es Él.” Por sus respuestas, es pertinente afirmar que Itzel aún no ha conocido a Dios como espera hacerlo, pero que ha tenido alguna visión de Él con cierta regularidad. Lo más importante que desea saber de Él es Su amor por ella: “aunque yo no lea la Biblia, ore, vaya a la iglesia o respete el sábado, Él me va a seguir amando. No es un amor condicionado”.

Una vez más el dios personalizado, aunque en Itzel es un ente en construcción, tiene atributos de ser un personaje cuyo atributo esencial es que sienta amor por el creyente. Ese amor es uno de los atributos que más valoran los miembros adventistas en medio de una sociedad que, consideran, no les puede dar más que Él. Ese amor es la ventana a la religiosidad intrínseca. Carlos difería con la definición de la religiosidad intrínseca que le proporcioné: “no obedecemos los mandamientos para ‘sentirte bien’ obedeces porque sabes que es lo correcto”. En última instancia, la religiosidad intrínseca es una esfera de satisfacción religiosa que se sustenta sobre el valor intrínseco de las acciones, pero es una búsqueda que resulta cuando los creyentes se dan cuenta de que la religiosidad

extrínseca no tiene la fuerza suficiente para darles la satisfacción ni la fortaleza que buscan, sobre todo durante las crisis de fe.

### *2.1.- Confiar en Dios: la intensidad de la fe para ver milagros*

La confianza en Dios es un concepto cristiano protestante en el que se requiere un gran nivel de fe para afrontar los desafíos de la vida. Una de las formas de acrecentar dicha confianza con Dios es a través de una comunicación constante vía la oración. El creyente que usa la oración como parte recurrente en su vida cotidiana, no sólo siente la realización de su religiosidad intrínseca y su espiritualidad íntima cuando la hace, sino que, en el proceso, conoce a su dios personalizado. No es una construcción arbitraria de los sujetos, sino el resultado de una serie de negociaciones y encuentros íntimos y silenciosos en los que el sujeto conoce a su Dios. Como explica el estado del arte, los seres humanos no crearon a los dioses, no los construyeron, sino que se sintieron atraídos hacia ellos por sentimientos sociales; según estos autores, las concepciones de dios son resultados inherentes de la vida en sociedad. Sin embargo, en la era contemporánea, esos sentimientos son de una índole más individual. Las construcciones de la psique<sup>221</sup> que generan los sujetos ahora se ven matizados por la percepción personal que tienen de ese ente al que llaman dios, aunque sea sólo para simplificarlo.<sup>222</sup>

El proceso de conocer a dicho dios, de tal forma de que se pueda confiar en Él, es un proceso que puede tomar varios años y el mejor ejemplo que encontré en mi investigación fue con Ester. En sus oraciones regulares, Ester menciona: “sé que mi oración cuenta... yo he aprendido a depender totalmente de Dios.” Su fe se ha visto acrecentada a lo largo de su vida por su experiencia

---

<sup>221</sup> Campbell. *The hero with a thousand faces*. 1-2

<sup>222</sup> Beck: *El dios personal...* 13.

y sus momentos en los que se ha visto envuelta en momentos de decadencia, pero afirma que el dios que ella conoce, también la conoce a ella. “Dios me habla de distintas maneras: la naturaleza, personas, pero la principal es la Palabra, la Biblia”. Ester necesita dicha comunicación con Dios en un mundo que considera que tiene demasiadas voces, “sólo en Él puedo confiar... Él sabe más que yo”.

Por ejemplo, cuando hizo la oración para que le alcanzara el dinero en su vida, ella declara que no fue menos que un milagro. Contó una historia de una ocasión en que fue a Villahermosa con sus hijos para visitar los sitios arqueológicos, pero que, en el camino, se les ponchó una llanta, se acabó la gasolina y tuvieron muchas dificultades, de forma que tuvieron que regresar, para más tarde enterarse que había ocurrido un accidente en la carretera. Ester interpreta ese tipo de circunstancias como parte de los milagros en su vida; la forma en que cuenta las experiencias pone en contexto su visión de su vida: “para mí, son milagros, aunque exista una lógica... eso alimenta tu espíritu... así como saber, en el sentido de decir, Dios sabe... la voluntad de Dios es que no siguiéramos”. Cada historia que cuenta de milagros en su vida la concluye entre lágrimas y con declaraciones sobre Dios a modo de tono familiar: “Dios es maravilloso”. La relación que tiene Ester con Dios favorece que ella tenga comunicación con Él de forma continua, así como de la confianza que ella tiene para hacer varias solicitudes: “necesito otro milagro en mi vida” suele pedir en sus oraciones.

Muchos miembros adventistas cuentan estas experiencias en foros de internet, videos o en la iglesia, por supuesto, adoptando una retórica que ponga la confianza en Dios como el máximo requerimiento para los milagros. Es una forma de empoderamiento en el sentido del creyente; a quien mas beneficia contar esas experiencias es al propio creyente, debido a que tiene que permanecer firme en la fe si quiere seguir usando la retórica de su reavivamiento religioso. Sin embargo, este es un proceso personalista. Así como David afirma que se sintió en paz cuando dejó

la iglesia, así Ester menciona que lo hizo cuando dio una tercera parte de su sueldo como diezmo. En general, la satisfacción religiosa intrínseca es proporcional a la fe del creyente, pues al confiar en Dios, éste busca reinterpretar su vida a los ojos de ese Ser. Es un proceso de reconocimiento entre el creyente y su dios.

### *3.- Personalizar a Dios*

“Creo que todos personalizamos a Dios, porque si no lo hicieras, ¿cómo lo concibes?” mencionó Ester. Todos los sujetos que he referido han tenido un grado alto de personalización de Dios, salvo los miembros con mayor orientación institucional, que no logré discernir acerca de sus mecanismos de religiosidad intrínseca ajenos a la doctrina adventista. Los sujetos entrevistados, así como con los que interactué a lo largo de mi investigación, demostraron que Dios está personalizado a sus propias necesidades, debido a que, como Ser omnipotente, los conoce muy bien; esa es la razón por la cual lo personalizan.

El nivel de personalización de Dios llega a ser tan íntimo que los sujetos explican que lo consideran requisito para desenvolverse como creyentes en el futuro. Itzel dijo que no podía encontrar a una persona con la que pasara su vida o estableciera un compromiso a menos que “estuviera comprometido con Jesús al mismo nivel”. El proceso de asimilación de Dios por el que ha pasado Itzel, continuo al momento de esta investigación, le demanda el seguir con este nivel de fe: intenso, individual y emancipado. Ella reconoce que no conoció a Jesús durante su juventud, pero que, en efecto, lo fue conociendo y asimilando durante su vida. Aún lo conoce y habla con Él regularmente, con tanta sinceridad de la que es posible, aunque aún diga que suele tener sus “altibajos” y pide Su ayuda para atravesar el día a día.

Asimismo, Emma tiene Su Dios que la ama, sin importar sus momentos de intermitencia o sus debilidades; siempre está ahí para ella, para dirigirle por un camino que ella debe seguir, o para impedirle que se vaya a un lugar que Él sabe que no es conveniente para su felicidad. “[Emma] vente, no es por ahí...” menciona cuándo relata sus oraciones. Ella declara que ha logrado confiar en ese amigo al que llama Dios: “es la voluntad de Dios contra tu propia voluntad, por que es fe (golpea ligeramente la mesa con sus nudillos) Yo sé que así va a ser. Hice [un] pacto con Dios”. Esta declaración la hace en el contexto de sus estudios en la Universidad de Montemorelos, cuando requería terminar su carrera sin deudas y sin materias reprobadas; al final, después de muchas oraciones, muchas acciones y pago fiel de diezmos, lo logró tal como lo quería. La realización de los deseos y metas de Emma es un testimonio constante de que sus esfuerzos religiosos sí obtienen resultados. Después de que contó dicha experiencia, Itzel, que estaba presente, le dijo “que valiente, [Emma]”.

El proceso de personalizar a Dios es proporcional al proceso que tienen los sujetos de conocerse a sí mismos. En cierta forma, sienten que Dios les ayuda a conocerse a ellos mismos, debido a que Él los conoce mejor. Los sujetos se refirieron a Dios según la visión cristiana; como un ser omnisciente al que no le pueden ocultar nada. Por ello, el proceso de personalización de Dios es continuo, al menos hasta que llegan al momento coyuntural en el que obtienen su conversión definitiva.

Sin embargo, a pesar de que me esforcé por identificar los puntos personales de los miembros, es pertinente afirmar que no logré identificar si alguno de ellos se sentía enemistado con Dios. La mayoría de ellos declararon que se sentían amados y puede que todas estas declaraciones sean genuinas, pero, en los entrevistados donde se manifestó una mayor disonancia entre su fe adventista y su comportamiento, percibí que no se sentían completamente amados por Dios. Aunque la visión de un “Dios de amor” es, quizá, el dogma más sagrado de la cristiandad contemporánea, algunos

miembros han declarado que antes se han sentido lejos de Dios, lo que se puede interpretar como una existencia de culpa.

Personalizar a Dios no implica construirlo a planeación. Es un proceso espontáneo y en el que, muchas veces, el creyente no tiene control sobre el resultado final. Muchos miembros personalizan cómo conocen a Dios, pero no se pueden sentir completamente armonizados con Él. Más bien, se quieren sentir bien consigo mismos, pero la visión del Dios que los ama puede no estar completamente asegurada en su desarrollo religioso.

Los miembros adventistas prueban a Dios cuando hacen manifestaciones destacadas de fe y compromiso, pero muchas veces, no piden algo a cambio. Cuando sienten que sus oraciones son contestadas, se vuelve religiosidad intrínseca lo que resulta de dicha experiencia. Aún David, después de muchos años de haber abandonado la actividad en la iglesia, menciona: “siempre oro a Dios, no tengo que pasarla mal para agradecerle”. Aunque David no cuenta que ha tenido experiencias de compromiso con Dios semejantes a las de su hermana Emma o Ester, menciona que aún así “Dios está ahí” y que siempre lo escucha. En efecto, esta frase fue la que más escuché durante mis entrevistas: “Dios está ahí”.

### *3.1.- “Él está aquí”*

Esta frase representa que los sujetos afirman haber tenido una experiencia con un ser divino. Reconocen que hubo momentos en su vida que sintieron su presencia, cuando tenían que tomar una elección o en medio de problemas económicos o cuando afrontaban una crisis emocional. Como lo dijo Emma: “Dios está en los momentos más silenciosos de tu vida”. Los momentos más silenciosos representan una clara religiosidad intrínseca, una relación personal con Dios; lo conocen, no a través de la Biblia o los sermones, sino a través del silencio, de su vulnerabilidad y

de su anhelo de creer que existe; conocen a Dios a través de su propia disposición, o bien, del ejercicio de sus decisiones.

Otros sujetos que dijeron la misma frase, Raúl, Omar y Karla, se refirieron más bien a que lograron concebir a ese Dios del que habían aprendido en la fe adventista. Estos encuentros igualmente pasaron después de un esfuerzo de su parte, pero, si algo sale a la vista, es que los miembros mencionan que están bien con Dios, como una forma de referir que saben que Dios los ama, independiente de cómo se comporten. Por supuesto, encontrar un dios como el que predica la IASD siempre es una fuente de satisfacción para los creyentes, también lo es tener la convicción de un Dios que ellos mismos han conocido.

“Dios está aquí, Él en verdad [me ama] y se preocupa...” comentó Ester. “Pienso que Dios sí se interesa por mí...” comentó Itzel cuándo declara sus momentos de tristeza. Dios es un ser comprensible si se guardan los principios para estar cerca de Él. Alcanzar la esfera de comprensión del dios personal actúa según lo configure o lo crean los sujetos. Según esta investigación, el nivel de poder de dicho dios es proporcional a la fe demostrada. Por supuesto, este ente divino está influido por las doctrinas adventistas y por el deseo de los creyentes de que sea real y efectivo. El proceso de búsqueda religiosa es proporcional al proceso de la construcción del dios personalizado, en el que será cada vez más real en la medida en que los creyentes lo traten como tal.

La frase “Dios está aquí” o “Dios estuvo ahí” es un reconocimiento de la influencia divina en la vida privada de los creyentes. El concepto de Dios con el que crecieron, aunque algunas veces no llegaron a considerar que fuese más que un concepto, lo usan para designar los momentos destacados religiosamente en sus vidas. Esa frase ayuda a personalizar la acción que Dios tiene sobre sus vidas y Su interés en éstas. Es una forma de aterrizaje de Dios a la vida de los sujetos; es una materialización de una creencia etérea a una evidencia personal; es la forma en la que hacen realidad a Dios a través de su espiritualidad íntima, con sus experiencias como evidencia.

La relación personal de los sujetos con Dios es un espacio íntimo: no hay lugar en los creyentes donde Dios no tenga acceso; incluso puede que Él mismo abra el camino para que el creyente se conozca a sí mismo. Este proceso puede llevar una parte importante de la vida del creyente, debido a que se alimenta de éste y se reconfigura continuamente, según el contexto.

Dios es un ser que puede penetrar en los espacios más vulnerables del sujeto, que pudieron manifestar al momento de las entrevistas cuando derramaron lágrimas o cuando contaban historias donde lo sentían. Esa es la evidencia que presento en esta investigación, debido a que ellos abrieron espacios que sólo son accesibles para su dios personal y que rompe con su faceta social; sin embargo, la expansión de la noción del dios personal hace que éste sea un ente que ayuda a aumentar la intimidad de los sujetos creyentes. Cada uno de los creyentes se relaciona con un dios personal o con una faceta del Dios que conocen e interactúan.

## Conclusiones

Los umbrales de la religiosidad adventista propician la movilidad de los sujetos. Dichos umbrales se encuentran interpretados en esta investigación por los ejes analíticos: intensidad de fe, orientación interpersonal y emancipación. Esta investigación que realicé de la religiosidad y espiritualidad adventista fue una aproximación hacia el comportamiento de estos conceptos a través de los umbrales sagrados, como los interpretaron muchos investigadores de la religiosidad popular, entre ellos, René de la Torre.<sup>223</sup>

La religiosidad adventista tiene connotaciones particulares al resto de las religiosidades presentes en nuestro país debido a que se trata de una comunidad transnacional con carácter localista y, en el caso de la Ciudad de México, influida tanto por el contexto local como por la identidad colectiva global adventista. La relación que existe entre la institución religiosa, el creyente y la comunidad secular mexicana, son nociones que operan dentro de cada sujeto por el que configuran su religiosidad de diferente forma, con notables características comunes entre los sujetos de la misma comunidad. Estas nociones son sagradas para los sujetos, por lo que la investidura sagrada que éstos le proporcionan depende del estado de su propia religiosidad.

A lo largo de esta investigación, muchos sujetos, tanto en público como en privado, demostraron características relacionadas con la religiosidad de otros creyentes, pero también disonancias que contrastaban entre el grupo de creyentes adventistas y la sociedad secular. Por el tiempo que duró la investigación, estudié las respuestas de los sujetos, junto con el desenvolvimiento de los creyentes en los lugares públicos y privados en el aspecto digital, así como durante las entrevistas. Sus comportamientos observados denotan cómo operan las fuerzas en su

---

<sup>223</sup> De la Torre. “La religiosidad popular”. 5.

interior a las que conciben como el elemento que Durkheim menciona como esencial para cualquier tema que pueda ser designado como religioso: lo sagrado.<sup>224</sup>

La transición de lo sagrado por el avance de la secularización, de lo social a lo individual, puede interpretarse como una tendencia global, pero no como una condición de la vida religiosa en la era contemporánea. Además, como he referido, la comunidad adventista tiene características peculiares con las que difiere en algunos aspectos de otras comunidades religiosas en México, así como muchas semejanzas, características que no fueron obvias durante las primeras fases de la investigación debido a la escasa literatura existente que hay sobre esta comunidad religiosa en nuestro país. El estudio de esta comunidad es relevante para comprender el espectro religioso en nuestro país, en Latinoamérica y aún en el mundo de la era contemporánea, debido a que las religiones transnacionales han logrado penetrar en muchas regiones no tradicionalmente cristianas, como los países de la África subsahariana y el sudeste asiático; los creyentes de estas iglesias pueden manifestar una religiosidad única de los modelos de comportamiento de sus países o del cristianismo contemporáneo, por lo que es pertinente estudiarlos.

Por lo tanto, a modo de conclusión, y en armonía con la retórica numérica adventista, en estas conclusiones establezco siete resultados principales que emanan de la presente investigación. Estas conclusiones no tienen la intención de describir a toda la comunidad adventista global, sino son el punto de contraste resultado de mi investigación entre los miembros del distrito de Padierna durante los servicios religiosos, a su religiosidad privada de éstos y a las nuevas religiosidades enmarcadas en la coyuntura de la pandemia del Covid 19, lo que influye en lo relevante de los resultados obtenidos. A la pregunta de investigación: ¿cómo se manifiesta la religiosidad adventista en la

---

<sup>224</sup> Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. 89-95, 99-100.

Ciudad de México?, establezco estas siete conclusiones, según los resultados obtenidos en la investigación.

*Primera conclusión: la religiosidad adventista es dinámica, no es estática*

La religiosidad adventista no es un fenómeno que se manifieste de forma homogénea en la dimensión espaciotemporal en la que se desenvuelven los creyentes que la profesan. El umbral de la religiosidad es uno donde el tránsito de la religiosidad adventista, entre el polo intrínseco al extrínseco, tiene un flujo constante en ambas direcciones, según el estado religioso el sujeto, así como el contexto. Asimismo, la religiosidad adventista es un fenómeno que muta con el tiempo, según se desarrolle en cualquiera de las direcciones de los polos de los ejes analíticos.

La naturaleza de la religiosidad adventista, como emanada de una religión transnacional, es adaptable a una variedad de contextos a lo largo del mundo, pero también, dentro de la vida de los miembros. La religiosidad intrínseca y extrínseca está separada por un umbral que permite una circulación constante de sensaciones religiosas, y que se ha acrecentado debido al ascenso del individualismo en las sociedades contemporáneas.

Esta religiosidad se ve influida por distintos fenómenos que mencionaré más adelante en estas conclusiones. La religiosidad adventista se puede interpretar como una esfera espiritual que los sujetos hacen de sí mismos y que varía según las circunstancias. No hay ningún miembro, entre todos los que entrevisté, que haya manifestado un tipo de religiosidad estática a lo largo de sus respuestas y comportamientos. Debido a que la doctrina adventista, y el mundo contemporáneo, visualizan la religiosidad como un fenómeno de pertinencia individual, ésta es muy flexible, debido a que está inmerso en las facultades del individuo, cuya perspectiva necesita una constante readaptación a los nuevos modelos de esquemas de poder y de convivencia, como lo han explicado

sociólogos como Zygmunt Bauman y Harmut Rosa.<sup>225</sup> Asimismo, Viotti menciona que el contexto propicia las religiosidades y espiritualidades de los creyentes;<sup>226</sup> la dinámica religiosa y espiritualidad adventista está condicionada en este aspecto.

*Segunda conclusión: la religiosidad adventista es multifacética*

Casi todos los sujetos demostraron una religiosidad flexible, que se adapta según el contexto para que les obtenga la mayor satisfacción religiosa posible. Sin embargo, es importante aclarar que cada sujeto tiene un tipo de religiosidad predominante, que condiciona los movimientos que hay entre el umbral de su religiosidad. En los sujetos estudiados, mientras Ester e Itzel manifestaban una religiosidad predominantemente intrínseca, Emma y Raúl tenían una inclinación hacia la religiosidad extrínseca. Aún así, ninguno de los sujetos demostró una religiosidad incondicional. Mientras Ester puede tener una religiosidad intrínseca en su hogar cuando se encuentra sola, en el momento en el que está en la iglesia, Ester, la mujer de fe y pensamiento crítico, se transforma en otra Ester, la líder moral con una vasta experiencia en la IASD. Dicha maleabilidad del perfil religioso de los sujetos está relacionada con la maleabilidad de la religiosidad adventista para adaptarse a los distintos entornos.

Sin embargo, es importante referir que, para muchos miembros, la relación entre la religiosidad extrínseca e intrínseca es una relación graduada, no dicotómica. La religiosidad intrínseca es, según la doctrina adventista, el ideal para dirigir la vida. La mayoría de los miembros que demostraron religiosidad intrínseca se encontraban entre los miembros más activos en la iglesia. Sobre todo, dicha religiosidad está vinculada a la IASD cuando está sustentada por la

---

<sup>225</sup> De Querol. “Epidemia de desafección”. Y Rosa, Dávila y Aguiluz. *Alienación y aceleración*: 47-48.

<sup>226</sup> Viotti. “Emoción y nuevas espiritualidades...” 189.

espiritualidad socio-emotiva. La mayoría de los miembros adventistas con los que interactué tienen una religiosidad extrínseca que está proyectada para convertirse en religiosidad intrínseca, pero para consolidar dicha religiosidad, los miembros requieren de alimentarla de forma constante y establecer una relación más cercana con Dios.

La adaptabilidad de la religiosidad adventista está supeditada al estilo de vida multifacético que tienen los sujetos en una ciudad globalizada. Como dijeron Berger y Luckmann, los propios sujetos crean sus propios espacios sagrados,<sup>227</sup> pero también crean sus espacios profanos (la mayoría de su entorno) en los que un tipo de religiosidad intrínseca no es el fenómeno más propicio. Por lo tanto, la religiosidad adventista es un fenómeno dinámico que puede adaptarse a las diferentes facetas que los miembros muestran según sus tiempos y espacios.

La variedad de la adaptabilidad de la religiosidad extrínseca e intrínseca quedó clara para mí durante las diferentes etapas de mi investigación. Cuando realicé la observación participante y la inmersión al descubierto, comprendí los modelos compensatorios de la religiosidad extrínseca: comportarse dentro de la iglesia, participar del culto, ovacionar con amén, vestirse de forma apropiada: todas estas prácticas apuntan a un estilo de vida enmarcado por la religiosidad extrínseca. Por el otro lado, cuando realicé las entrevistas y la inmersión incógnita, percibí el peso lógico-religioso de las doctrinas adventistas como atractivas en un estilo de vida moldeado por dichas creencias. Comprendí en primera persona las vivencias de un adventista promedio y establecí una relación con Dios que se manifiesta a través de experiencias que impulsaron el análisis de cómo la religiosidad intrínseca opera en los espacios íntimos, espacios que son de difícil acceso en una investigación académica.

---

<sup>227</sup> Berger y Luckmann. *La construcción social de la realidad*. 37-39.

*Tercera conclusión: la religiosidad adventista está enmarcada en el triángulo de relaciones IASD-creyente-mundo*

Los creyentes adventistas no sólo operan con un modelo de un dios desde su perspectiva. La propia naturaleza de “Dios” como concepto es que tiene un margen de adaptabilidad muy amplio, sobre todo en la era contemporánea en la que es notable el ascenso del dios personal. Según lo percibí, hay tres fuerzas principales que operan dentro del individuo sobre su concepción de Dios: la institucional (lo que predica la IASD, el dios cristiano), la mundana (el dios permisivo) y la individual (el dios personal). Como lo expliqué en el primer capítulo de esta investigación, las diferentes fuerzas de la modernidad operan en la conciencia del sujeto a modo de dioses que luchan por su adoración.

El dios mundano, por así llamarlo, es el ente opuesto al dios cristiano, según las afirmaciones de distintos sociólogos como Furseth y Repstad,<sup>228</sup> que favorece el bienestar y el amor por sobre el castigo y la coerción. Este modelo de dios emana de la tradición protestante, por lo que es concebido de dicha forma por la literatura adventista, pero no de una forma que le quite Su dualidad como Ser estricto y amoroso a la vez. Con todo, los creyentes adventistas establecen un diálogo entre el dios mundano y el dios adventista, a fin de consolidar a su dios personal que se alimenta de ambos entes primarios.

Las tendencias sobre la concepción de un dios de amor por sobre un dios estricto son atractivas para la psique de los creyentes que buscan una mayor comprensión entre ellos y Dios, además de que dicha concepción está en armonía en muchos puntos con la doctrina adventista. Sin

---

<sup>228</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 123.

embargo, también la concepción de un dios tradicional y estricto les genera atracción en el mercado religioso.<sup>229</sup>

*Cuarta conclusión: la religiosidad adventista, respecto a la esfera institución-emancipación, mantiene un equilibrio que puede ser contradictorio*

Como expliqué en el cuarto y quinto capítulo de esta investigación, la gestión de los líderes de la IASD promueve la práctica de la religiosidad intrínseca, así como la espiritualidad íntima, con el fin de generar un estilo de vida religiosos autónomo para los miembros, debido a que éstas son las que causan mayor satisfacción que los otros polos extrínsecos y socio-emotivos. Sin embargo, al mismo tiempo, la gestión religiosa adventista tampoco escatima recursos en mostrarse a sí misma como un agente relevante, y aún fundamental, para la práctica adecuada del potencial religioso de los miembros y aún de su propia salvación. Es parte de motivar a los miembros a acrecentar su compromiso institucional. Esta ambigüedad del discurso lo realizan los líderes y miembros de la IASD para otros miembros que pueden considerar a la IASD como una institución, aunque buena para su vida religiosa, prescindible para su salvación final.

Esta postura es notable para la explicación oficial de la IASD; los pastores, Carlos y Manuel, explicaron constantemente que la iglesia como tal no salva y dicho principio no es bíblico. Dicha perspectiva, sin embargo, no está en completa armonía con la noción *mainstream* de las otras iglesias paraprotestantes. La propia característica distintiva del paraprotestantismo (tener fuentes de doctrina adicionales al texto bíblico) provee a las iglesias paraprotestantes de una legitimidad mayor de autenticidad por usar estas nuevas fuentes, que las relacionan con una adjudicación de

---

<sup>229</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 118.

poseer la “plenitud de la verdad” o indicaciones más actualizadas de la Palabra de Dios a la humanidad que los textos bíblicos arcaicos. La disonancia con la que la IASD percibe a la Biblia como la única institución incontrovertible, a la vez que inviste a sus figuras fundadoras, en particular Ellen White, con atributos proféticos, se ve atenuada por una jerarquización de la doctrina. Toda “revelación” y toda indicación nueva o actualizada que acepte la iglesia debe estar en armonía directa con el texto bíblico. No es necesario explicar a detalle porqué este método puede resultar en distintas interpretaciones de los mismos pasajes bíblicos, atenuados por la regla de medición de la “verdad dinámica”, de la doctrina adventista.

En general, la IASD y los líderes que la representan, no declaran abiertamente que la IASD es una institución que tiene el poder de salvar, pero aún la consideran como una institución con regulación divina. Es decir, la IASD no tiene poder para salvar como institución, pero la doctrina del cristianismo, que la IASD declara predicar en toda su expansión, es esencial para la salvación y no hay forma de salvarse fuera de esta búsqueda religiosa. Tanto en los manuales, como en los discursos, las clases y en los testimonios de los miembros más involucrados en la iglesia, la IASD expone, sutilmente, la necesidad de seguir los preceptos adventistas como la forma más pertinente del cristianismo expuesto por Jesucristo y sus apóstoles. Se trata de una enseñanza implícita en el discurso adventista.

Ante todo, los creyentes tienen la libertad para escoger el nivel de homogeneidad que tiene Dios según la perspectiva adventista. Muchos miembros se inclinan a aceptarlo tal y como es predicado en los cultos y en las clases, según los parámetros de su religiosidad extrínseca y su espiritualidad socio-emotiva. Pero en los espacios privados, donde prevalece con mayor fuerza la espiritualidad íntima y la religiosidad intrínseca, hay disonancias entre lo que el miembro sabe de Dios y cómo el o ella lo siente. De esta forma, las enseñanzas y sentimientos que recibe de las prácticas rituales pueden entrar en disonancia con las prácticas de devoción, debido a que ambas

lo impulsan para polos opuestos en su esfera de institucionalización-emanipación. En última instancia, Dios, como concepto subjetivo, se puede refugiar en el área de la individualización, con la IASD ejerciendo su influencia para alinear dicha perspectiva a la visión institucional.

*Quinta conclusión: la religiosidad y espiritualidad adventista son predominantemente personales*

En armonía con las interpretaciones del fenómeno religioso en la era contemporánea, tanto del mundo occidental como de la sociedad mexicana,<sup>230</sup> la vida religiosa es un ámbito de la vida que los creyentes mantienen a nivel individual. Esta es una conclusión clara a la que llegué después de estudiar la religiosidad adventista sustentada en la naturaleza de la IASD, así como de la sociedad urbana contemporánea. Tanto el pertenecer a una comunidad transnacional que representa una minoría en todos los países, como el vivir en una de las urbes más pobladas del mundo, la esfera individual propicia el desenvolvimiento de la religiosidad y la espiritualidad adventista, como una forma de comportamiento y creencias a nivel individual.

Este tipo de conciencia es mucho más notorio en los creyentes jóvenes. Por esta distinción, me refiero a adultos de entre 20 y 40 años que entrevisté. Es cierto que muchos de ellos experimentan satisfacción cuando participan en cultos y en clases, así como cuando relacionan sus creencias personales con las que les enseñaron sus padres en la religión adventista, pero su concepción de dios tiene preponderancia a nivel personal, con el fin de que puedan obtener de Él la mayor satisfacción personalizada.

---

<sup>230</sup> De la Torre y Gutiérrez: "Tendencias..." 408.

*Sexta conclusión: la religiosidad intrínseca y extrínseca son interdependientes para la estabilidad de la iglesia*

Así como para el individuo, las diferentes dimensiones de la religiosidad también son esenciales para la estabilidad en la iglesia como un cuerpo y como comunidad local. Los miembros requieren de manifestar su religiosidad intrínseca en su vida diaria, así como aprovechar su religiosidad extrínseca en los espacios públicos. La IASD, como iglesia cristiana de alta exigencia, tiene poder para penetrar en la vida de los miembros, como expliqué al final del quinto capítulo, debido a que requiere que los miembros desarrollen una religiosidad intrínseca, a fin de que se conviertan en agentes autónomos y aporten a la iglesia tanto como lo que ésta les puede aportar a ellos.

Esta conclusión está relacionada con la segunda y la cuarta conclusión. La religiosidad adventista suele ser contextual y aún puede ser contradictoria debido a su adaptabilidad a una gran variedad de contextos. Con el fin de que exista una comunidad de creyentes que puedan mantenerse con estabilidad en la iglesia, debe existir unidad, pero también, divergencia de religiosidades que mantengan una religiosidad dinámica.

Esta conclusión está en armonía con las afirmaciones de Harari, de que las contradicciones en una sociedad crean la cultura de dicha sociedad.<sup>231</sup> En efecto, la cultura de una sociedad gira en torno a dos fenómenos disociados, como la libertad y la igualdad para la existencia de las sociedades democráticas. De forma análoga, la religiosidad intrínseca, alcanzable a nivel individual, y la religiosidad extrínseca, creada a partir de la interacción con la iglesia, son fenómenos que están relacionados pero que son divergentes. La rotación de estas dos esferas de la religiosidad es lo que genera la religiosidad adventista dinámica y estable en la iglesia. En tanto

---

<sup>231</sup> Harari. *De animales a dioses*. 186-188.

que ambas esferas no se acerquen demasiado ni se alejen entre ellas, la religiosidad adventista seguirá un curso dinámico. Esta interpretación puede resultar en una investigación propia para interpretar la religiosidad contemporánea como un equilibrio de fuerzas que intercambian influencia entre sí, pero en esta conclusión me limito a referirla.

La interacción entre estas dos esferas hace que la comunidad adventista pueda adaptarse en un mundo que demanda mayores razones para creer en Dios o para no desechar el fenómeno religioso, sobre todo en el ámbito cristiano. La circulación entre la religiosidad extrínseca y religiosidad intrínseca se puede entender como un eje movable que mantiene ambos polos en rotación constante y con una distancia equilibrada entre éstos y con un intercambio de comportamientos cada vez más fluido.

*Séptima conclusión: la fe de los creyentes es condicional a fenómenos que trascienden a la religiosidad adventista*

El tercer eje analítico de esta investigación, la intensidad de la fe, es un fenómeno que, según la tesis *mainstream* de la secularización, está en conflicto directo con las fuerzas progresivas de la razón. La religiosidad adventista se encuentra supeditada ante un mundo en el que los creyentes viven, por lo que es coherente la distribución de la población adventista principalmente en zonas rurales. En espacios urbanos, como la Ciudad de México, la fe de los adventistas debe ser fuerte para mantenerse ante tantas influencias a las que están expuestos en esta era. La fe adventista puede ejercerse como una “defensa” o un “escudo”, como lo mencionaron algunos de los entrevistados, del mundo exterior.

Así como dijo Knight, que el adventismo no nació en el vacío,<sup>232</sup> la religiosidad adventista no se puede desarrollar en el vacío. La fe los adventistas está directamente relacionada a otros factores de importancia para ellos, como su estabilidad familiar, su estabilidad económica, su nivel de conectividad con los medios de comunicación masiva o con las redes sociales, sus amistades y su propio crecimiento físico y mental. Todas estas variables juegan un papel relevante en situar la religiosidad adventista. Algunas investigaciones sitúan las crisis de fe y los momentos de reavivamiento religioso con un examen de crítica de fe que hacen los creyentes en su interior o en grupo, pero estos exámenes son el resultado principal de otros factores, como los que he mencionado. Como lo explican los autores que critican la teoría de la privación, los momentos de privación y adversidad generales pueden ayudar a interpretar momentos de renovación de compromiso religioso,<sup>233</sup> pero existen muchos factores más, muchos de ellos impredecibles, que influyen en decisiones trascendentales sobre la fe del creyente adventista.

En general, la religiosidad adventista es una religiosidad dinámica, equilibradamente contradictoria, predominantemente individual y fluida que se adapta a las necesidades espirituales y religiosas del creyente que la profesa. El propósito de esta investigación ha sido el estudiar la religiosidad de la forma más nítida posible, debido a que es un estudio que no está sustentado por muchos otros trabajos que compartan su naturaleza.

Entre las numerosas perspectivas de la presente investigación, he señalado, a lo largo de las páginas, otros fenómenos que valdría la pena investigar a mayor profundidad, como la posibilidad de una relación animosa entre el creyente y Dios, la cultura que rodea la preponderancia de las mujeres en la gestión de la religiosidad adventista o la generación de una religiosidad adventista a través de las contradicciones entre los diferentes tipos de religiosidades y miembros en la

---

<sup>232</sup> Knight. *Nuestra identidad*. 39.

<sup>233</sup> Furseth y Repstad. *An Introduction to the Sociology of Religion*. 114.

comunidad. Todas estas investigaciones pueden inscribirse en un trabajo futuro, pero analizarlas dentro de la presente investigación habría requerido más tiempo de análisis del que tenía disponible.

La religiosidad adventista es tan variada que obviamente no se pueden generalizar estos resultados para toda la comunidad adventista o aún todos los miembros de la Ciudad de México, aunque pueden revelar tendencias generales en esta comunidad. Pero la poca actividad que realicé para investigar fue para interpretar la religiosidad adventista de forma mas general posible, debido a, como mencioné, la escasa literatura que existe al respecto.

Por último, la religiosidad adventista queda como un libro a ser interpretado. La religiosidad en general es, sobre todo en este mundo contemporáneo, un fenómeno que cambia constantemente y que representa un buen aliciente para interpretar cómo los creyentes conciben a Dios y sus religiones en un mundo que puede parecer perdido y caído, pero que ofrece muchas oportunidades de interpretación y análisis. Las formas de religiosidad adventista refieren a una comunidad que está en una constante búsqueda y comprensión de Dios, Aquél mismo ser que se presume que ha existido desde que la humanidad tiene las facultades para concebirlo.



## **Bibliografía**

Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World*. Polity Press: Cambridge. 2000.

Allport, G. W. y Ross, J. M. "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5 no. 4 (1967) 432-443.

Beck, Ulrich. *El Dios personal*. Traducido por Rosa S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2009.

Beltrán Cely, William Mauricio, "La sociología de la religión: una revisión del estado del arte". En *Creer y poder hoy: memorias cátedra Manuel Ancízar*. Eds. Clemencia Tejeiro, Fabián Sanabria Sanabria y William Beltrán. 75-94. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2007.

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Trad. Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu. 1968.

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Trad. Centro de Estudios Públicos. Barcelona: Paidós. 1997.

Bickman, Leonard, y Rog, Debra J. (eds.) *Handbook of applied social research methods*. Londres: SAGE. 1998.

Bizerril, José. "Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado". Traducción de Fernando Campos Leza. *Nómadas* no.39. (octubre 2013) 181-195.

Blancarte, Roberto (coordinador) *Diccionario de religiones en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica. 2018.

Blancarte, Roberto. “Las identidades religiosas de los mexicanos”. En *Los grandes problemas de México XVI: Culturas e identidades*. Coord: Roberto Blancarte. 87-114. México: El Colegio de México. 2010.

Bong, Sharon A. “Debunking Myths in Qualitative Data Analysis” *FORUM: Qualitative Social Research Sozialforschung* 3, no. 2. Art. 10. (mayo 2002) 1-15.

Butler, Jonathan. “From Millerism to Seventh-Day Adventism: ‘Boundlessness to Consolidation’” *Church History*, 55, no. 1, (marzo 1986) 55-64.

Campbell, Joseph. *The hero with a thousand faces*. Novato: New World Library. 2008.

Campbell, Joseph. *Tú eres eso*. Girona: Atlanta. 2019.

Carls, Paul. “Émile Durkheim (1858-1917)” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/durkheim/#:~:text=Such%20views%20on%20religion%20allow,and%20their%20relationship%20to%20it>. [En línea] Consultado el 5 de Enero de 2021.

Cernadas, César Ceriani. *Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. Tesis de licenciatura. Universidad de Buenos Aires. 1998.

Chun Tie, Ylona, Birks, Melanie y Francis, Karen, “Grounded theory research: A design framework for novice researchers” *SAGE Open Medicine* 7: 2050312118822927. Publicado 2/Ene/2019 [En línea] <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6318722/>

Conger, Kate, Healy, Jack y Tompkins, Lucy. “Las iglesias estaban ansiosas por reabrir; ahora se enfrentan a casos de coronavirus”. *The New York Time*. 12 de julio de 2020. <https://www.nytimes.com/es/2020/07/12/espanol/mundo/iglesias-coronavirus.html?auth=login-google1tap&login=google1tap>

Crozier, Michel y Friedberg, Erhard. *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. Trad. Ernestina de Champourcín. México: Alianza. 1990.

De la Torre, Renée. “La religiosidad popular” *Ponto Urbe* 12. 2013. Publicado el 31 julio 2013. Consultado el 07 noviembre 2020. [En línea] <http://journals.openedition.org/pontourbe/581>.

De la Torre, Renée. “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada” *Civitas*, 12, no. 3 (sept-dic 2012) 506-521.

De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. “Census data is never enough: how to make visible the religious diversity in Mexico”. *Social Compass* 64 no. 2 (2017) 247-261.

De la Torre, Renée, y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. “Tendencias a la pluralidad y a la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo” *Sociedad e Estado*. 23, no. 2 (may-ago 2008) 381-424.

De la Torre, Reéne, y Mora, José Manuel. “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Comunicación y sociedad*. (DECS, Universidad de Guadalajara) no.39. (enero-junio 2001) 113-143.

De Querol, Ricardo. “Epidemia de desafección”. *El País*. 9 de octubre de 2015.  
[https://elpais.com/cultura/2015/10/09/babelia/1444387689\\_125047.html](https://elpais.com/cultura/2015/10/09/babelia/1444387689_125047.html)

Dobbin, Frank. *Forging industrial policy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica. 2012.

Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica: México. 2001.

Furseth, Inger y Repstad, Pal. *An Introduction to the Sociology of Religion*. Aldershot: Ashgate. 2006.

Gallegos Ramírez, María de los Ángeles, y Hernández Ceja, Agustín. “Persistencia y reelaboración de lo religioso en la sociedad contemporánea” *Vínculos. Sociología, análisis y opinión* no. 16 (enero-junio 2020) 7-11.

Gajaweera, Nalika y Johnson, Andrew. *Studying Faith: Qualitative Methodologies for Studying Religious Communities*. Los Angeles: University of Southern California - Center for Religion and Civic Culture. 2016. [En línea] <https://crcc.usc.edu/report/studying-faith-qualitative-methodologies-for-studying-religious-communities/>

García, Ana Karen. “5 gráficos sobre el impacto del coronavirus en el mercado laboral” *El economista*. 16 de agosto de 2020. <https://www.economista.com.mx/economia/5-graficos-sobre-el-impacto-del-coronavirus-en-el-mercado-laboral-20200816-0010.html>

Gómez Navas, Juan Sebastián y Salinas González, Javiera. “Investigación Cualitativa y comunicación en la era digital: una revisión crítica de la literatura científica”. En *La investigación cualitativa en la comunicación y sociedad digital: nuevos retos y oportunidades*. 11-23. 2018.

Gooren, Henri. “Comparing Mormon and Adventist growth Patterns in Latin America: The Chilean Case”. *Dialogue: a journal of Mormon thought*, 46, no. 3, (otoño 2013) 45-70.

Gutiérrez Martínez, Daniel. “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”. *Economía, Sociedad y Territorio* 5, no. 19. (2005) 617-57.

Hamui Sutton, Alicia. “Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socio-culturales de la globalización”. *CONfines de relaciones internacionales y ciencia política*, 1, no. 2 (agosto-diciembre 2005) 35-43.

Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. México: Debate. 2014.

Harris, Sam. *The end of Faith. Religion, terror and the future of reason*. Nueva York: Norton. 2004.

Hernán-García, Mariano, Lineros-González Carmen y Ruiz-Azarola, Ainhoa. “Cómo adaptar una investigación cualitativa a contextos de confinamiento”. *Gaceta Sanitaria*. Vol. 35. No. 3. 2021. 298-301. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2020.06.007>.

Hervieu-Léger, Danièle. “Individualism, the validation of faith, and the Social Nature of Religion in Modernity”. En: *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Ed. Richard K. Fenn, 161-175. Traducido por Michael Davis. Londres: Blackwell Publishing. 2003.

Hunt, Larry L. “Religion, Gender, and the Hispanic Experience in the United States: Catholic/Protestant Differences in Religious Involvement, Social Status, and Gender-Role Attitudes”. *Review of religious research* 43, no. 2 (diciembre 2001) 140-141.

INEGI. Censo de Población y vivienda 2020. México.

[https://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020\\_b\\_eum\\_12\\_religion.xls](https://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020_b_eum_12_religion.xls)  
[x](#)

Inglehart, Ronald. “Cultural Change, Religion, Subjective Well-Being, and Democracy in Latin America”. En: *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Ed: Frances Hagopian. (Universidad de Notre Dame: Notre Dame, 2009) 67-95.

Janssen, Eric, De la Torre, Renée, y Gutiérrez Zúñiga, Cristina. “Los cambios religiosos en México: el caso de los cristianos no católicos” *Carta Económica Regional* 18, no. 96. (abril-junio 2006) 43-52.

Luckmann, Thomas. *La religión invisible*. Traducido por Miguel Bermejo. Salamanca: Sígueme. 1973.

Marx, Karl. *La cuestión judía*. Buenos Aires: Nuestra América. 2005.

Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. [en línea] La caja de Herramientas. <https://indigenasdelperu.files.wordpress.com/2015/09/critica-de-la-filosofia-del-derecho-de-hegel.pdf> Consultado el 1 de octubre de 2020.

Monsiváis, Carlos. “De las variedades de la experiencia protestante” En: *Los grandes problemas de México XVI: Culturas e identidades*. Coord: Roberto Blancarte. 65-86. México: El Colegio de México. 2010.

Mora Duro, Carlos Nazario. *Creer sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI*. Tesis de doctorado. El Colegio de México. 2017.

Ochoa Bohórquez, Ana Victoria. *Lo religioso como agente transformador de la cultura: Iglesia La Luz del Mundo: surgimiento, expansión, usos y ceremonias. México-Colombia 1926–2006*. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia. 2011.

Oviedo Rabanal, Jherali Alondra. *Entre la pureza y el peligro. El individuo dentro del Movimiento Misionero Mundial*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2018.

Parish, Helen. "The Absence of Presence and the Presence of Absence: Social Distancing, Sacraments, and the Virtual Religious Community during the COVID-19 Pandemic" *Religions* 11, no. 6 (2020).

Pickering., W.S.F., *Durkheim on religion*. Londres: Routledge. 1975.

Pleizer, Theo. *Religious involvement in hearing sermons: A Grounded Theory study in empirical theology and homiletics*. Delft: Eburon. 2010.

RIFREM *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016*. 2017. Informe de Resultados México: CONACYT-COLEF-CIESAS-Coljal. Consultado el 19 de

septiembre de 2020. Disponible en: <http://www.rifrem.mx/?publicacion=encuesta-nacional-en-mexico-sobre-creencias-y-practicas-religiosas>

Roldán, Verónica, y Pérez, Rolando. “El protestantismo vivido: un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa” *Sociologías* 22, no. 53 (enero-abril 2020) 20-35.

Rosa, Hartmut, Dávila, Estefanía y Aguiluz Ibargüen, Maya. *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz Editores. 2016. Acceso: octubre 2, 2020. <http://www.jstor.org/stable/j.ctvndv5zf>

Suárez V. et al. “Epidemiología de COVID-19 en México: del 27 de febrero al 30 de abril de 2020”. *Revista clinica espanola*. vol. 220, 8 (2020). Tomado de: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7250750/>

Tarrés, María Luisa (coord.) *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: El Colegio de México y FLACSO México. 2013.

Thomas, William I. *The child in America: behavior problems and programs*. Nueva York: Knopf. 1928.

Vilchis, Eduardo. *El ciudadano, el feligrés y el creyente: la participación política de los católicos*. Tesis de maestría. El Colegio de México. 2019.

Viotti, Nicolás. “El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la nueva era ayer y hoy” *Nueva Sociedad* no. 260, (noviembre-diciembre 2015) 81-94.

Viotti, Nicolás. “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 16 diciembre 2016. Consultado el 22 de mayo de 2020. <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08>

Viotti, Nicolás. “Individualización religiosa en América latina”. *Diversa. Red de estudios de la diversidad religiosa en Argentina*. 11 mayo 2020. Consultado el 22 de mayo de 2020. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/individualizacion-religiosa-en-america-latina/>

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Francisco Gil Villegas. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.

Weber, Max. *Sociología de la religión*. México: Ediciones Coyoacán. 2004.

Yoymi Castañeda, Minerva, y De la Torre, Renée. “La Iglesia Adventista del Séptimo Día”, en: *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Coord. De la Torre, Renée, y Gutiérrez Zúñiga, Cristina, 61-7. México: CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, SEGOB, CONACYT. 2007.

## Literatura adventista

Acosta Enríquez, M.E., Uribe Salas, F.J., Baek, J. *et al.* “Association between life-style behaviors and health outcomes in Adventist and non-Adventist adolescents in Mexico: a pilot study”. *BMC Public Health* 19, no. 1705 (2019). 1-9. <https://doi.org/10.1186/s12889-019-8042-0>

Alcántara Quiroga, Jaime. *Calidad de vida, esperanza-desesperanza y religiosidad intrínseca en personas de la tercera edad en Montemorelos*. Tesis de maestría. Universidad de Montemorelos. 2017.

Burgos Cevallos, Jorge Gustavo. *La religiosidad y la comunicación como factores predictores de la satisfacción marital en parejas adventistas del séptimo día en la Misión Ecuatoriana del Norte*. Tesis de doctorado. Universidad de Montemorelos, 2019.

De la Cruz Arias, Doris Rosario. *Felicidad subjetiva, religiosidad intrínseca y satisfacción marital en un estudio comparativo entre adventistas y no adventistas*. Tesis de maestría. Universidad de Montemorelos. 2019.

Dudley, Margaret D., *Selected dimensions and orientations of religiosity related to marital satisfaction as perceived by married seventh day adventists in the midwest*. Tesis de doctorado. Andrews University. 1988.

Dudley, Margaret G., Kosinski, Frederick A. Jr., “Religiosity and marital satisfaction: a research note”. *Review of Religious Research*, 32, no. 1, (septiembre 1990). 78-86.

Dudley, Roger L., Hernández, Edwin I., y Terian, Sara M. K. "Religiosity and public issues among seventh-day adventists" *Review of Religious Research* 33, no. 4, (junio 1992) 330-348.

Dyck Gámez, Adan Abdiel. *Modelo relacional entre factores de religiosidad y satisfacción matrimonial en adventistas del séptimo día en la Unión Mexicana del Norte*. Tesis de doctorado. Universidad de Morelia, 2015.

Esteban Silva, Felipe. "El 'culto joven' y su relación con el compromiso cristiano de los jóvenes de las iglesias adventistas del séptimo día de España y Santa Isabel de Lima metropolitana, año 2009" *Estrategias para el cumplimiento de la misión* 10, no. 2. (julio-diciembre 2013) 26-56.

Filsinger, Erik E., Wilson, Margaret R, "Religiosity and Marital Adjustment: Multidimensional Interrelationships" *Journal of marriage and family* 48, no. 1, (febrero 1986) 147-151.

Filsinger, Erik E., Wilson, Margaret R., "Religiosity, Socioeconomic Rewards, and Family Development: Predictors of Marital Adjustment" *Journal of marriage and the family* 46, no.3, (agosto 1984) 633-670.

Guardiola, Catalina, y Basurto, Karla. "Inteligencia emocional y desempeño laboral de los directivos del corporativo adventista del norte de México" *Apuntes Universitarios. Revista de investigación* 5, no. 1. (2015) 69-77.

Knight, George R. *Nuestra identidad*. Traducción de José I. Pacheco. México: Asociación Publicadora Interamericana, 2007.

Knight, George R. *Nuestra iglesia*. Traducción de José I. Pacheco. México: Asociación Publicadora Interamericana, 2007.

Mathews, John. “Tithing During a Crisis”. 31 de mayo de 2020.  
<https://www.adventistreview.org/2006-56> Consultado el 13 de febrero de 2021..

Menegusso, Eliseu Nevil. *An investigation of the relationship between religiosity, amount of exposure to seventh day adventist parochial education and other selected variables among seventh-day adventist secondary students in Sao Paulo-Brazil*. Tesis de doctorado. Andrews University. 1980.

Moore, Marvin. *¿Será que podría pasar?* Ontario: Pacific Press. 2008.

Presuel, Israel E. “Dimensiones del amor de Dios”. *Enfoque de nuestro tiempo* 36, no. 2 (febrero de 2021)

Redacción. “28 creencias de la iglesia adventista del séptimo día” *La verdad presente*.  
<https://laverdadpresente-iasd.jimdofree.com/28-creencias-de-la-iasd/> Consultado el 5 de enero de 2021.

Redacción “Yo iré. I will Go. Enfoque estratégico 2020-2025” Plan Estratégico División Interamericana. Tomado de: <https://iwillgo2020.org/es/>

Schwartz, Richard W. y Greenleaf, Floyd. *Historia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. Buenos Aires: APIA. 2002.

Steger, Walter W. (dir.). *Manual de la Iglesia. Iglesia Adventista del Séptimo Día*. Buenos Aires: Asociación Casa Editorial Sudamericana. 2015.

Valente Barrios, Anel Alexandra. *Religiosidad e interiorización de valores en estudiantes de preparatoria en escuelas adventistas de la Unión Interoceánica*. Tesis de maestría. Universidad de Montemorelos. 2018.