

## **La construcción de un problema de investigación: sociología histórica de la diversidad religiosa en Yucatán**

### **The construction of a research problem: Historical Sociology of religious diversity in Yucatan**

Ezer R. May May

*Universidad Autónoma de Yucatán*

#### RESUMEN

Este artículo transita la construcción y planteamiento de un problema de investigación que permite dialogar a la sociología e historia; por lo que reflexiono en torno a los vínculos entre un fenómeno contemporáneo, como la diversidad religiosa y una disciplina ajena a ella, la Historia. Esto con el fin de dirigirnos a la empresa de una sociología histórica. Por tanto, se expone el caso de Yucatán, delimitando el periodo y su naturaleza de estudio. En este texto se intenta conciliar dos contextos disímiles, el pasado, en la que sólo la Iglesia Católica tenía interferencia en la vida de los mayas de Yucatán, y el contemporáneo, en el cual se han integrado los protestantismos, por lo que intento establecer un puente entre el contexto pasado y contemporáneo por medio del concepto de religiosidad. Dicho puente conceptual se deriva de la propuesta teórica de Bourdieu.

Aquí se intenta acordar que la presencia de los protestantes históricos, pentecostales y para-protestantes tienen una razón histórica, no limitando su interpretación sólo en la descripción de su llegada a tierras yucatecas; sino también por particulares herencias socio-históricas, económicas y políticas, las cuales han creado un tipo de mentalidad en la sociedad, por lo que propongo abordar la diversidad religiosa desde la historia de las mentalidades. Eso sí, no se procura agotar todo el conjunto de causas eficientes del fenómeno.

PALABRAS CLAVE: proceso histórico, diversidad religiosa, sociología histórica, Yucatán

#### ABSTRACT

This article conveys the construction and approach of a research problem that allows dialog to sociology, anthropology and history; so, I reflects on the links between a contemporary phenomenon, as the religious diversity and a discipline outside of it, the History. With the purpose of conducting an historical sociology. Therefore, a case is presented of Yucatan, delimiting the period and its nature of study. In this text, tries to reconcile two dissimilar contexts, the past in that only the Catholic Church had interference in the life of the mayas of Yucatan and the contemporary, in which, the Protestantisms have been integrated; so, I try to establish a bridge between the past and contemporary context through the concept of religiosity. This conceptual bridge is derived from the theory of Bourdieu.

Here I try to agree on that the presence of historical protestants, pentecostals and para-protestants has a historical reason, not limiting its interpretation only in the description of your arrival to yucatecan lands; but, also on particular socio-historical, political, and economic legacies which has created a mentality in society, by what, I propose to tackle the religious diversity from the history of mentalities. Of course, there is no attempt to exhaust the whole set of efficient causes of the phenomenon.

KEY WORDS: historical process, religious diversity, historical sociology, Yucatan

#### INTRODUCCIÓN

Pareciera que el estudio de la diversidad religiosa está destinado a la sociología y antropología de la religión, bajo la suposición de ser un fenómeno producto de la modernización, globalización y secularización. Mientras, por el lado de la historia, la investigación se encuentra encerrada a las acciones de la Iglesia Católica, para el caso de México; y más reciente del protestantismo (o presbiterianismo) de finales del siglo XIX.

Los enfoques en los objetos de investigación de ambas disciplinas no son caprichosos, dependen mucho de la disponibilidad de información que requieren

sus respectivas metodologías. En el caso de Yucatán, los documentos primarios de los siglos pasados no emiten datos sobre otras agrupaciones religiosas porque ni siquiera habían arribado a estas tierras o bien era información poco relevante para la Conquista. Para el caso de la antropología y sociología sólo le es posible ubicar a la diversidad religiosa en la contemporaneidad por medio de su técnica presencial de trabajo de campo. Sin embargo, me parece ingenuo pensar en la inexistencia de una diversidad religiosa en los siglos posteriores a la Colonia, puesto que el catolicismo, las creencias mayas y sus respectivos sincretismos coexistían. En este sentido, ¿cómo podemos establecer puentes conceptuales que permitan dialogar a ambas disciplinas respecto a la diversidad religiosa pasada y contemporánea en la que se han sumado un abanico de múltiples (para)protestantismos y pentecostalismos?

En este sentido, el objetivo de este texto es reflexionar sobre la posibilidad de historizar condiciones, situaciones y escenarios presentes, como la distribución diferenciada de la diversidad religiosa o del campo religioso yucateco. ¿Cómo estudiar a los grupos no católicos en relación con la católica —y viceversa— como herederos de las secuelas derivadas de los hechos históricos (religiosos, económicos y políticos)? Es así que, este trabajo trata más de proponer preguntas, que respuestas.

Aunque la complementariedad de la disciplina histórica, sociológica para abordar estudios de la historia yucateca peninsular es poca; existen indicios recientes de una interdisciplinaridad al intentar entender la función social de la religión en la época colonial desde los documentos (Solís Robleda 2005) y al penetrar en la cultura popular y religiosidad de los mayas del siglo XIX (Rugeley 2012).

Para comenzar a plantear y problematizar es necesario encontrar antecedentes de la naturaleza sociológica e histórica. Para luego partir de éstos, y comenzar a preguntarnos sobre las conexiones del pasado con el presente. Posterior a esta labor reflexiva, conviene encontrar el puente conceptual, para eso, antes recorro las propuestas teóricas de Bourdieu y Bastian. Este orden presentado, finaliza con algunas consideraciones finales.

## DOS ANTECEDENTES PARA UN PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Para hacer dialogar a dos disciplinas que tienen dos formas de concebir los contextos y antecedentes, es necesario plantearlos primero por separado, para luego reflexionar sobre ellos. El método por excelencia de la sociología para acercarse a una contextualización del problema, es el estadístico; aunque, en

realidad, también tiene un aspecto histórico si reconocemos la esencia de la sociología descriptiva e interpretativa (Santoro, 1959). Mientras, la historia recurre al relato de los hechos que explican la situación social del año inicial de su periodo de estudio. El denominador común es el razonamiento teórico sobre la diversidad religiosa: el cambio social.

#### ANTECEDENTE SOCIOLÓGICO

El tema de la diversificación de las religiones remite a dos cuestiones principales; el primero es más general, a los cambios sociales y en muchas de las ocasiones macro-estructurales; el segundo, más específico, al declive del catolicismo.

La primera cuestión sobre el fenómeno de la diversidad está relacionada con la modernización, secularización y globalización. Muchos estudiosos ven a la religión en transformación, que se dirige de una colectividad a una religión de individualidad; es decir, la religión se privatizaba, debido a que las creencias se tornaban en asuntos más personales que sociales o congregacionales (Berger 1981; Luckmann 1973; Beck, 2009). Estos cambios en la religión tuvieron una doble dirección, primero multiplicó las posturas *dentro* de las opciones religiosas, tal como sucede con la iglesia católica (De la Torre 2006) y acrecentó *fuera* las ofertas religiosas; esta última situación hizo posible que religiones que proclamaban la importancia del sujeto como ser autónomo encajaran en la religión privatizada o individual (Beck 2009).

En este sentido, se ha entendido que las religiones, actores de la diversidad religiosa son una reacción y respuesta a la modernidad (Wilson 1982). Es decir que el avance industrial y la expansión de las telecomunicaciones coadyuvaron a que creencias foráneas se integren a contextos locales; al igual que, la desazón por las innovaciones tecnológicas y la anomia creciente de las ciudades ocasionó la adhesión de numerosas personas a las alternativas religiosas que aparecían. En suma, el proceso de diversidad religiosa se entiende con una visión *frontal* de los hechos.

Así se confirma en los estudios realizados en Yucatán, que acrecentó el interés en los años ochenta. Fortuny (1982) ha realizado un análisis de los “sectarismos” a partir de las divisiones regionales del estado de Yucatán. Esta forma de recorte analítico le permitió realizar vinculaciones con el proceso histórico de cada región; si bien, lo hace de manera superficial, nos ofrece una base importante de reflexión para nuestra empresa investigativa. En total, encontró 307 iglesias activas entre las 102 cabeceras municipales, de las cuales, predominan las

denominaciones históricas y en segundo lugar las pentecostales (Fortuny 1982: 8). Empero, las regiones con más alto grado de “sectarismo” son la región centro y sur de Yucatán, lo que englobaría la región citrícola; respecto a la región centro, Fortuny considera que sería explicable por la desazón hacia el catolicismo sea por el Auto de Fe realizado en Maní<sup>1</sup>. Mientras, en el sur se encuentra posible este grado alto de grupos no católicos por los cambios impulsados en el campo productivo; sin embargo, para ese momento, la región oriente es la que presenta menor grado “sectario”, debido a su mantenimiento del orden tradicional. Por tanto, considera que cada región se explica de manera particular; en ocasiones puede entenderse, por la herencia y memoria histórica y en tanto, también por los cambios estructurales que provocan desequilibrios sociales, como el ingreso de la industria y el capitalismo (Fortuny 1982: 12-14). Pero, vemos que la modernización determina en demasía la diversidad; mientras, el ámbito tradicionalista la detiene.

Una de las contribuciones notables sobre este aspecto es la serie de publicaciones del CIESAS, *Religión y sociedad en el sureste de México*, conformada por seis volúmenes, de autorías diferentes<sup>2</sup>. La serie tuvo el objetivo de presentar un panorama y casos de estudio que permitiera observar el fenómeno del “sectarismo” desde diferentes ángulos. Empero, la perspectiva común era la modernización como impulsor del cambio social, en la que, ésta constituía la condición necesaria para el surgimiento de los grupos no-católicos. Para los autores, la relación entre modernización y religión respondía a dos vías; la primera, es que la religión significaba una respuesta a las carencias de la modernidad; la segunda, refiere a que los valores de la modernidad correspondían a la nueva ética religiosa. A pesar de concentrarse en los grupos no-católicos, este cuerpo de información llevaba una imagen que merecía ser estudiada: la diversificación religiosa.

Ahora bien, si los trabajos anteriores sólo enfocaban su mirada en grupos cristianos no católicos, también existen un par de acercamientos locales sobre el análisis de la diversidad religiosa como tal; es decir, analizar las relaciones

---

<sup>1</sup> El auto de fe de Maní fue la destrucción de los códices sagrados mayas por parte de Fray Diego de Landa, en el año de 1562 en la localidad de Maní, ubicado al sur de Yucatán; de esta manera la población maya perdió casi toda su memoria escrita (Valverde 2012).

<sup>2</sup> Los volúmenes fueron publicados por el CIESAS en conjunto con Cuadernos de la Casa Chata, los números son de publicación son, 161 (vol. 1), 162 (vol. 2), 163 (vol. 3), 164 (vol. 4), 165 (vol. 5) y 166 (vol. 6).

sociales entre católicos y no-católicos. Incluso, añadir a los para-protestantes<sup>3</sup> y no únicamente a los pentecostales y presbiterianos en el estudio. Entre los trabajos referentes a Yucatán se encuentra, la tesis de Pedro Chalé (2005) y la memoria etnográfica de Rodolfo Brogan (2005) sobre Chapab y Chablekal, respectivamente.

El trabajo de Chalé (2005) se basa en la teoría relacional de Bourdieu; sin embargo, utilizó como elemento conceptual, la estigmatización para entender las relaciones entre la diversidad de los grupos religiosos. Sobre la expansión de los no católicos, el autor de la tesis piensa que debemos considerar la afirmación de Meyer (1991) con precaución, la cual dice, que la presencia de grupos no católicos se debe a la nula atención de las instituciones católicas en una población particular, porque, en el caso de Yucatán encuentra en ciertas poblaciones con una considerable atención sacerdotal y parroquial, un gran número de no-católicos. Por tanto, la falta o no de atención a la feligresía católica no necesariamente explica la introducción de grupos religiosos diferentes a éstos (Chalé 2005: 61).

Con base en lo anterior, una afirmación importante que el autor hace es que la diversidad religiosa en zonas rurales no es un fenómeno de hace unos cuantos años, sino un proceso de décadas (Chalé, 2005: 61). Y como parte de sus conclusiones, entiende que la diversidad religiosa encierra discursos legitimadores y deslegitimadores que provocan conflictos; sin embargo, el proceso de la estigmatización hacia la tolerancia en la comunidad de Chapab es algo ambiguo, ya que la tolerancia e intolerancia es confusa cuando se observa la no correspondencia entre el discurso y la práctica de los feligreses.

En otro texto, Chalé (2011) se aventura a comprender la conformación de la diversidad religiosa en dos comunidades específicas aludiendo a la agencia humana. Sin descartar los factores sociales como la urbanización, industrialización, marginación y migración, propone echar un vistazo a la acción del individuo como causa potencial de la diversidad religiosa. En la discusión teórica que sostiene, expone la propuesta de Giddens como complementario de

---

<sup>3</sup> En este trabajo utilizamos las nomenclaturas de las tres divisiones no-católicas propuestas por Fortuny Loret de Mola (2001), “históricas” (presbiterianos, bautistas y metodistas), “pentecostales y neo-pentecostales” (Asambleas de Dios, Centro de Fe, Esperanza y Amor, Iglesia de Dios de la Profecía, Evangelio Completo, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Amistad Cristiana, Iglesia la Luz del Mundo, etcétera) y “para-protestantes (Testigos de Jehová, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y los Adventistas del Séptimo Día)”.

Bourdieu, mencionando la acción estructurante de los sujetos (Chalé 2011: 12-17, 27). Sin embargo, en su exposición de los hechos sucedidos en Chapab, Yucatán y Sahuayo, Michoacán me parecen poco esclarecedores; puesto que, desde mi punto de vista parece más, un simple recuento etnográfico. Aunque, por otra parte, reconocer a los sujetos como agentes podría ser una perspectiva que me permita entender desde los archivos la importancia y relevancia de ciertos actores pasados.

Brogan (2005) realiza una descripción etnográfica sobre los diferentes grupos religiosos en la comunidad yucateca cerca de Mérida llamada Chablekal. En su descripción registra 8 asociaciones religiosas —incluyendo al catolicismo—, las cuales, sus adeptos no rompen con todo su identidad cultural y local, por lo que conviven armónicamente (2005: 84).

Un trabajo que merece mención aquí por acercarse mucho a nuestro objetivo investigativo, es el capítulo escrito por Ella F. Quintal, Juan R. Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, María T. Quiñones y Lourdes Rejón (2010), el cual trata de los cambios normativos comunales; es decir, de los valores que guían el comportamiento de los mayas y cómo estos se encuentran impelidos por la ética moral de las alternativas religiosas que recodifican la conducta diaria de los mayas. La forma de exposición me parece importante, pues apela al trasfondo histórico como una fuente de explicación de los cambios normativos, aludiendo que han sido cadenas que fertilizan las condiciones para el porvenir social.

A partir de sus revisiones históricas llegan a afirmar la siguiente hipótesis:

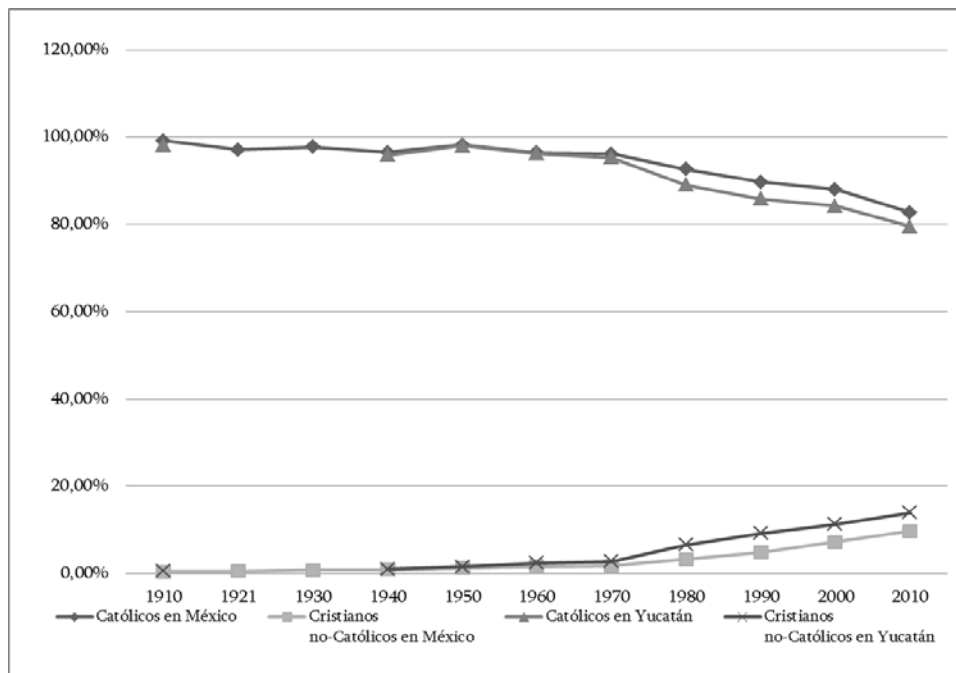
Una revisión más atenta de las historias del poblamiento, de colonización y de creación de nuevos municipios en la península, podría quizá —es una hipótesis para futuras pesquisas— mostrar una correlación positiva entre aquellas y el porcentaje de población no católica (Quintal, Ella F. et. al., 2010: 289).

Posteriormente, elaboran estadísticas de población no-católica por región, considerando cinco (henequenera, pesquera, ganadera, frutícola-hortícola y Maicera); encontrando, que la región frutícola-hortícola y ganadera tienen el mayor porcentaje de no católicos (2010: 292). Sin embargo, para conocer de manera más precisa las implicaciones de los no católicos se debe considerar la diversidad entre estos, y es lo que nos proponemos en este trabajo.

Los autores encuentran en la historia, que la época revolucionaria, anticlerical y cardenista fueron episodios que favorecieron en el inicio la expansión presbiteriana, pues lograron congeniar las políticas del gobierno federal con la moralidad protestante. De 1920 hasta 1970 la introducción de grupos no católicos se intensificó en la entidad. La llegada de éstos a las localidades rurales implicó conflictos, que con el paso del tiempo se han ido relajando (Quintal, Ella F. et. al. 2010: 311-321).

En el aspecto cultural maya, la presencia de no católicos envolvió ciertos cambios, permanencias y re-significaciones. Uno de los cambios se refiere a la importancia del papel de la mujer en la comunidad maya. Mientras, una las permanencias es la normatividad en la sucesión de parentesco que los mayas aplican al interior de los grupos no católicos. Y en tanto, los elementos que permiten re-significar la cultura maya es la sanación, los sueños como revelación, las primicias, ritos de paso y bautizo (Quintal, Ella F. et. al., 2010: 321-340).

Gráfica 1. Católicos y cristianos no-católicos, 1910 - 2010



Nota: No hay datos a nivel estatal en los censos de 1921 y 1930.

Fuente: Elaboración propia con base en los censos de Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).



Por otro lado, para ser más específicos respecto a los antecedentes del problema de investigación —que se desarrolla luego—, es más importante referirnos al declive del catolicismo en Yucatán, la mayor evidencia del proceso de diversidad religiosa.

Entre 1910 hasta 2010, la población católica en Yucatán ha disminuido 18.68%, este es un porcentaje mayor que la nacional, tal como se observa en la gráfica. En 2010, los católicos están por debajo del 80% y los números son menores cuando se consultan los datos municipales y de comisarías. Este nivel porcentual es importante al considerar que significa una ‘pluralidad consolidada’, en la que los grupos religiosos no católicos se disputan de manera intensa los espacios sociales, políticos y culturales en una igualdad de fuerzas comparadas a la católica (Masferrer Kan, 2011). Sin embargo, la población católica sigue vigente en cada municipio de la entidad yucateca, en algunos casos con un porcentaje mayor del 80% y en otros se reduce hasta el 60%.

En la distribución de los no católicos, en apariencia los para-protestantes están por encima de los protestantes históricos y pentecostales, datos muy controversiales por lo hoy dicho sobre el crecimiento geométrico de los últimos<sup>4</sup>. Una acotación necesaria es la presencia mayoritaria de los para-protestantes en la capital del estado; es decir, si se excluye a Mérida en estos datos, obtenemos lo siguiente: 3.63% de protestantes históricos (PH), pentecostales (P) con 3.93% y 3.19% de para-protestantes (PP) a nivel estatal. Esto refleja lo urbano de éstos últimos y el carácter rural de los P y PH; en contraste, encontramos en algunos municipios<sup>5</sup> mayoría para-protestante y en otros, una gran cantidad de protestantes históricos. En pocas palabras, existe una diversidad más compleja. ¿A qué se debe esta distribución diferenciada sin patrón aparente? ¿Qué sentido y significado histórico tiene esta repartición de las afiliaciones religiosas?

---

<sup>4</sup> El censo del INEGI divide los datos estadísticos respecto a la diversidad cristiana en católicos, protestantes históricos o reformados, pentecostales/evangélicos y evangélicos no bíblicos. El desglose del tercer rubro arroja 3 divisiones: pentecostales, grupos sin sustento actual pentecostal y otras evangélicas. En el catálogo clasificador de religiones del INEGI entiende por “otras evangélicas” a grupos con doctrina trinitaria y unicitaria y con rituales de carácter no pentecostal, por lo que me atreví a no contabilizarlos en la elaboración del cuadro 1.

<sup>5</sup> El estado de Yucatán está conformado por 106 municipios.

Cuadro 1  
Diversidad religiosa cristiana en Yucatán, 2000-2010 (%)

	Católicos en México	Cristianos no-católicos en México	Católicos en Yucatán	Cristianos no-católicos en Yucatán
1910	99,16	0,45	98,19	0,55
1921	97,12	0,51	-	-
1930	97,75	0,79	-	-
1940	96,56	0,91	95,82	1,01
1950	98,21	1,28	98,08	1,55
1960	96,48	1,66	96,28	2,43
1970	96,17	1,82	95,28	2,85
1980	92,62	3,29	89,09	6,65
1990	89,69	4,89	85,81	9,29
2000	87,99	7,26	84,28	11,36
2010	82,72	9,72	79,51	14

Nota: No hay datos a nivel estatal en los censos de 1921 y 1930.

Fuente: Elaboración propia con base en los censos de Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

Además de las cuatro principales divisiones cristianas, existe en el censo oficial del INEGI, la categoría “otras evangélicas” que representan una proporción considerable, el 3.03% (INEGI 2010); es decir, más que los 3 grupos no católicos. Estas asociaciones muy disímiles entre sí, merecen un acercamiento para conocer el significado histórico-cultural de su presencia en los municipios de Yucatán.

El censo del INEGI de 2010 contiene datos, en cierto modo, sospechosos. Encontré municipios, en los que no existen protestantes históricos, como Bokobá, Kinchil, Muxupip y Tetíz; también la ausencia absoluta de pentecostales en Dzoncauich y Chikindzonot; de igual forma, no se encuentra ningún para-protestante en el municipio de Yobaín. Esta información requiere de verificación empírica. En este sentido, si esta estadística resulta ser cierta, se requiere de un análisis socio-histórico de dicha situación.

## ANTECEDENTE HISTÓRICO

Los principios del dominio católico en la península fueron durante el siglo XVI, consolidándose hasta el siglo XVII. A partir de ese momento, el cristianismo católico y la cosmogonía maya se encontraron y se repelieron, para luego surgir en un sincretismo entre el pensamiento maya y católico.

La instauración de la Iglesia fue tal, que las formas organizacionales estaban relacionadas al sistema clerical, como en el caso de las cofradías. Ahora, es preciso mencionar que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, el poder de la Iglesia peligró con el proceso de secularización, esto es, el traspaso de las responsabilidades, de los regulares a los cleros seculares. Este proceso conformó en gran manera la distribución de las jurisdicciones parroquiales; es decir, en parte, el panorama de la Iglesia católica actual es resultado de dicho proceso.

La llegada del siglo XIX significó un periodo de gran importancia, por los cambios políticos nacionales que influyeron en gran manera el acontecer peninsular como las reformas agrarias, el separatismo político peninsular, la lucha por la independencia, el avance de la economía comercial, etcétera. Pero en el ámbito local, encontramos un suceso que marcó en un antes y después el siglo XIX, la Guerra de Castas de 1847<sup>6</sup>. La lucha campesina mantuvo la inercia bélica aún en la época porfiriana, en el que la conexión entre el gobierno federal y local se estrechó para finalizar el conflicto entre el gobierno yucateco y la población maya. El porfiriato (1877-1911) marcó cambios en los medios de comunicación y transporte, lo cual conllevó a una industrialización comercial de Yucatán. La modernización y las relaciones internacionales estaban llegando a la península.

En este contexto porfirista se agregaron otros actores más en el campo religioso dominado anteriormente por la Iglesia Católica: el protestantismo y la masonería. La historia realizada en torno al protestantismo y la masonería en México, se vincula en la fase del liberalismo, motor del cambio socio-político; encontrando su origen, desde las Leyes de Reforma de 1859, aunque, no como su causa principal, puesto que el avance protestante representado específicamente por grupos metodistas y presbiterianos tuvo un desarrollo propio. El inicio del protestantismo mexicano se caracterizó más por presentarse como sociedades de ideas y no como asociación religiosa en sí misma; es decir, en grupos

---

<sup>6</sup> Sobre este tema, puede revisarse los siguientes trabajos, Reed (1971), González Navarro (1980), Rugeley (1996), Berzunza Pinto (1997), Canto López (1976), García y García (1865) y Ramírez Aznar (1990).

democráticos e igualitarios, en los cuales se inculcan valores para construir a los sujetos en ciudadanos (Bastian 1988; 1993). Evidentemente, los protestantismos tuvieron un papel relevante en la Revolución Mexicana, es decir, en el fin del porfiriato (Bastian 1989). Sin embargo, esta lectura pueda ofrecer la perspectiva de un catolicismo destruido, si no consideramos el surgimiento de un catolicismo social (Ceballos 1991).

Para el caso de Yucatán, las tres últimas décadas del siglo XIX son síntesis del acontecer nacional, sólo que con una gran particularidad: el auge henequenero en el comercio internacional. Esto evidencia la persistencia de la explotación peonil acasillada y endeudada en Yucatán (Rodríguez Losa 1989; Lapointe 2006). Por tal razón, los hacendados tenían una gran injerencia en el control económico y político del estado; Olegario Molina y Carlos Peón formaban parte de este pequeño grupo empoderado, en el cual, ambos luchaban por el monopolio de cada aspecto importante de impulso al progreso.

Las luchas por la posesión del funcionamiento de los ferrocarriles se encontraban entre los molinistas y Escalante-Peón. Molina y Peón se preocuparon por la ruta Mérida-Peto; mientras, las inversiones de Escalante estaban destinadas a la reconquista de la zona rebelde, que durante su mandato (1894-1897) emprendió la construcción de carreteras en la región azucarera justo donde poseía propiedades (Lapointe, 2006: 39-40, 44). En apariencia en este contexto, la religión no tiene cabida importante. La relación con la religión se encuentra en las facciones políticas, en las que podremos encontrar entre los liberales a los protestantes y masones; en tanto del lado conservador, a los católicos.

Molina simpatizó con el clero; lo cual, hizo que la Iglesia consiguiera un crecimiento institucional, creando centros educativos como parte de su aparato espiritual, y todo esto debido a su estrecha relación con el poder político molinista. Incluso, los peones se encontraban vinculados con los molinistas, puesto que los hacendados pagaban las fiestas a los santos patronos. Por otro lado, los peonistas dieron lugar en el juego político a los protestantes y masones en los setenta (Menéndez Rodríguez 1995; Lapointe 2006; Negroe 2007). Esta división no es así de simple cuando nos acercamos a los sucesos del interior del estado, como con el caso de Delio Moreno que cooptó a conservadores progresistas y católicos para, primero derrocar a la oligarquía molinista, y luego contraponerse a Pino Suárez, seguidor del anti-reeleccionismo. Había divisiones que respondían más a los liderazgos locales y no tanto, de carácter político o religioso; pero que aun así, tuvieron gran influencia.

En Yucatán hubo significativas luchas intestinas durante la época maderista, esto quiere decir, que la esencia y vigor de la “Guerra de Castas” aún estaba presente entre los campesinos mayas que buscaban dismantelar a la “Casta Divina” (Joseph, 1995). Con estos acontecimientos se anunciaba la llegada pronta de la Revolución a Yucatán. Salvador Alvarado trajo consigo una política anticlerical, la cual, significó un revés para la Iglesia Católica. En el periodo revolucionario, se intentó liberal toda sujeción centralizadora; primero, se rompió toda participación de la Iglesia en el Estado y en lo público; segundo, se decretó la libertad de los municipios, en la que las jefaturas como intermediarias ya no tuvieran cabida con el poder Ejecutivo (Rodríguez Losa 1991; Negroe 2007).

Para este momento, los protestantes presbiterianos habían tocado el interior del estado. Desde 1893, el mensaje presbiteriano se escuchaba por Ticul, Muna, Maxcanú y Kanasín (Martín Díaz 1997: 64). Encontramos que, en realidad era una lucha balanceada entre el catolicismo y el protestantismo, en el que el Estado tenía un gran papel para debilitar al uno o al otro. Si bien, en ese momento los protestantes tenían lugar en la política y su campo de influencia ya se extendía, los católicos avanzaban institucionalmente con la ayuda de Molina. Aunque, el poder molinista se resquebrajaba por las constantes sublevaciones locales.

Al realizar las lecturas de Josefa Martín, quien relata el rechazo hacía el proselitismo presbiteriano, y la etnografía de Redfield (1944), en el que parece haber una convivencia con las creencias “paganas” y sólo una oposición hacia el catolicismo por parte de los presbiterianos; pude percatarme que bastaron apenas, entre 25 y 30 años para que los protestantes se integren de buena manera en el interior de Yucatán. Hasta este punto, surgen algunas interrogantes: ¿A qué se debieron los rechazos iniciales?, ¿la iglesia dirigió estos actos violentos contra los presbiterianos?, ¿la iglesia perdió su poder de influencia en las comunidades y esto ocasionó la aceptación del protestantismo?, ¿por qué y cómo disminuyó la influencia católica? Y ¿el declive del poder hacendario tuvo alguna relación con dicho proceso?

Entonces, a partir del año angular de 1910, podemos observar aún el reflejo de la sociedad yucateca decimonónica con la presencia de una Casta Divina y la de peones explotados muy vinculados a la Iglesia católica. No obstante, también se figuraba un episodio de transición a un nuevo régimen, en la que los actores religiosos y políticos comenzaban a diversificarse públicamente; en Yucatán, los católicos ya no eran los únicos, sino que, los masones y presbiterianos eran parte

del panorama Yucateco a partir de los finales del XIX y los pentecostales un poco antes de la mitad del siglo XX.

En resumen, los antecedentes del problema de investigación refieren al contexto de la diversidad religiosa en Yucatán que está caracterizada por el declive del catolicismo y una distribución diferenciada de los protestantes históricos, pentecostales y para-protestantes a nivel municipal. Ahora, el año inicial de estudio coincidiría con la transición política revolucionaria; si bien, años antes a la llegada de la revolución en Yucatán, los católicos tenían aún una gran fuerza política e institucional, ya no eran los únicos interesados en llevar un mensaje de salvación a la población de Yucatán. Al igual que los embates revolucionarios en este Estado, este representó el gran cambio de una política y religiosidad centralizada a una más libre, motivo por el cual, una diversidad religiosa pudo haber tenido inicio.

#### LAS PREGUNTAS E HIPÓTESIS

Ahora toca, encontrar variables que nos guíen en la elaboración de la pregunta de investigación, porque no podemos hablar sólo de la diversidad religiosa y sus enfoques. La forma es, rastrear qué aspecto ha tenido una relación estrecha con la religión en la historia local y regional.

La diversidad religiosa es un fenómeno que comenzó a notarse desde mediados del siglo XIX en México. Sin embargo, la evangelización en América, en el periodo de la Conquista, es el mejor precedente de la coexistencia de diferentes creencias religiosas, la maya y la cristiana para el caso de Yucatán. Dicho contacto produjo cambios que llevaron a la aparición de diversas formas de religiosidad entre los habitantes de la península. No obstante, los cambios religiosos no fueron los únicos, también los políticos y económicos. En la historia de Yucatán, la esfera religiosa y política se concretaban en una; en este sentido, el proceso histórico de la religión en la península no puede ser comprendida si no tomamos en cuenta los cambios políticos y económicos. Mientras, la relación estrecha con la economía podemos encontrarla en las cofradías, tierras en manos de sacerdotes, en las cuales trabajaban los indígenas para el sustento del sistema de los santos, que como vimos, aún existían remanentes a finales del siglo XIX. Además, éstos son los que han configurado y conformado lo que es actualmente la sociedad yucateca. Por tanto, encuentro notable la persistencia de la economía y la religión.

Para conocer el proceso histórico de la diversidad religiosa en Yucatán, es necesario considerar los cambios políticos y económicos que han influido en gran manera, a lo largo de la historia y situación presente de la entidad. La participación de los no católicos en la reflexión investigativa será fundamental, aunque no excluirémos a los católicos por poseer, tanto en el pasado como en el presente, un papel esencial en el campo religioso yucateco. Sin embargo, intentamos comprender a los actores protestantes, pentecostés y para-protestantes como herederos y creadores de identidades económicas, políticas y culturales particulares y endógenas; es decir, en una dimensión histórica propia.

Por un lado, reconozco que la economía es un acápite importante en el desarrollo de la historia de Yucatán; por otro, saber que la economía ha influenciado en las formas organizacionales; es decir, una forma de vida específica, un modo de relacionarse con el entorno y una manera de ver el mundo.

Los grupos religiosos son una esfera de experimentación de un estilo de vida, por lo que son un vínculo con las transformaciones sociales más amplias; con esto, quiero decir que la religión permite entender la relación dialéctica religión-cambios estructurales y cambios estructurales-religión. Retomando la influencia de la economía sobre la organización social de ciertas comunidades, es necesario encontrar ¿cuál es la relación entre las formas de vida específicas productos de la económica y los estilos de vida que la religión ordena?

En la Conquista, los mayas actuaron de diferentes maneras según el cacicazgo, — puesto que sus estructuras eran autónomas e independientes— algunos recibieron con agrado a los conquistadores, otros los rechazaron y atacaron; unos se aliaron y otros se resistieron (Bricker 1981: 35; Roys 1972: 11; Farris 1992: 33). Muchos de los mayas prefirieron vivir en el suroriente de la península, conocida por los españoles como la zona de la montaña, la cual, estaba fuera del dominio colonial. En mapas del siglo XVI y XVII esta región aparece como despoblada, claramente los españoles no reconocían esta área ya que el patrón de poblamiento no era el establecido por ellos. El motivo era claro, los mayas se resistían a vivir como los españoles querían; la “montaña” era el refugio para conservar los modos de vida indígena. De la misma manera, los indios sureños y orientales se resistieron a la política de congregación a poblado, la cual, consistía poblar en torno a la iglesia para fines de una evangelización efectiva.

Esta situación trajo consigo ciertas condiciones sociales en determinadas regiones, esto es un noroeste sometido y con mayor presencia de indios hidalgos y “cristianizados”, y un sur-oriente con indios rebeldes, huidos e idólatras. Por

estas constantes resistencias Bracamonte (2001) ha sentenciado que la conquista nunca se logró concluir. Por tanto, no es gratuito que la Guerra de Castas en 1847 sea iniciada en el oriente y sur. Esto revela mucho cuando se intenta comprender la razón del posterior auge henequenero en el noroeste de Yucatán y el mantenimiento del cultivo maicero en el sur y oriente del mismo. Después del episodio de la guerra de 1847 hasta su relativa pacificación a fines de 1860, Yucatán tuvo un desarrollo cultural disparejo, se puede hablar de la territorialización de los rebeldes que conformaron una comunidad en torno a elementos teocráticos y militares; una región sur perteneciente a los pacificados que prometieron lealtad a cambio de una autonomía parcial y unos centros coloniales antiguos del noroeste basados en la cultura de las estancias y haciendas (Rugeley 2012: 19).

La anterior formación de las estancias ganaderas trajo consigo una forma de producción y aprovechamiento de la fuerza de trabajo cercana a la capitalista; unas de las características principales en el avance de las estancias fue la apropiación de las tierras y explotación de la mano de obra indígena, en resumen, un mecanismo de exacción de riqueza (Patch 1979; Farris 1980; Bracamonte 1993). En principio, los indígenas estuvieron en conflicto con los hacendados por estorbar su cultivo de la milpa, pero conforme fue avanzando la privatización de tierras, los indígenas se recluyeron en las haciendas, ya que sólo podrían tener acceso a la tierra dentro de las haciendas. Los mayas dejaron de cultivar el maíz en tiempos y cantidades debidas. El henequén representaba cuantiosas ganancias, por lo que se les instó a los peones mayas trabajar solamente el henequén; a fines del siglo XIX el monocultivo peninsular era evidente. El cultivo de maíz fue desplazado como principal producción, esto ocasionó que la cultura milpera dejara de ser importante en la vida de los mayas del noroeste. Al parecer, la congregación a haciendas fue más efectiva que la de poblado; de este modo las haciendas establecieron el patrón poblacional en la mitad del siglo XIX.

Para Baños Ramírez (1989) la cultura de hacienda es una constante a mediados del siglo XX en la región henequenera puesto que los sujetos sociales aún conservan su carácter peoneril; es decir, los llamados ejidatarios son neo-peones.

... con el paso de las décadas los mayas de la zona henequenera se vuelven verdaderos peones agrícolas, dispuestos a cambiar su capacidad de trabajo por un mínimo de mercancías que aseguren su supervivencia. Esta cultura peoneril, que incluyó la supresión de gran parte de sus libertades



individuales, recodificó los parámetros de su vida social. Por esa razón y porque la hacienda sólo desapareció formalmente, aquella representación de productores asalariados —social en general— que se hicieron en torno al henequén, continúa vigente (Baños Ramírez, 1989: 295).

La conclusión del autor, me remite a una continuidad histórica. A pesar de que las haciendas exportadoras de henequén han desaparecido, los peones siguen en la posición y actitud social peoneril. A esto me refiero, cuando menciono las formas de vida específicas productos de la economía.

Ahora, ¿Qué relación tiene la región henequenera y su respectiva forma de vida con la diversidad religiosa en la misma? Cada grupo religioso reproduce una forma de organización, visión del mundo, rituales y un tipo de relación entre los líderes y adeptos, a pesar de que todos se derivan del cristianismo. Algunos sistemas religiosos reproducen la organización social tradicional, como en el caso del pentecostalismo chileno; el cual, representa el modelo hacienda, el pastor sustituye al hacendado (Lalive d'Épinay 2010). El investigador suizo Lalive d'Épinay, fue uno de los autores que retomó esta correspondencia, arguyendo que el modelo de autoridad pentecostal es semejante a la relación patrón-peón, por los siguientes elementos:

1. Organización social paternalista.
2. Relación entre opresión/protección ejercidas por el patrón (pastor) y obediencia por parte de los peones (feligreses).
3. El hacendado (pastor) intermediario entre la hacienda (iglesia) y el Estado (y el mundo secular). (Lalive d'Épinay 2010: 75, 131-132).

El autor suizo determina estas características al analizar la organización de la jerarquía, pero sobre todo el modo del ejercicio del poder utilizado en la hacienda y en la comunidad pentecostal. Lalive d'Épinay intitula esta misma obra, *El refugio de las masas*, expresión que podría aplicarse a la situación ocurrida en la península, cuando los indígenas veían en las haciendas como meros refugios; en los cuales, podrían subsistir al tener acceso a una pequeña porción de tierra. En otras palabras, los mayas se refugiaban en las haciendas para poder subsistir o conservar su modo de cultivo.

En este sentido, el pasado peninsular es un buen abono para reflexionar estas continuidades históricas. Yucatán tuvo un episodio notable del auge henequenero y hacendario, que como Baños Ramírez (1989) señala, aún persiste la esencia en sus modos de vida; si bien, este autor lo demostró en la esfera económica y agraria, también es pertinente indagar en el ámbito religioso. Entonces, entiendo que la estructura o perfil de la diversidad religiosa en la región henequenera bien podría responder a este proceso histórico particular. Pero ¿cómo sucede y sucedió este proceso? ¿El perfil de la diversidad religiosa significa una continuidad histórica o representa una ruptura?

Villanueva (1990) encuentra que la formación de las regiones económicas estuvo determinada por el desarrollo histórico; es decir, el hecho de que la región henequenera se concentrara en el noroeste fue por los hechos antes mencionados. Sin embargo, la decaída del monocultivo ocasionó que se surgieran nuevos espacios económicos. La zona sur y oriente, antes abandonados fueron el salvavidas de la economía confiada al henequén. Claramente, el auge citrícola fue porque en dichas regiones, después de la guerra de 1847 se dedicaron a este tipo de actividad convirtiéndola en una producción tradicional. En síntesis, para el autor, estas regiones se caracterizan por los procesos de trabajo, la productividad, las unidades y relaciones de producción. Por ende, esta visión en conjunto distingue modos de vida y una concepción de cultura tal como Malinowski (1984) la entendería.

Por lo tanto, la lectura de la diversidad religiosa debe ser en función de las regiones económicas —henequenera, maicera, citrícola, costera y ganadera<sup>7</sup>, puesto que la conformación de la regiones responde igualmente a procesos históricos particulares (Villanueva, 1990). A saber, que las regiones, henequenera (noroeste) y maicera-citrícola (sur-oriente) son históricamente distintas como hemos esbozado arriba, sería un buen ejercicio comparativo que permitiría comprender la variedad en la diversidad religiosa.

---

<sup>7</sup> Es necesario mencionar sobre lo complicado que resulta hacer esta regionalización económica y designar con base a qué criterios incluir o excluir municipios, actualmente; hay municipios que tienen un antecedente henequenero, pero ahora se dedican a los cultivos agrícolas, esto quiere decir una economía que encajaría más en la región maicera. Otro de los grandes problemas, fue la división ganadera y costera, los municipios mezclan actividades a nivel comisarías, unos pescan y otros mantienen la cría de ganados; por lo que, en el desarrollo de la investigación en sí misma, se tratará este tópico. Ahora, en la región henequenera se contemplan 56 municipios, en la maicera 19, 16 en la citrícola, en la costera se incluyen 9 y en la ganadera 5 municipios.

Ahora observemos las estadísticas religiosas en cada región. Los católicos aún conservan su presencia por encima del 80% en la zona henequenera durante diez años. Mientras tanto, en 2010 la región citrícola y ganadera tienen menos católicos. ¿Estaremos hablando de una región henequenera tradicional por este motivo? Se ha dicho que la región henequenera es la menos tradicional o menos indígena; en este sentido, se podría decir que la persistente mayoría católica en esta región significa la subyugación de antaño, ocasionada por la evangelización efectiva franciscana.

Cuadro 2  
Yucatán. Diversidad religiosa por región económica, 2000<sup>a</sup>-2010 (%)

Región	Católicos		Protestantes históricos		Pentecostales		Para-protestantes	
	2000	2010	2000	2010	2000	2010	2000	2010
Henequenera <sup>b</sup>	85,10	81,16	2,73	2,77	2,54	3,08	2,96	3,34
Citrícola	77,14	73,60	6,23	6,70	4,85	5,68	3,47	3,81
Maicera	81,32	78,84	3,21	3,38	3,84	4,63	1,98	2,39
Costera	83,59	76,86	2,08	2,24	3,34	3,89	3,33	3,06
Ganadera	76,92	73,48	3,42	3,33	3,93	3,35	2,74	2,87
TOTAL	82,01	78,27	3,49	3,63	3,40	3,93	2,90	3,19

a. Población mayor de 5 años

b. En la región Henequenera se excluye Mérida.

Fuente: elaboración propia con base en el INEGI, 2000 y 2010

Al observar la información de los grupos no-católicos, el panorama se vuelve más confuso para la interpretación; por lo tanto, se tiene que prestar atención en relación con los pentecostales y para-protestantes. Es claro, que la presencia de protestantes históricos predomina en la región citrícola por encima de los pentecostales. ¿Qué puede reflejar esta diferencia, si en la zona maicera encontramos algo opuesto, o sea, el predominio pentecostal? Entonces, desde una perspectiva histórica se podría postular hipotéticamente la siguiente relación: protestantes históricos - pasado de indios pacificados, y pentecostales - pasado de indios rebeldes. Pero, ¿acaso no son los pentecostales los que reproducen el modelo hacienda? Variadas interpretaciones pueden surgir con esta situación. La primera, los pentecostales no reproducen el modelo hacienda como D'Épinay sugiere, sino un espacio de autonomía. La segunda, los pasados indios rebeldes y su herencia cultural optan por una sumisión religiosa y no político-económica.

Por último, sería una resistencia generada por una sumisión religiosa; recordemos, que los indios rebeldes estuvieron bajo un sistema teocrático-militar (Careaga Viliesid, 1998). ¿Entonces, la presencia de los pentecostales refleja una continuidad o ruptura histórica?

Con base en estas interrogantes, dirigimos nuestra mirada a la región henequenera. En 2000, los protestantes históricos eran más que los pentecostales, pero menos que los para-protestantes. Algo notorio, es que los últimos están por arriba de los protestantes y pentecostales. ¿Será posible que los para-protestantes estén más cerca del modelo hacienda o no? Esto representa una continuidad o más bien una ruptura. Puesto, que los protestantes históricos fueron los primeros en llegar a Yucatán, se puede conjeturar que han sido mayoría y que aún en 2000 eran más que los pentecostales.

Hemos visto las estadísticas de manera vertical, ahora horizontal. En la región henequenera, encontramos una mayor presencia para-protestante. Se entendería que por ser éstos de carácter más contemporáneo signifique una ruptura con la historia. ¿Pero, acaso no habrá un lazo delgado que lo una o pueda insertarse al pasado histórico? ¿Será que los para-protestantes han logrado ser grupos localizados? Los grupos para-protestantes, especialmente los Testigos de Jehová representan para los conversos potenciales, un sistema de orden y protección frente a las mutaciones sociales drásticas (Fortuny 1998). ¿No cabe la posibilidad de encontrar este orden como un modelo hacendario (continuidad)? O ¿un orden alternativo a la hacienda (ruptura)?

Mientras tanto, en la región citrícola los protestantes históricos predominan; sin embargo, el porcentaje de crecimiento entre 2000 y 2010 fue mayor en los pentecostales. ¿Qué significa la mayoría presbiteriana y la de las otras históricas? ¿El aumento pentecostal es un cambio hacia la continuidad o ruptura? ¿Una constitución hacia una autonomía religiosa?

Desde el 2000, los pentecostales han sido mayoría en la zona maicera, ¿esto es una continuidad histórica de la autonomía o fue una ruptura? Si bien, se ha dicho que los pentecostales han logrado coincidir su taumaturgia y sus rituales con la religiosidad indígena, esto sólo ha conducido a un corporativismo (Fortuny 1994: 53-57; Bastian 1999: 228-233). ¿Desde una perspectiva histórica, qué significa esto?

La región ganadera se encuentra en una posición intermedia entre la zona maicera y henequenera. Primero, porque en la región ganadera aún pervive el cultivo agrícola; segundo, la organización ganadera remonta a las primeras formas privadas de posesión de tierra. En un decenio, los pentecostales siguen

siendo mayoritarios, pero en 2010 su presencia se redujo, estrechando la diferencia con los protestantes históricos, mientras los para-protestantes aumentan. ¿La reducción pentecostés afirma una ruptura de la ruptura; es decir, el modelo hacienda regresó después de haber sido desplazado por los espacios libres pentecostales? o ¿es totalmente lo contrario?

A pesar de estas interrogantes, es necesario mencionar dos advertencias importantes; la primera, los datos sólo nos permiten interrogarnos con base en un decenio. La última, este análisis ofrece una lectura regional, pero no a nivel municipal y localidad, en donde pueden variar las proporcionalidades; por lo cual, los casos locales serán buenos elementos analíticos para entender a cada región.

Con estas bases en mente y en relación a los antecedentes delineados, la pregunta principal a responder en la investigación es, *¿cuáles son los hechos históricos que explican el perfil de la diversidad religiosa en la región henequenera y maicera-citrícola (1910-2010)?* Claramente, el año de inicio de la investigación está determinado por la situación política, social y religiosa en transición, antes dicha. Mientras, el año de finalización responde, en primera, al objetivo de la pesquisa, el cual es, entender la conexión pasada con el presente; en segunda, porque son los datos estadísticos recientes disponibles; es decir, una acotación metodológica. Cien años —que es un siglo— o dos siglos (XX y XXI) representaría el periodo cronológico del estudio, el cual, permite que la sociología recurra a la historia y que ésta se apoye en la primera para ofrecer un análisis conjunto.

#### DOS CAMINOS TEÓRICOS PARA UNA DISCUSIÓN INICIAL DEL ASPECTO HISTÓRICO DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Propuestas teóricas sobre el proceso histórico de la diversidad religiosa *per se* no hay como tales; pero sí, sobre la génesis del campo religioso (Bourdieu 2010) e igualmente, un cuerpo de conocimiento rico en metodología y teoría que analice a las religiones, como el protestantismo, desde una perspectiva de la sociología histórica (Bastian, 1989). Antes de abordar las propuestas teóricas existentes, es necesario recordar que el objetivo del problema de investigación es construir el proceso histórico de la diversidad religiosa y no realizar la historia de un grupo específico<sup>8</sup>; en otros términos, se trata de conocer la historia del campo religioso

---

<sup>8</sup> Con esto me refiero a realizar la historia del presbiterianismo o la historia del pentecostalismo, o en todo caso, la historia de los Testigos de Jehová y Mormones en

yucateco. Si bien, esta empresa implica un diálogo entre la sociología e historia, el autor francés nos permite llevarlo a cabo.

#### LA NECESIDAD DE LA HISTORIA EN BOURDIEU

Una de las principales propuestas de Bourdieu (2010) es la noción de campo, éste lo concibe como un espacio de juego, en la que las luchas por un capital determinado dicta la dinámica del mismo. Con esta propuesta, el autor intenta resolver o llevar más allá, la visión mecanicista del marxismo y althusserismo, en el que la estructura y superestructura económica influye directamente las formas de vida; esto se entiende cómo las relaciones y modos de producción, junto a la alienación de los medios constituyen las relaciones de clase. Para eso, propone el enfoque relacional para integrar también a los sujetos, como agentes de los cambios estructurales.

La cuestión posterior a resolver es cómo entender a esos agentes en medio de dichas relaciones. La sociología weberiana propone abordar a los sujetos desde los “tipos ideales” caracterizados por el tipo de acción social que ejercen. Claramente, el esencialismo de Weber no le convenció; por tanto, a Bourdieu (2010) le pareció necesario caracterizar la estructura desde las posiciones de los agentes y no de sus rasgos, que nunca llegaron a ser puros. El aspecto de observar las relaciones con base en sus posiciones en la estructura resulta importante para nuestro análisis, considerando que las constancias de estas relaciones se dan en ciertas condiciones históricas.

Para tener una noción general del campo bourdiano y entender mejor el campo religioso tenemos que considerar que, en primer lugar, éste está estructurado y jerarquizado en posiciones; dicha estructura y jerarquía no es estática, sino que, se encuentra en constante cambio por las relaciones desiguales. La palabra campo implica el juego, en el que el objetivo de los actores es ganar algo; en este caso nos referimos a un capital social o simbólico. Las luchas por asir y poseer dicho capital, redefinen las posiciones de la estructura, porque dicho capital es aquel que legitima y dicta las reglas del juego; el capital en manos de un actor posicionado en una u otra posición reelabora y re-inicia las luchas por dicho capital (Martín Criado 2008: 18). En este sentido, estamos frente a una dinámica que sólo se puede aprehender desde la perspectiva histórica, porque la formación de la estructura, sus posiciones, la legitimación del capital como capital del juego

---

Yucatán. No obstante, no será un tema que se pueda evadir para el análisis, pero no será un tema en el que se profundice.

tiene una génesis particular. La sociogénetica se encuentra en las relaciones y viceversa; en otras palabras, estamos frente a la estructura estructurada y estructurante. En esta parte, presto mayor atención, al tomar en cuenta que el campo es estructurado históricamente (De la Torre 2002).

Ahora, ¿cómo encontramos este juego en el ámbito religioso? Para empezar debo mencionar que para Bourdieu (2010) la religión cumple ciertas funciones sociales y una forma de ordenar el mundo por medio de diversas dicotomías —inclusión-exclusión, asociación-disociación, etcétera— por las cuales establece un puente entre la estructura social y la mental (Bourdieu 2010: 45-49). Es decir, el sistema social tiene sus bases en la organización mental del mundo que los individuos portan. Por tanto, el sociólogo francés asegura que:

... la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida que impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se representa como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (Bourdieu 2010: 49).

Desde mi punto de vista, la afirmación del autor refiere a dos cosas, por un lado, entender que el orden social se basa en la estabilidad del sentido de la vida y de las realidades de subsistencia con un referente religioso, como lo hace el *maná* con los melanesios, el *orenda* entre los iroqueses y el *bráhma*n en los orígenes de la civilización india (Berriain 2000: 29-30); por otro lado, permite conocer el vínculo entre la religión y política, y cómo la religión puede ‘suavizar’ el sentido de dominio en un sector marginado por parte de cierta facción política; tal situación fue notoria en el periodo de Conquista de México (Suárez 2006: 24). Para el caso de la península de Yucatán, podemos objetar la labor franciscana realizada en el periodo colonial. Aquí, es necesario acotar que la imposición de los principios de estructuración franciscana requirió de un proceso prolongado de luchas por el capital religioso; en el que encontramos lugares como Izamal, en donde el catolicismo franciscano se encuentra arraigado como sistema eclesial y cultura religiosa popular.

El campo religioso como ente jerarquizado, se entiende que el actor católico, presbiteriano, pentecostés y para-protestante no ocupan un mismo lugar, unos son los dominantes, y otros los dominados. Pero, sí tienen en común el objetivo

de conseguir el capital religioso, el cual es, el trabajo simbólico acumulado; en otras palabras, el reconocimiento y la legitimidad social de ser los detentadores exclusivos de los saberes de salvación y la salud de las almas (De la Torre 2002). En México, encontramos que la Iglesia católica tiene el monopolio de lo sagrado, representando la alta jerarquía, el interés de la clase dominante y en ocasiones los del Estado; al igual, sus luchas entre los católicos conservadores y liberales. Mientras, los grupos protestantes y la religión prehispánica constituyen la Religión Dominada, los cuales representa los intereses de las clases marginadas e indígenas (Fortuny 1989: 10-13). Entonces, según el autor, el dominio en la religión refleja igualmente el dominio en las clases económicas (Bourdieu 2010: 59). Esta última idea es discutible, al considerar la aparición de pentecostales con un ingreso monetario alto, o mejores conocidos como los pentecostales de la prosperidad y esto aún no ocasiona que dejen de formar parte de las religiones marginales. En el caso yucateco, en las regiones marginadas económicamente — como la maicera—, a pesar que, los pentecostales siguen en el status de minoría religiosa, se encuentran líderes políticos pentecostales; lo cual, no los coloca en una situación de subordinación.

Otro punto a discusión, es la posición dominante de la alta jerarquía católica, puesto que encontramos que la sanación pentecostal ha conseguido ser reconocido y legitimado socialmente como efectivo; es decir, los pentecostales han sido los detentadores de la sanación verdadera. La evidencia que corroboraría esta afirmación, es la respuesta del catolicismo carismático al ofrecer una sanación por medio del Espíritu Santo —sin olvidar la diversidad del catolicismo— o que algunos grupos protestantes históricos integren en su liturgia rituales de tipo pentecostal; esto bien no implica que los pentecostales ya no formen parte de la religión dominada. No obstante, pareciera que los pentecostales son la Religión Dominante, en cuanto detentan el saber simbólico de la sanación, lo cual, conlleva a que los demás actores la emulen para ser dignos y legítimos competidores. En este sentido, se deducen dos cosas; primero, el proceso de autonomización de los campos; segundo, el proceso de una fragmentación del capital religioso. Los elementos de la lucha en el campo religioso y las críticas que surgen a la misma, sólo nos muestran el cambiante proceso histórico de la diversidad religiosa.

Según Bourdieu, el establecimiento de actores en una diversidad religiosa —la constitución de estancias específicamente habilitadas para la producción, la reproducción o la difusión de los bienes religiosos— está acompañada del proceso de sistematización y moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas (Bourdieu, 2010: 52). Dicho proceso está



caracterizado por una proliferación de especialistas en la gestión de los bienes de salvación, los cuales entran en la disputa por la legitimidad y la posesión del capital que permite establecer las reglas del juego. Claramente, para Bourdieu, una estrategia para formar parte del grupo de la Religión Dominante es su sistematización, esto es la consolidación de un sacerdocio capaz de hacer frente a los opositores y resguardar los secretos de los bienes de salvación. Por tanto, la noción de campo pareciera referir a la lucha entre los especialistas de la producción simbólica; esto es, la producción que ellos realizan, así como los determinantes de los juicios de valor sobre los mismos (Martín Criado 2008: 15). Por tanto, esta cerrazón del conocimiento de los especialistas, conlleva a una relativa autonomía, tal como la del catolicismo (De la Torre 2006).

La moralización, según Bourdieu, es cuando los ritos y mitos procuran ser acordes a normas éticas y a la visión del mundo de los destinatarios; es decir obtiene una “coherencia intencional” (2010: 53). Esta moralización intencional podría ser parte de las estrategias por la obtención del monopolio religioso de una mayoría de feligreses. En esta labor, aún encontramos a los especialistas como centrales en la exegesis acorde a las condiciones históricas y sociales. Esto puede ser captado a través de los intereses de clase que satisface un determinado tipo de práctica o de creencia religiosa, y que al mismo tiempo legitima las propiedades simbólicas determinadas por su posición en la jerarquía. Ahora, la pregunta ¿cómo han cambiado los intereses propiamente religiosos? Puesto que:

... la forma que toma la estructura de los sistemas de prácticas y de creencias religiosas en un momento dado (la religión histórica) puede estar muy alejada del contenido original del mensaje y no puede comprenderse completamente sino por referencia a la estructura completa de las relaciones de producción, de reproducción, de circulación y de apropiación del mensaje y a *la historia de esta estructura* (Bourdieu, 2010: 65) [énfasis mío].

Al principio mencionamos que a Bourdieu le interesó entender a los sujetos como agentes. El concepto clave para conciliar la perspectiva micro y macro, así como la objetivista y subjetivista es, *habitus*. Para nuestro caso, no sólo es útil para dichas conciliaciones; sino, también para la concordancia temporal entre la diversidad religiosa pasada y contemporánea.

Bourdieu escribe en plural para definir qué es el *habitus*, como los “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas...” (2007: 86). En palabras sencillas, el *habitus* es un sistema de categorías, percepciones, pensamientos, acciones y apreciaciones. Sin embargo, este sistema no proviene totalmente del interior individual; sino, que es una incorporación, internalización o somatización de las estructuras objetivas. Por tanto, estamos hablando de una especie de acciones inconscientes que se expresan en los hábitos, constituidos en su mayoría en la infancia (García Canclini 1990: 34). Desde esta forma, encontramos al *habitus* como un sistema con existencia prolongada, que difícilmente se modifica por ser inconsciente, pero no imposible de transformarse.

Si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras (García Canclini 1990: 36).

Pensar el *habitus* de esta manera nos proporciona los elementos para considerar el análisis de la dialéctica entre las estructuras objetivas y subjetivas; bajo estas consideraciones, el *habitus* es modificable debido a los cambios que ocurren en las condiciones objetivas. Entonces, se encuentra que el *habitus* —como afirma Pinçon— tiene una dimensión histórica, en la que se puede encontrar el principio de todo cambio (García Canclini 1990: 36). Sin embargo, al mismo tiempo es perdurable.

Esta base teórica de *habitus* tiene conexión con nuestra construcción del problema de investigación, al abordar la religiosidad, que igualmente funge como puente temporal; es decir, una manera de vincular la religiosidad del pasado y del presente. En este caso, es necesario entender a la *religiosidad como habitus*, puesto que la religiosidad como reflejo de la estructura objetiva del campo religioso dominado por el catolicismo, se encontraría modificada por una estructura objetiva caracterizada actualmente por un pluralismo consolidado (Masferrer Kan 2010). No obstante, la religión por sí misma no es creadora de la religiosidad. Simmel (1912) señala que la religiosidad es parte constituyente de la religión; es decir, sin religiosidad no habría lo que se denominaría religión. Por tanto, como Roberto Cipriani dice, explicando a Simmel, la religiosidad puede

entenderse como la experiencia humana y la religión como una concreción en el plano organizativo (Cipriani 2004: 125). En términos de Bourdieu, la religiosidad está predispuesta a funcionar como estructura estructurante.

Desde la perspectiva Bourdieuana, explicar el desarrollo de la diversidad religiosa en Yucatán implica conocer la redefinición de las posiciones del campo estructurado, los cambios en las reglas, el traspaso a diferentes manos del capital y la evolución de la vinculación a otros campos y en cuanto también es estructurante, todo esto se debe a un proceso histórico. Pero la única manera de tender un vínculo entre un pasado particular y un presente específico, es por medio de la religiosidad como *habitus*; puesto que, se encontrarían a lo largo del tiempo por ser duradera y transferible.

En este sentido, la forma de vida hacendaria y su relación estrecha con la subvención de las fiestas católicas patronales genera un *habitus* en los campesinos y ejidatarios mayas, y como tal, puede reproducirse en el ámbito religioso protestante. Sin embargo, esta relación no pendiente para su constatación empírica, pero el concepto bourdiano nos ayudará a explicarlo.

Para finalizar, un punto importante que aporta el enfoque relacional del campo bourdiano, es la idea de la inter-dependencia de los actores (Martín Criado 2008: 19); es decir, que cada grupo religioso depende objetivamente de lo que hagan los demás. En este sentido, la iglesia católica depende objetivamente de lo que realicen los protestantes, pentecostales, para-protestantes, y viceversa. Por tanto, aprehender el proceso histórico de la diversidad religiosa, implica conocer la génesis y estructura del campo religioso.

#### BASTIAN: DE UNA HISTORIA RELIGIOSA INSTITUCIONAL A UNA HISTORIA RELIGIOSA DISIDENTE

El historiador Jean P. Bastian se interesó en el estudio de los protestantismos latinoamericanos, al observar una tendencia religiosa contraria a la secularización europea. Me parece importante mencionar, que el estudio histórico del protestantismo en México, Bastian encuentra su problematización inicial en las teorías sociológicas de la religión. El planteamiento de problema y la construcción de su objeto de estudio es un diálogo entre la sociología y la historia.

El desarrollo de la religión en América Latina caracterizada por la continua y persistente religiosidad en la vida social y política fue motivo de análisis para el historiador, ¿por qué Latinoamérica es cada vez más religiosa, en contraste con la

a-religiosidad europea? Él encontraba la respuesta en la historia, puesto que esta perspectiva permitía ver de manera particularista y endógena, a los protestantismos con un enfoque relacional y genético (Bastian 1989; 1990; 1993; 1999; 2011).

La producción histórica de Bastian es un gran aporte para la historiografía mexicana, no sólo porque trata a un grupo religioso distinto al católico, sino también por analizarla en relación al contexto nacional y a un evento turbulento como la Revolución Mexicana. El *humus* de conocimiento presentado por Bastian (1989) nos muestra que, desde que el protestantismo se introdujo a México, nunca ha sido una asociación de bajo perfil.

En tanto, la perspectiva “histórica” de la sociología de la religión, se reduce a la descripción de la transformación organizacional de un grupo religioso, como el *continuum* secta-iglesia. Esta forma de entender la historia en la sociología, pareciera ser más una orientación evolutiva. Si el objetivo es realizar historia de las religiones podría ser útil este enfoque para aprehender los cambios internos de las mismas y la consecuencias de su expansión; no obstante, para referirnos a la implantación de una asociación religiosa ya establecida desde antes, como la presbiteriana y metodista —que surgieron desde el siglo XVII en Europa— no nos despeja claramente el panorama del proceso de integración a una sociedad específica. Bastian (1989) propone una forma distinta de entender al protestantismo mexicano, ya no desde una tipología religiosa; sino, política. Puesto que, el estudio histórico evidenció que la génesis de un grupo religioso no es necesariamente como secta, ya que presenta elementos divergentes por encontrarse en un marco particular de contexto histórico y social. El autor nos propone entender la génesis del protestantismo en México, como sociedades de ideas, una forma de sociabilidad por la cual se aprende valores democráticos y morales (Bastian 1988).

La visión bourdiana de las posiciones en el campo político, dilucidó el espacio aprovechado por las misiones norteamericanas presbiterianas, metodistas y congregacionalistas en México. El cisma católico que apareció como consecuencia de los ideales reformistas fue campo fértil para que los liberales encontraran en los protestantismos una vía ideológica para la consecución de una democracia y república mexicana (Bastian 1989). Esto explica que, las luchas definitorias en el campo político abrieron paso a una configuración en el campo religioso y cómo este último terminó por definir la estructura política. Con esta visión relacional, el autor entendió que no sólo el actor católico tuvo influencia

en el devenir de la historia mexicana; sino, también la protestante como un actor disidente.

Ahora, para Bastian (1989) el protestantismo (histórico) representa una ruptura con el corporativismo, conservadurismo y tradicionalismo católico; en el que, el campo político hizo uso de éste para hacer frente al monopolio de la Iglesia romana sobre la vida social mexicana. Posteriormente, al acercarse a la situación actual de los grupos no católicos, como los pentecostales, encuentra que representa el corporativismo y clientelismo del entorno político (Bastian 1999: 228-237). Entonces, los protestantismos mexicanos de finales del siglo XIX y los protestantismos actuales (pentecostalismos) son disimiles, los primeros eran afines a un cambio político; mientras, los segundos se integraban a la situación política sin objetivo de transformación. Bastian le llama a esto, mutación religiosa (Bastian 2006). En este sentido, entiendo una ruptura entre los primeros protestantismos mexicanos y los protestantismos contemporáneos, pero que al mismo tiempo nos remite a una continuidad persistente del corporativismo religioso.

La obra investigativa de Bastian, nos muestra la importancia de abordar la historia desde las relaciones objetivas para aprehender la relevancia de actores distintos al *mainstream*. Igualmente, nos enseña a entender el proceso de mutación religiosa en el transcurso de la historia, la cual está determinada por las relaciones entre el campo político y religioso. Ahora, el reto es conocer la mutación del campo religioso desde su proceso histórico; es decir, no observar sólo a un grupo específico, sino, a los grupos religiosos como un conjunto.

#### ¿HISTORIA DE LA RELIGIOSIDAD?

Para establecer el puente conceptual, a la cual, Bourdieu nos guió a entender la religiosidad como habitus, es necesario acotar por lo que entendemos por diversidad religiosa. Normalmente, se entiende como el escenario, en el que confluyen y coexisten diferentes credos religiosos, oficiales o no, a la vista gubernamental. Es importante tener claro, la distinción entre diversidad de religiones y diversidad religiosa; el primero, se referiría sólo a las agrupaciones con instalaciones físicas observables; mientras, el adjetivo (religioso o religiosa) remite a la base sustantiva de cualquier organización que remite a un ser

sobrenatural o sobrosocial<sup>9</sup>, esto es, al reconocimiento de la diversidad al interior de las religiones.

Quisiera hacer una anotación más, puesto que entiendo la religiosidad tal como la define Simmel; este autor plantea que la religiosidad crea a la religión, puesto que la primera es la experiencia humana, mientras la segunda es la concreción en el plano organizativo (Cipriani 2004). Del mismo modo, es toda forma de creer que justifique una pertenencia a una comunidad de creyentes (Hervieu-Léger 2005: 137). Esto quiere mostrar que la religiosidad tiene diversas formas de concebirse y presentarse, lo que consecuentemente deriva en diversas formas de organizarse. Esto, a mi entender, también constituye el perfil de la diversidad religiosa porque crea y embona las diferentes formas religiosas. Entonces, la diversidad religiosa es la existencia de una variedad de creencias y creyentes que coexisten de manera armónica o no, determinadas por las acciones, tanto de grupos e individuos imbuidos en una cultura específica.

En la disciplina histórica podemos encontrar una rama que puede ayudarnos: la historia de las mentalidades. Los fundadores de esta línea de investigación se encuentran en el grupo proveniente de los *Annales*, los cuales son los historiadores Lucien Febvre y Marc Bloch (Santana y Pérez Brignoli 1976: 236-237; González Lopo 2002). Claramente, esta tendencia historiográfica es el mejor diálogo de la historia con la sociología religiosa clásica, influidos por el término durkheimiano “conciencia colectiva”. En realidad, los fundadores se esmeraban por develar hechos subjetivos, como la muerte, el miedo y la vida afectiva (González Lopo 2002: 143). En otras palabras, la historia de las mentalidades tiene como objetivo explorar las fuentes que hablen sobre las actitudes, comportamientos y sentimientos de los individuos del pasado; es decir, del *habitus*.

Otro autor define a la mentalidad como las ideas, representaciones que corresponden con ciertos comportamientos y actitudes de los individuos; estos aspectos se entienden como resultado de la relación dialéctica entre las condiciones o relaciones objetivas y la manera en que la viven; pareciera un perspectiva psicológica, pero se entiende que la mentalidad definida de la manera

---

<sup>9</sup> Para Houtart (1998) existen fenómenos y aspectos de la cultura contemporánea que ocasionaría confusión con lo que se podría definir como religión; por lo que, ofrece un elemento para distinguir la religión de otras expresiones socio-culturales. Para este autor, “solamente se puede observar que hay grupos humanos que tienen representaciones de la realidad que hacen referencia a un sobrenatural [...] o si lo preferimos, un “sobrosocial” (Houtart, 1998: 29) [Cursivas mías].

ya señalada tiene una dimensión cultural; es decir, es producto del medio social que se trasmite a todos los individuos, por lo cual, interesa en aquello o aquellos que es compartido por los individuos (Ortega Noriega 1985: 127-129). En resumen, cómo vivieron y percibieron las estructuras económicas y sociales a las que estaban sujetos, cómo aceptaron o rechazaron los patrones de comportamiento que su sociedad le ofrecía; son estas las cuestiones a responder.

Ahora extrapolarlo a la religión, significa preguntarnos cómo percibían, vivían, aceptaron y rechazaron los patrones de comportamiento de las estructuras religiosas, en las cuales ellos se encontraban. En este sentido, lo correcto es llamar este tipo de estudio como historia de la religiosidad. Ahora, lo que nos permite la historia de las mentalidades y de la religiosidad, es conocer las articulaciones entre la infra y supra-estructura en los individuos. George Duby proponía tres temas que pudieran servir a la historia de las mentalidades para cumplir su cometido, que son, el lenguaje, los mitos-creencias y la iconografía; consideraba que las creencias era la mejor ventana para entender la mente, además de ser un fenómeno que transita lento de generación en generación (Ríos Saloma 2009: 101).

Aunque existen otros trabajos muy significativos, aquí cito el más concreto y al que pude tener acceso sobre un ejemplo de historia de la religiosidad. Hago referencia del trabajo de Gloria Mercedes Arango (1994) sobre la mentalidad religiosa en Antioquia, Colombia durante los años de 1828 y 1885. La autora reconoce el sentido englobante de la necesidad religiosa en el transcurso de los años, esto quiere decir, que la religiosidad no reconoce tiempos límites, sino que es una llave de unidad en los tiempos y espacios. El objetivo de la investigación se centra en la evolución en las mediaciones utilizadas por el catolicismo de Antioquía para ejercer el control social y así moldear su mentalidad. La forma de aprehender dicha religiosidad fue considerar cuatro aspectos: la relación Iglesia-política, ejercicio del poder, los discursos y análisis de las prácticas religiosas. Esto la conduce a concluir que la religiosidad antioqueña decimonónica estaba sumergida en el mundo simbólico y ritual administrado por la Iglesia.

Por tanto, el enfoque de la historia de la religiosidad permite tender puentes que nos servirán para cumplir con nuestros objetivos. Primero, conectar las realidades divergentes de los escenarios religiosos contemporáneos y pasados, ya que entendemos que la religiosidad traspasa fronteras temporales como un fenómeno englobante. Segundo, enlazar el aspecto económico y religioso, al entender la supra-estructura (religiosa) con la infraestructura (económica); es

decir, en nuestro caso, vincular el perfil de la región económica con su perfil de la diversidad religiosa correspondiente.

En suma, conocer la razón histórica de la diversidad religiosa en Yucatán, la historia eclesiástica no basta para comprender los procesos sociales y coyunturas históricas —aunque tampoco podemos excluirla— de la religiosidad. Así, como la institución eclesiástica poseía una sociedad y religiosidad que la sustentaba, igualmente creo que la diversidad religiosa tiene un tipo de sociedad y religiosidad que la sostiene. No obstante, lo expuesto arriba, nos indica que algunos elementos de la religiosidad pasada y presente pueden ser los mismos, a pesar de encontrarse en tradiciones cristianas distintas.

#### SÓLO PARA FINALIZAR

Hasta ahora, he expuesto la estructura necesaria para problematizar y conciliar disciplinas con enfoques diferentes, como la sociología y la historia. En esta labor no se requiere de modificar los métodos de las respectivas líneas de conocimiento; sino, encontrar puentes conceptuales que nos permitan dialogar con los datos disímiles que se obtienen de las técnicas aplicadas en el presente y la revisión de documentos del pasado. Así es el caso del estudio de la diversidad religiosa contemporánea, desde la perspectiva de la historia; en la que, incluso es necesario sobrepasar su existencia empírica para captarlo en su verdadera dimensión fenoménica, porque los fenómenos sociales no sólo aparecen porque sí, sino que son resultado de un cumulo de cambios y permanencias. Por lo tanto, encontramos que la “larga duración” es inherente para proceder en la dilucidación de esta problemática.

Para este caso, la religiosidad nos sirve como puente conceptual, concibiéndola como variable englobante del proceso histórico. Sin embargo, es significativo no pensar en la diversidad religiosa sólo en un sentido numérico de las opciones religiosas existentes; sino, desde la relación asimétrica o simétrica desde dos o tres distintas religiosidades; la cual, como he dicho, es toda forma de creer y practicar la fe. Por tanto, la diversidad es sostenida por los cambios, pero también por las permanencias que le otorgan un cierto valor real.

Si bien, la religiosidad es reflejo de una estructura objetiva del campo religioso, dominado por el catolicismo, la relación entre la religiosidad y dicha estructura no es unidireccional; ya que como explicamos antes, la primera es constituyente de la segunda. En términos de Bourdieu, la religiosidad está predispuesta a funcionar como estructura estructurante. En resumen, la religiosidad es el



punto más estable, al ser entendido como *habitus*, persistente, englobante y temporalmente ilimitado.

Como resultado de este ejercicio reflexivo, encuentro tres ejes analíticos para la investigación. El primero es aprehender la religiosidad anterior; es decir, conocer el papel que tenía la Iglesia Católica respecto a la sociedad, con el objetivo de desentrañar el rol que en ese momento tenía la religión en la vida cotidiana de la población yucateca. Esto permitirá la exploración de las afinidades y divergencias con la estructura reciente de la diversidad religiosa. En suma, conocer el desarrollo de la religiosidad en Yucatán. El segundo eje sería la relación de la religión y economía, la cual también ha sido diversa como el desarrollo religioso; lo más importante será complementar la concepción de cultura materialista malinowskiana con una noción simbólica de cultura, ya que esto también constituye el *habitus*. Como último eje, la religión y política; esto es, prestar atención a la relación entre los grupos de poder y los grupos religiosos para conocer cuál es el significado histórico de la situación presente de las cúpulas políticas y asociaciones religiosas para ubicar las continuidades en los discursos. En otras palabras, los vínculos del campo político y religioso.

En general, una sociología histórica de la diversidad religiosa debe escapar y sobrepasar la condición empírica del objeto de estudio y captarla en su larga o mediana duración al rastrear su núcleo sustantivo, en este caso, la religiosidad; para eso encuentro necesario apelar a las continuidades histórico-culturales de cada región económica de Yucatán. Por otra parte, parece importante retomar el desarrollo histórico diverso de la política y la economía para tomarse de la mano con la religión. Al igual que considerar ubicar los elementos simbólicos y abstractos de la cultura en una infraestructura y supraestructura.

#### BIBLIOGRAFÍA

ARANGO, G. M. (1994): *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885*, Medellín, Universidad Nacional.

BASTIAN, JEAN P. (1988): "El paradigma de 1789. Sociedades de ideas y Revolución mexicana", *Historia Mexicana*, 149, XXXVIII, 1, pp. 79-110.

BASTIAN, JEAN P. (1989): *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE/COLMEX.

BASTIAN, JEAN P. (1990): *Protestantes, liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad en América latina, siglo XIX*, México, FCE.

(1993): "The metamorphosis of Latin American protestant groups: a sociohistorical perspective", *Latin American Research Review*, 2, 28, pp. 33-61.

(1999): "La constitución de un objeto de investigación: sociología histórica del cambio religioso en México y América Latina" en *Perspectivas del fenómeno religioso* compilado por Roberto J. Blancarte y Rodolfo Casillas R., México, SEGOB/FLACSO, pp. 205-249.

(2006): "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa", *Revista de Ciencias Sociales*, 16, pp. 38-54.

(2011): "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas" en *Pluralización religiosa de América Latina* coordinado por Olga Odgers Ortiz, Tijuana, COLEF/CIESAS.

BAÑOS RAMÍREZ, O. (1989): *Yucatán: ejidos sin campesinos*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

BECK, U. (2009): *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós.

BERGER, PETER L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.

BERIAIN, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos/Universidad Pública de Navarra/Universidad Central de Venezuela.

BERZUNZA PINTO, R. (1997): *Guerra social en Yucatán. Guerras de Castas*, Mérida, Maldonado Editores.

BOURDIEU, P. (2007): *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.

BOURDIEU, P. (2010): *La eficacia simbólica. Religión y política*, 2da. Edición, Buenos Aires, Editorial Biblos.

BRACAMONTE Y SOSA, P. (1993): *Amos y sirvientes. Las haciendas de Yucatán, 1789-1860*, Mérida, UADY.

BRACAMONTE Y SOSA, P. (2001): *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1580*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa/UQROO.

BRICKER, V. (1981): *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE.

- BROGAN PULIDO, R. (2005): "Pluralismo religioso en Chablekal", Memoria etnográfica de licenciatura, Mérida, UADY.
- CANTO LÓPEZ, A. (1976): *La Guerra de Castas en Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.
- CAREAGA VILIESID, L. (1998): *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*, Chetumal, UQROO/CONACyT.
- CEBALLOS RAMÍREZ, M. (1991): *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México, COLMEX.
- CIPRIANI, R. (2004): *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CHALÉ SOLÍS, PEDRO J. (2005): "Entre el estigma y la tolerancia. Análisis de la diversidad religiosa en Chapab, Yucatán", Tesis de licenciatura, Mérida, UADY.
- CHALÉ SOLÍS, PEDRO J. (2011): "Los agentes de la diversidad religiosa. Algunas reflexiones desde el sureste y occidente de México", *Temas Antropológicos*, 2, 33, pp. 11-34.
- DE LA TORRE, R. (2002): "El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical", *Revista Universidad de Guadalajara*, 24, pp. 45-50.
- DE LA TORRE, R. (2006): *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE/CIESAS.
- FARRISS, NANCY M. (1980): "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial. Algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena", *Historia Mexicana*, 2, XXX, pp. 153-208.
- FARRIS, NANCY M. (1992): *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- FORTUNY LORET DE MOLA, P. (1982): "Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco", *Yucatán: Historia y Economía*, 33, 6, septiembre-octubre, pp. 3-23.
- (1989): *Religión y Sociedad en el sureste de México*, 165, vol. 5, México, CIESAS/La Casa Chata.
- (1994): "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", *Nueva Antropología*, 45, XIII, abril, pp. 49-63.
- (1998): "Los Testigos de Jehová: una alternativa religiosa para enfrentar el Fin del Mundo", *Religiones y Sociedad*, 4, septiembre-diciembre, pp. 79-94.

(2001): "Diversidad y especificidad de los protestantes", *Alteridades*, 22, 11, julio-diciembre, pp. 75-92.

GARCÍA CANCLINI, N. (1990): "Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu" en *Sociología y Cultura* autoría de Pierre Bourdieu, México, Editorial Grijalbo/CONACULTA.

GARCÍA Y GARCÍA, A. (1865): *Historia de la Guerra de Castas de Yucatán*, Mérida, Imprenta de Manuel Aldana Rivas.

GONZÁLEZ NAVARRO, M. (1970): *Raza y tierra: la Guerra de Castas y el henequén*, México, El Colegio de México.

JOSEPH, GILBERT M. (1995): "Los tiempos de sublevación en Yucatán, 1900-1915" en *Liberalismo, actores y política en Yucatán*, Mérida, Ediciones UADY, pp. 165-211.

LALIVE D'EPINAY, C. (2010): *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Hualpén, USACH/IDEA/CEEP.

LAPOINTE, M. (2006): *Historia de Yucatán. Siglos XIX-XXI*, Mérida, UADY.

MALINOWSKI, B. (1984): *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe.

MARTÍN CRIADO, E. (2008): "El concepto de campo como herramienta metodológica", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 123, julio-septiembre, pp. 11-33.

MARTÍN DÍAZ, J. G. (1997): "Iglesia Presbiteriana en Yucatán, 1930-1972. Establecimiento y consolidación", Tesis de Licenciatura, Mérida, UADY.

MASFERRER KAN, E. (2011): *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*, México, Libros de la Araucaria.

MENÉNDEZ RODRÍGUEZ, H. (1995): *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, México, Editorial Nuestra América/CONACULTA.

NEGROE SIERRA, G. M. (2007): "El anticlericalismo en el Yucatán revolucionario" en *Poder e identidades religiosas en una sociedad en transición*, Mérida, UADY, pp. 63-104.

ORTEGA NORIEGA, S. (1985): "Introducción a la historia de las mentalidades. Aspectos metodológicos", *Estudios de Historia Novohispana*, 8, 8, pp. 127-137.

PATCH, R. W. (1979): "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la Colonia" en *Cuatro ensayos antropológicos* compilado por Salvador Rodríguez Losa, Carlos Bojorquez Urzaiz y Robert Patch, Mérida, Ediciones de la Universidad de Yucatán, pp. 5-42.

- QUINTAL, ELLA F.; BASTARRACHEA, J. R.; BRICEÑO, F.; MEDINA, M.; QUIÑONES, M. Y REJÓN, L. (2010): "De la costumbre al camino angosto: sistemas normativos y alternativas religiosas en la península de Yucatán" *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, vol. 3, coordinado por Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer, México, INAH.
- RAMÍREZ AZNAR, L. A. (1990): *Un trágico paréntesis en la historia yucateca. 1847-1901*, Mérida, Impresos Creativos Profesionales.
- REDFIELD, R. (1944): *Yucatán: una cultura en transición*, México, FCE.
- REED, N. (1971): *La Guerra de Castas de Yucatán*, México, Era.
- ROYS, R L. (1972): *The Indian background of colonial Yucatan*, Norman, University of Oklahoma Press.
- RUGELEY, T. (1996): *Yucatán's maya peasantry and the origins of the Caste War*, Texas, University of Texas Press.
- RUGELEY, T. (2012): *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México, 1800-1976*, Mérida, UADY.
- SANTANA CARDOSO, C. F. Y PÉREZ BRIGNOLI, H. (1976): *Los métodos de la Historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*, Barcelona, Editorial Crítica.
- SANTORO, G. (1959): "Las bases de la sociología científica", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 6, II, julio-diciembre, pp. 7-25.
- SOLÍS SALOMA, M. F. (2009): "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 37, enero-junio, pp. 97-137.
- SUÁREZ, H. J. (2006): "Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 108, XXVII, pp. 19-27.
- VALVERDE VALDÉS, M. (2012): "Tiempos rituales y textos de la resistencia", *Revista Digital Universitaria*, 11, 13, pp. 2-11. Consulta: 7 de mayo de 2014 (<http://www.revista.unam.mx/vol.13/num11/art110/art110.pdf>).
- VILLANUEVA MUKUL, E. (1990): *La formación de las regiones en la agricultura. El caso de Yucatán*, Mérida, Maldonado Editores/INI/FCA-UADY/CEDRAC.
- WILSON, B. (1982): *Religion in sociological perspective*, Oxford, Oxford University Press.

Recibido: 6 de abril de 2014

Aceptado: 22 de octubre de 2014

**Ezer Roboam May May** es Licenciado en antropología social por la Universidad Autónoma de Yucatán y aspirante a la maestría en Historia del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-peninsular). Sus principales líneas de investigación son la sociología de la religión, los Nuevos Movimientos Religiosos, religión y desastres naturales y diversidad religiosa especialmente de las minorías religiosas y su impacto social en contextos locales.