

## LA TEOLOGÍA MISIONAL EVANGÉLICA ANTE REALIDADES ESPACIALES GLOCALES

*The evangelical misional theology before glocal spacial realities*

por

**Raúl Méndez Yáñez\***

Comunidad Teológica de México  
 deconstruyeme@gmail.com

### Resumen

Este trabajo busca mostrar el *delay* o discontinuidad que la teología misional evangélica exhibe frente a las actualizaciones socio-espaciales de la cultura urbana en la ciudad de México y su zona metropolitana. En este amplio sector urbano coexisten la mayoría de los grupos religiosos representativos de México. Se repasa en la evangelización protestante metropolitana y sus dinámicas de apropiación de los espacios, interacción de géneros y experiencias urbanas, entendiendo tal dinámica de comunicación como la ejecución de una cultura del *creer* de carácter sobresituado, la cual sería una derivación de la cultura del *habitar* urbano en contextos glocales. Ante esta cultura la teoría misiológica se encuentra desfasada, aunque la *praxis* evangélica ha buscado actualizaciones no oficiales.

**Palabras clave:** Cultura del creer sobresituada, evangelización, ciudadanía.

### Abstract

This paper seeks to show the delay or discontinuity holding by the evangelical missionary theology before the socio-spatial updates of urban culture in Mexico City and its metropolitan area. In this large urban area coexists the most of representative religious group in Mexico. The analysis focus on the metropolitan protestant evangelism and its dynamics of spaces appropriation, the genders interactions and urban experiences; that dynamic of communication and persuasion is understood like an execution of a upper-situated culture of *believe*, which is a derivation of the urban *dwell* culture in glocals contexts. Before this culture the missionary theory is outdated, although the evangelical *praxis* had look for non-official actualizations.

**Keywords:** Upper-situated culture of believe, evangelism, citizenship.

\* Antropólogo Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Profesor de la Comunidad Teológica de México. Miembro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

## Introducción

Nacido en la pasada década de los setenta en los ámbitos del marketing japonés como una forma de explicar el impacto de mercados regionales en la economía mundial, el término “glocalización” permite entender en la segunda década del tercer milenio muchos de los procesos culturales, políticos y socio-espaciales en el mapa planetario (Baraño, 2007:163; Mattelart, 2001:399). Entre ellos, el proceso de diversidad y diversificación religiosa es sintomático de los actuales tránsitos que permiten a insumos globales hacer estancia en contextos locales, ser reformulados y nutridos por los universos de sentido de sus hospedadores para seguir con menor o mayor éxito su circulación global (cf. Argyriadis *et al*, 2008: 17). Pese a lo que se pensaba el milenio pasado, en mayor medida estos tránsitos de carácter religioso se aceleran en las ciudades pues existe en ellas una supercarretera de la simbolización que le permite a los ciudadanos acceder a un amplio mercado de ofertas religiosas mediante el uso de internet, publicidad mediática y *mass-mediática*, así como promotoría de a pie y cambaceo (casa por casa) gracias a predicadores, anunciadores y repartidores de folletos religiosos.

Puertas de casa, asientos de avión, taquillas... en la urbe los grupos religioso se caracterizan por convertir los no-lugares (Auge, 2003), típicamente espacios sin identidad, relación ni memoria, en verdaderos lugares antropológicos de pertenencia, socialización y recuerdo. En términos pragmáticos, los grupos religiosos, con sus estrategias de evangelización (difusión, conversión, reivindicación) crean una “cultura del habitar” (Duhau y Giglia, 2008, p. 38) o apropiación de la ciudad a partir de una específica cultura del creer o forma de vivenciar y difundir la creencia.

Monumentos: Hoy es posible constatar que los espacios urbanos no están del todo secularizados pues en las principales ciudades y megalópolis del mundo se encuentran muchos de los más importantes centros de culto religioso. En Tokio, por ejemplo, se encuentra el gran templo Josen-ji perteneciente a una forma de budismo, la Soka Gakkai; en Londres se halla una enorme iglesia gótica que tras la reforma anglicana se volvió protestante: la Abadía de Westminster; en Nueva York se encuentra la Catedral más grande del mundo: San Juan el Divino. En la República Mexicana, por su parte, encontramos el fastuoso templo de La Luz del Mundo en la ciudad de Guadalajara como un ejemplo de un movimiento religioso de carácter urbano que ha alcanzado presencia mundial. También cabe señalar el templo de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Sao Paulo. (De la Torre, 1995). También cabe señalar el “Templo de Salomón” perteneciente a la Iglesia Universal del Reino de Dios en Sao Paulo con aforo de hasta 10 mil personas.

Afinando la mirada hacia la ciudad de México y su zona metropolitana la apropiación espacial de los grupos religiosos resulta en realidad visual. Además de la Catedral o la

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

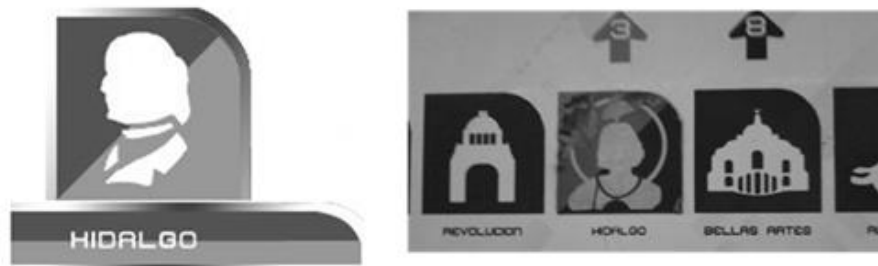
**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misiona evangélica ante realidades espaciales locales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

Basílica de Guadalupe y demás portentos arquitectónicos de la Iglesia Católica, las minorías religiosas también han logrado posicionarse en esta zona. Como ejemplo se encuentra el Templo de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, grupo mejor conocido como “mormones”. Su inmenso centro de culto se ubica en la colonia San Juan de Aragón al norte de la ciudad y su apocalíptico arcángel dorado se alcanza a ver desde las alturas de la estación Flores Magón en la línea B del metro a 10 kilómetros de distancia. En las afueras de la estación La Raza (línea 5) se ubica un templo de la ya mencionada iglesia La Luz del Mundo, y se ha convertido en punto de referencia para quien transita sobre el Eje Central a la altura de la colonia Guerrero a 8 kilómetros, desde donde ya es posible observarlo. Además de estos casos maximalistas, se encuentra una amplia gama arquitectónica de templos evangélicos en prácticamente cada colonia de la ciudad, Salones del Reino de los testigos de Jehová, las sedes de la iglesia de la Cienciología afuera de la estación del metro Hidalgo (línea 2) y Chapultepec (línea 1), centros espiritualistas trinitarios marianos cerca de la transitada zona de Taxqueña, e incluso de religiones no derivadas del cristianismo como la Casa Tíbet, en la Colonia Roma o el templo Hare Krishna en la colonia San Miguel Chapultepec. Estas últimas colonias son de clase media alta y alta, que según la segmentación de Nivel Socioeconómico vigente en México corresponde a los rubros C / C+ (López, 2009). Debe destacarse que este crecimiento de las minorías religiosas en la ciudad no está regularizado, pues, por ejemplo, muchos templos evangélicos atraviesan severos problemas patrimoniales dado que muchos locales y terrenos donde celebran cultos fueron otorgados en donación o comodato, y no están federalizados, ni reciben los beneficios de ley para una Asociación Religiosa en cuanto a pago de luz, predial y agua, o bien, generan conflictos entre particulares por la propiedad del espacio.<sup>1</sup> Estos problemas patrimoniales de los templos revelan que el gobierno no planifica directamente el crecimiento de la diversidad religiosa pero tampoco le presta la atención debida. Mediante las dinámicas espaciales se puede ver que la laicidad o separación iglesias-Estado en México es para las minorías religiosas una desatención gubernamental que les orilla a la opacidad institucional. La reciente reforma constitucional al artículo 24 tiende a favorecer el crecimiento y re-posicionamiento de la Iglesia Católica dado los privilegios mediáticos que quedan ahí consignados.

---

<sup>1</sup>Este es un dato que fácilmente se puede obtener en la investigación de campo, pero no ha llamado la atención de las autoridades, ni de los estudios urbanos. Si bien el conflicto patrimonial estuvo en el centro de la Cristiada, pues se rechazaba tajantemente la nacionalización de los templos las iglesias evangélicas no muestran reticencia ante el gobierno sobre la regularización de sus predios, pero el asunto ha quedado a discreción de los particulares, llegando a casos penosos como el despojo que la Asamblea General de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México planifica de los templos que han decidido apoyar la ordenación de mujeres, repudiada por ella en 2011. Al respecto diversos templos presbiterianos pro-ordenación femenina están en el mismo riesgo, sin que la Ley pueda defender a una comunidad para que no pierda su inmueble adquirido y sostenido por recursos locales y no por aportaciones de la Asamblea. Al contrario, los templos tienen que diezmar a la Asamblea General a través de sus Presbiterios y Sínodos (niveles organizaciones locales y regionales, respectivamente).

Desplazamientos: Los grupos religiosos también tienen presencia urbana mediante peregrinaciones, procesiones y marchas. Las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe son las más frecuentes. A lo largo del año diversos grupos realizan peregrinaciones de carácter simbólico-religioso para “ir a pedir” o “ir a agradecer” a la Virgen de Guadalupe, la virgen de México en términos mass-mediáticos que meramente demográficos. Anejo a estas recurrentes peregrinaciones anuales, existe también en la ciudad de México una reciente procesión mensual. Cada 28 de mes jóvenes y adultos originarios de barrios y “círculos de miseria” de la metrópoli acuden al Templo de San Hipólito en la zona central de la ciudad, a las afueras del metro Hidalgo, con grandes efigies de San Judas o “San Juditas”, como le llaman los fieles. Se trata de un fenómeno que no es del todo agradable para la jerarquía católica dado su carácter popular e incontrolable, ni tampoco por la población que tiende a ver a los seguidores de San Juditas como drogadictos, “reaggetoneros” y delincuentes. Durante la investigación de campo se encontró en un vagón del metro una sustitución amateur del ícono de “Hidalgo” por una silueta de San Juditas en el mapa de la línea. Un gestó lúdico que sintetiza la apropiación simbólica de este espacio por parte de un conglomerado flotante religioso (Imagen 1).



Por último, los evangélicos, cada 21 de marzo, al conmemorarse el natalicio de Benito Juárez, realizan una marcha al Hemiciclo a Juárez para tener presencia pública, defender la laicidad del Estado (que ellos la entienden como despojar a la Iglesia Católica de su predominio político) y gestionar una forma de ciudadanía (Garma, Méndez, 2012).

Íconos: La apropiación de espacios por parte de sujetos mediante símbolos religiosos se da también al interior de las organizaciones a partir de íconos, pues aun cuando en contextos laborales se desalienta y a veces prohíbe el proselitismo religioso, es común ver a empleados o directivos que portan una pulsera de colores rojo, amarillo y negro que confiesa su afiliación a la santería, o ver el automóvil del gerente en el estacionamiento con un pescado símbolo por antonomasia de los grupos evangélicos, aunque también utilizado por algunos adeptos al Feng-Shui quienes saben que el símbolo del pescado es benéfico y atrae abundancia. No faltan crucifijos en el transporte público o imágenes de la santa muerte<sup>2</sup> en

<sup>2</sup> Se trata de otro culto estigmatizado. Se originó en el barrio de Tepito, una zona de concentración de ventas clandestinas, drogas y delincuencia, según la representación urbana. Adoran, en efecto a la Muerte o “Niña

taxis, y la pletórica clonación de “san Juditas” en los vagones del metro cada 28 de mes, entre muchas otras formas de empaisamiento religioso en la ciudad de México y su zona metropolitana.

En esta revista cartográfica mínima de la diversidad religiosa en la ciudad de México es posible observar la confluencia de movimientos religiosos locales (culto a San Judas, a la Santa Muerte), con otros de carácter global (grupos evangélicos, testigos de Jehová, Hare Krishna, por ejemplo). No obstante, aún los movimientos locales tienen aspectos globales, y los globales una incrustación local. Para un panorama nacional de esta interrelación glocal de las religiones puede consultarse el Atlas religioso de México en dos volúmenes (De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2008), en donde se pasa revista cuantitativa y cualitativa de la movilidad religiosa especificando los elementos sociológicos, económicos y culturales que posibilitan la transformación religiosa en México dentro de un contexto planetario, pero atendiendo a dinámicas municipales, estatales y regionales. Para el caso específico de una cartografía de la presencia de la religión en el contexto urbano, véase Gutiérrez *et al* (2011).

Un aspecto fundamental es diferenciar entre movimientos religiosos dirigidos a sectores culturales específicos y aquellos de afiliación abierta, llamados “conversionistas” a falta de un término más decoroso. En los primeros encontramos el culto a San Judas Tadeo y a la Santa Muerte que están focalizados en lugares específicos de la población metropolitana (Tepito, Iztapalapa, la colonia Ajusco y los municipios de Nezahualcóyotl, Ecatepec y Chalco, principalmente) que por su marginalidad y pobreza (aunque esto no aplica para toda la colonia Ajusco) sus seguidores son estigmatizados como drogadictos, delincuentes e incluso narcotraficantes. En estos casos los elementos religiosos sirven de cohesión y de afirmación de la identidad de barrio, familiar o de clase. El proselitismo en este tipo de grupos es muy reducido y se limita a compartir testimonios de algún milagro obrado por el santo o santa de su devoción. Esto es debido al carácter local del culto, no sólo en su origen, sino en su significado: un nuevo adepto significa un nuevo integrante a la familia, un nuevo vecino, pero difícilmente lo sería alguien de otro estrato económico o con quien no comparta otros rasgos culturales como lenguaje, gusto musical y prácticas económicas (Garma, 2009).

Por otro lado, se encuentran aquellos movimientos de carácter global que históricamente se han abierto paso en la ciudad mediante estrategias de difusión, tal es el

---

Blanca”. Durante la gestión del gobierno del Presidente Vicente Fox, la Secretaría de Gobernación le quitó el registro y más recientemente un importante líder fue sentenciado por secuestro y extorsión. Pese a esto el grupo, que horroriza por realizar misas delante de una gran imagen de un esqueleto con guadaña y cubierto como monje, sigue presente y sus adeptos buscan des-identificarse del estigma (Garma, 2009). Cabe destacar que no han faltado intentos de rastrear la génesis de este culto en la memoria colectiva mexicana a partir del fuerte simbolismo de la muerte (Lomnitz, 2006).

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales glociales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

caso de los testigos de Jehová, grupos evangélicos y Hare Krishna, por mencionar a los más avocados al proselitismo religioso, si bien los Hare Krishna se dirigen más a la clase media o media alta (NSE B/C+) dado que la exigida dieta vegetariana implica la aceptación de discursos con cierto contenido filosófico y sobre todo posibilidades económicas para solventar tal estilo de vida. También puede señalarse en este sentido a la cienciaología que se dirige a NSE semejantes a los de los Hare Krishna.

### **Teología misional y *delay* socio-espacial: Contexto de la investigación**

La información empírica que permite la reflexión se obtuvo mediante un levantamiento etnográfico en iglesias presbiterianas y pentecostales durante 2009 y 2010. Si bien la sistematización del trabajo se realizó en estas fechas, el autor dispone de datos de primera mano de la evangelización de grupos pentecostales desde la década de 1990.

Los protestantes surgen en el siglo XVI con la Reforma Protestante y sus versiones magisterial y radical, particularmente en el norte de Europa y las islas británicas. La versión magisterial vio nacer a la primera generación de las “denominaciones históricas” como la luterana, calvinista o reformada y anglicana. De la Reforma radical surgen grupos anabaptistas de los que ahora son herederos los menonitas, por ejemplo. Posteriormente surgirán más derivaciones “históricas” como los metodistas, bautistas y, hacia finales del siglo XIX, en Estados Unidos surgen los pentecostales como un nuevo grupo. Todas estas derivaciones protestantes, pese a que sostienen algunas diferencias doctrinales y rituales, mantienen como eje teológico la autonomía de la salvación sin intermediarios sacerdotales. En Latinoamérica ha sido común llamarlos “evangélicos” en lugar de protestantes pues así prefieren llamarse a sí mismos, aunque hay que aclarar que no son iguales a los *evangelical* de Estados Unidos ni en compromisos políticos y desde luego tampoco por la caracterización étnica, pues la mayoría de los evangélicos mexicanos se encuentran en el sureste indígena del país (Rivera y Juárez, 2007). En las ciudades también están presentes tanto en clases bajas, como media (NSE C/D+/D) e incluso entre población de clase alta (B/C+). Pese a que Bastian (1994) consideraba al pentecostalismo más que como protestantes, una forma de religión popular latinoamericana, otras investigaciones de carácter antropológico como las de Garma (1987, 2004) han dejado en claro que los pentecostales son parte del protestantismo. En México los pentecostales han acaparado la gran mayoría de la membresía protestante en detrimento de las denominaciones históricas.

Los resultados aquí presentados corresponden a una investigación mayor sobre masculinidad presbiteriana metropolitana. Se encontró que la evangelización en su *praxis* hace predominar al sujeto sobre la institución y contiene importantes aspectos lúdicos. Este hallazgo se debió a un ejercicio epistemológico, la elaboración de una matriz que consideró longitudinalmente a 3 *topoi* (lugares) etnográficos: las palabras, los cuerpos y los espacios. Transversalmente se consideró a los discursos bíblicos, doctrinales y agenciales (del sujeto en su agencia). En lo que compete a la evangelización, si bien hay palabras y cuerpos, el

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales glocales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

centro de significado se da en los usos de los espacios, y si están presentes los discursos bíblicos en forma de teología y los doctrinales en forma de disposiciones organizacionales, es el sujeto creyente en su capacidad de agencia quien ejecuta la evangelización con mucho desprendimiento de tal normatividad. En esta ocasión, no obstante, es necesario hacer explícitas las fuerzas de los discursos bíblicos y doctrinales. De este modo se ha elaborado un segmento de matriz *ad hoc* a este tema en particular:

<i>Topos etnográfico</i> Discurso	Espacios	Definición
<b>Bíblico</b>	Teología misional	Ideológicamente “basada en la Biblia” esta teología reflexiona y elabora modelos teóricos para la ejecución de la evangelización mostrando su sustento bíblico con información histórica y cultural a partir de un <i>delay</i> en su representación.
<b>Doctrinal</b>	<i>Habitus</i> organizacional	Programas de acción para llevar a cabo la evangelización en un sector geográfico específico. Se trata del modelo histórico de evangelización masiva o persona a persona.
<b>Agencial</b>	Evangelización	Es la evangelización en una iglesia local o de persona a persona, pero llevada a cabo de una forma lúdica y no por mera coacción de la institución. Realiza desviaciones o actualizaciones respecto a la teoría y los modelos organizacionales. Más de carácter testimonial que proselitista.

Cuadro 1. Matriz de la evangelización

El término “evangelización” deriva del verbo “evangelizar” que significa transmitir el evangelio, las “buenas noticias” (del griego *eu*, bueno y *angelos*, mensaje). Este es un término aceptado por la Real Academia Española, pero entre los protestantes es muy común escuchar el anglicismo “evangelismo”. Aunque dentro de la cultura católica el término rememora la época de las cruzadas, y en el continente la Conquista española y portuguesa, y más recientemente un esfuerzo del Vaticano por disminuir la tendencia a la baja del catolicismo en Latino América, entre los protestantes “evangelización” o “evangelismo” designa una práctica de suma importancia, quizá la más importante, para un creyente: “decirle al mundo lo que Cristo ha hecho por mí” (Evangélico, hombre, 29 años).

### **Distancia misiológica y antropológica: *Delay* teológico y cultural**

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales glocales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

El panorama religioso urbano arriba descrito no ha sido un crecimiento espontáneo, sino que ha tenido mucho de planificación desde los centros administrativos religiosos. Para el caso de los movimientos evangélicos su crecimiento ha trabajado en tres niveles. 1) *Teórico*. Desde la teología de la misiología (o misionología) avocada a conocer los sustentos bíblicos y culturales para la comunicación e inculturación del mensaje evangélico. 2) *Organizacional*. Compete a la acción de los Centros Misioneros y a los esfuerzos de las iglesias nacionales y locales por ejecutar la evangelización a la planeación de los programas y la administración de los presupuestos y demás insumos de la evangelización y 3) *Praxis*. La ejecución particular de los creyentes a veces ligada y a veces desligada de los modelos eclesiales y teoría misiológica.

Uno de los más famosos modelos misiológicos es la imagen tomada a partir del libro de los Hechos: “Pero cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes, recibirán poder y serán mis testigos tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hechos 1.8). Jerusalén representa a la localidad del misionero pues ella es el primer lugar donde habrá de dar testimonio, en la jerga misiológica suele clasificarse como Evangelización primer grado o E1. Por su parte Samaria representa una región más alejada pero no tan diferente culturalmente, es decir Evangelización segundo grado o E2. Finalmente “los confines de la tierra”, es el modelo moderno de “misión”, aquella realizada en lejanos territorios culturalmente extraños; es la misión tercer grado o E3<sup>3</sup>.

El objetivo último y más anhelado de la misión (en teoría) es llegar hasta “los confines de la tierra” (ahora E3), pues acorde al pensamiento expansionista y colonizador que en la época moderna se transformó en políticas civilizatorias a las naciones menos desarrolladas, se equiparó la introducción de caminos, escuelas, economías de libre cambio y políticas democráticas con la “humanización” de los territorios no occidentales, como si estos aspectos fueran los que permitieran la mejor forma de vida comunitaria e individual (Krotz, 2000). La evangelización fue confundida con este proceso civilizatorio colonialista, así el monoteísmo, la monogamia, la alfabetización y la ética cristiana, que solía ir acompañada por servicios médicos y de salud pública, eran los distintivos de una sociedad cristianizada.

Desde la labor misionera se alega que tales mejorías a las comunidades son la principal defensa a su labor. Sin embargo, poco se ha recapitado que para cuando la predicación llega a estas tierras, previamente ya han llegado el Estado y sus políticas coloniales. ¿Qué es lo que ocurre?, pues la miseria que el misionero suele encontrar en el campo se debe a las políticas estatales de explotación y desamparo; la opresión social de la cultura, el retraso tecnológico y los males morales están relacionados con las políticas de dominación y no son necesariamente endógenos a la cultura. De este modo los misioneros

---

<sup>3</sup> Esta nomenclatura fue obtenida a través de un curso de Misionología tomado en el Seminario Teológico Presbiteriano de México en el verano de 2009.



no evangelizan frente a estilos culturales autóctonos, sino frente a formas de vida colonizadas. Un misionero luterano en la selva de Melanesia está en un territorio más cercano culturalmente de lo que imagina pues los rituales, relaciones sociales y procesos económicos que observará no son algo exótico y virgen sino resultado de una profunda transformación llevada a cabo por el gobierno central y las fuerzas del mercado. La misiología, al menos la acuñada en Estados Unidos y difundida ampliamente en Latino América, no ha podido reconocer estos procesos glociales.

Mostrar que la misiología ve distancias culturales cuando sólo son geográficas, no significa que no existan relaciones de alteridad, confusión e incluso simas epistémicas entre el occidental y el pueblo nativo, pues como señala Robbins (2004) en su etnografía sobre los urapmin de Papúa Nueva Guinea, la moral cristiana y la moral nativa presentan conflictos lógicos, sociales y culturales irresolubles a partir de elementos culturales propios. Pero también encuentra que los conflictos entre dos grupos autóctonos surgen por la intromisión de una corporación geológica y no por un carácter bélico endémico a los grupos (Robbins, 2004, xvii-xviii).

La labor misional que tiende a confundir distancia geográfica con distancia cultural pasa por alto las fuerzas políticas que atraviesan las regiones globales. La distancia cultural no depende de los kilómetros sino de los procesos políticos. Pese a las largas distancias geográficas recorridas, la labor misional ha sido una misiología de lo que podríamos llamar *la proximidad cultural no reconocida*. Es un reduccionismo considerar las relaciones culturales determinadas sólo geográficamente tal como el modelo E1-E2-E3 lo hace. Es más, ocurre que aún en zonas espacialmente próximas sean en realidad culturalmente muy distantes. Un centro de culto de santería en Nueva York, o una iglesia migrante en el sur de California se encuentra más lejano culturalmente para la población nativa que para alguien de aquella población visitando un McDonald's en Japón.

Esta confusión de distancias se debe a lo que aquí se denomina *delay* teológico. En la eualización de sonido, un *delay* es una señal sonora que llega de forma retrasada, pudiendo enrarecer o viciar la calidad del audio. Se utiliza, aquí el *delay*, por tanto, en un sentido metafórico para referir a una reverberación llegada fuera de tiempo, un desfase histórico que se origina debido al modelo moderno que la teoría misional incorporó en el siglo XX a su labor. Para fines de evangelización y de preparación de misioneros resultaba fácil caracterizar cada país o región global a partir de la generalización de ciertos rasgos tradicionales. La primera generalización es que los países del “tercer mundo” o bien son católicos populares o abiertamente paganos. Se hacía la diferencia, desde luego entre América Latina (más católico, aunque con regiones paganas) y África (con atrasos económicos y sociales y más paganismo tribal) de Medio Oriente (islamismo violento), Europa del Este antes de 1989 (atea y perseguidora de la fe), Lejano Oriente (paganismo místico, politeísmo) y Oceanía (una repetición del estereotipo africano).

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales glociales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

Con este mapa religioso era muy fácil orientar la labor misionera pues se podían establecer rutas precisas y objetivos apologeticos o discursivos “en defensa del Evangelio”, e incluso adoptar la tesis de Huntington del “choque de civilizaciones” para convertir el futuro planetario en un dilema debido al choque de religiones, tal como el recientemente fallecido republicano evangélico Charles Colson (1999) vislumbraba a finales del segundo milenio. El afán misionero del siglo veinte por “llevar el Evangelio” fue lo que ahora se llamaría su mantra corporativo, el cual delataba una representación del mundo como no-cristiano. Surge en 1910 en el Congreso de Edimburgo con la declaración utópica “la evangelización del mundo en esta generación” (Ford, 1997, p. 254). Era muy fácil que los centros misioneros no reconocieran los avances del cristianismo (católico y protestante) a partir de la invasión, las guerras, el mercado, o bien (para no dar la idea imprecisa de que sólo así avanzó), mediante el creciente contacto humano que los medios de comunicación y rutas geográficas provocaron mientras el mundo se iba achicando.

Un ejemplo de lo rápido que desde el “Primer mundo” se veía al resto del planeta como no-cristiano fue el Plan de Cincinnati en 1914. Tras el levantamiento armado de 1910 que dio inicio a la Revolución Mexicana, en Estados Unidos se llegó a la conclusión de que los esfuerzos misioneros evangélicos, impulsados desde el siglo XIX, se habían destrozado y se tenía que empezar de nuevo. En realidad, el protestantismo, para esta fecha, ya se había instalado con éxito en México, e incluso había dado muchos frutos autóctonos, pero el ímpetu misionero, siempre en busca de nuevos territorios, decidió que este no era el caso. El resultado fue poner al revés la geografía protestante, mandando a los metodistas al norte, y a los presbiterianos al sur, justo lo opuesto a dónde se encontraban sus principales bastiones. En congresos evangélicos posteriores en Panamá (1916) y La Habana (1929) (Bastián, 1999, p. 45), uno de los puntos más difíciles fue convencer a los protestantes estadounidenses que América Latina ya era cristiana, aunque predominaba el catolicismo. En realidad, a un evangélico de cuño estadounidense conservador o latinoamericano le resulta muy difícil entender al católico como cristiano.

Como puede verse la representación misionera del espacio está marcada por un *delay* teológico que no reconoce los procesos sociales, económicos, políticos ni culturales que se están dando en su tiempo. Se trata de “conquistar el mundo para Cristo” y esta estrategia sólo puede funcionar si, en efecto, la mayor parte del mundo no es cristiana, e incluso “ni siquiera ha escuchado hablar del mensaje de Cristo”. De fondo se encuentra una cartografía de la modernidad incipiente, la de las exploraciones, que distingue claramente de los espacios del grupo, de los espacios del Otro (Krotz, 2002). No se está diciendo que el *delay* teológico retrotraiga a la misiología evangélica a los siglos XV y XVI, sino sólo al *habitus* de representación de esas épocas que lleva a la teología de la misión a un perenne desfase histórico en su propia época. No es que la misión evangélica viva en estos siglos (aunque como metáfora puede funcionar), sino que de hecho transita en una no-historia, en una

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales locales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

representación del mundo que vio las transformaciones del mundo en el siglo veinte pero que no supo leerlas espacialmente. No supo diferenciar la distancia geográfica de la cultural.

### **Desarrollos planificados de evangelización**

Si a nivel teórico la evangelización posee este *delay* teológico, en términos organizacionales, es decir, del *habitus* (Bourdieu, 2007) evangélico referente a esta práctica a partir de la enseñanza doctrinal, se actúa a partir de modelos estandarizados, aunque hay que destacar que al ejecutarlos *in situ* el desfaseamiento se va acortando. Se hablará de esta experiencia en la ciudad de México. Como se ha visto, los monumentos son elementos fundamentales para el crecimiento religioso. Entre los evangélicos este crecimiento se da, desde luego, de forma progresiva, convirtiendo en templo antiguas casas, bodegas o salones de evento. No obstante, además de esta forma de crecimiento, en las últimas décadas se ha posicionado un modelo estratégico de gestión de templos, particularmente en las denominaciones históricas como se verá a continuación.

La iglesia presbiteriana, la rama reformada o calvinista del protestantismo histórico, tiene un órgano especializado de evangelización en México: MOVIPRES (Movimiento Presbiteriano), que se dedica a la “plantación de iglesias” (gestión de templos), y a los involucrados en esta labor se les llama “plantadores.” En recientes fechas MOVIPRES ha estado influido por agencias y personas estadounidenses que predicán estrategias de iglecrecimiento: una forma mercadológica de gerenciar tayloriamente las comunidades religiosas del protestantismo. Durante el campo se encontró que se realizaron diversos cursos, talleres o conferencias sobre iglecrecimiento en su Seminario Teológico y en diversas iglesias.

La siguiente información fue obtenida de un presbiteriano plantador (Diario de Campo, 18, 27 de septiembre de 2009): Para “plantar” una iglesia se requiere tener un *sponsor* estadounidense, una “iglesia madre” que tenga convenio con la iglesia presbiteriana. Esta iglesia otorgará fondos y quizá algunos misioneros una vez que se hayan enviado fotografías de un terreno para construir un templo o bien uno ya está establecido y que se ponga en funcionamiento. La iglesia gestionada debe presentar los resultados a corto y mediano plazo mediante informes a la iglesia madre. Estos informes incluyen fotografías de “la obra”, es decir, tanto la obra arquitectónica, como la actividad evangelística *in fraganti*, de cultos, desayunos o campañas al aire libre. Una vez que la iglesia local ya ha logrado establecerse debe de ofrendar un porcentaje determinado a la iglesia madre, la cual en teoría se retira del campo, aunque desde luego la iglesia formada queda con un compromiso moral.

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales locales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

La plantación de iglesias mediante un *sponsor* extranjero entra en la lógica neoliberal<sup>4</sup> donde ahora bienes simbólicos de salvación y determinados contenidos doctrinales son importados en México con la finalidad de establecer comunidades receptoras a ciertos liderazgos y también literatura y demás insumos mercadológicos. Desde luego la corroboración de esta hipótesis exige un estudio especializado en las iglesias formadas de este modo. Además de la gestión de templos, desde los niveles organizacionales también se realizan proyectos de evangelización nacional o regional. Estos proyectos se aterrizan en programas de acción, que luego buscan ser aplicados en los templos locales. En esta articulación de los espacios y los discursos doctrinales, la evangelización se realiza para obtener resultados tangibles, su principal finalidad es “convertir” a un importante número de personas, a veces, incluso con un guarismo predefinido. Esto ocurrió en 2005 cuando las iglesias evangélicas mexicanas se sumaron al proyecto “Mi Esperanza” coordinado por Billy Graham y su hijo. Se trató de una mezcla de evangelización consistente en tres meses de difusión del gran día, en el cual se transmitiría, por el canal 7 de la televisora TV Azteca una película evangelística y un programa especial. Había *call centers* y diversos canales de comunicación. Se prospectaba una “cosecha” de 3 millones de personas con el mantra “el problema será que ahora la gente ya no cabrá en los templos”. Pese a la planificación el número de conversos fue muy bajo y, de hecho, los resultados no se hicieron públicos.

Los resultados de “Mi Esperanza”, como el resto de la evangelización planificada, han buscado una actualización al buscar conocer su *target* o público objetivo y prospectar nuevos miembros. No obstante, esta actualización mercadológica está sesgada por el *delay* teológico que provoca un estereotipo espacial respecto a la población a la cual se dirige. Las cuentas alegres (por no decir, imposibles) de nuevos conversos se debe a este choque entre nuevos acercamientos a la población, pero bajo un modelo epistémico incongruente con la realidad social. Actualización de la metodología, desfase teórico.

### **Alcanzando hasta lo último de la tierra con eventos locales**

La confusión de distancias (geográfica con culturales) que la misiología no reconoce y la evangelización organizacional padece, es discernida por los protestantes metropolitanos de la ciudad de México en su *praxis* evangelística. Ellos tienen pocas esperanzas (y deseos) de ir a parar a alguna lejana tribu africana o a una inhóspita región australiana. Dentro de sus tránsitos urbanos cotidianos ellos aprovechan para “compartir el mensaje” para “salvar almas”. Esta última frase no necesariamente implica la ideología de una salvación del alma desencarnada que descuida las condiciones materiales de existencia. De hecho, aun cuando

---

<sup>4</sup> Se usa el término por ser moneda corriente. Un modelo económico donde los individuos ven restringidos sus derechos de compra-venta y circulación en pro de los corporativos, a quienes se les dan las mayores libertades fiscales, de mercado y políticas, no es una nueva forma de liberalismo sino, en realidad, un neo-conservadurismo.

buscan “salvar almas”, resulta evidente que sus estrategias evangelísticas conocen muy bien el lado material de la salvación. Llevar una bolsa de frijoles o una botella de aceite al templo es algo común para la y el creyente. De esta colecta en especie se forma, como en la iglesia evangélica Jesús es el Camino en una colonia popular al norte de la ciudad de México, una “canasta samaritana”, la cual es entregada periódicamente a alguna familia en necesidad, sea o no del templo y sirve para mostrar solidaridad y así ganarse su aprecio para que eventualmente “se acerquen a la iglesia”. Cabe señalar que cuando esta práctica es muy conocida se corre el riesgo de que a la iglesia lleguen pedigueños, quienes suelen tener localizadas las iglesias que brindan este tipo de apoyo para obtener cómodamente insumos materiales, a veces incluyendo dinero. Pese a este riesgo los creyentes dan como propusieron en su corazón, y esto les causa alegría y fomenta su solidaridad.

La evangelización en la ciudad de México en esta *praxis* es un acto comunicativo, transmite un mensaje mediante un código lingüístico entre dos personas que comparten significados religiosos semejantes pero que son resignificados por el evangelista para afectar la voluntad del interlocutor y provocar la aceptación cognitiva y emocional de su discurso y una posterior afiliación a una iglesia evangélica, generalmente la del evangelista en cuestión. Los actos del habla característicos son el perlocutivo, pues busca la apelación y la respuesta, así como el fático, pues se da por contacto directo. Los modos de iniciar la evangelización son diversos y se encuentran determinados por los espacios donde se realice. De este modo, si se está en un parque, una plaza o el transporte público, lo más probable es que las personas con las que se entable la comunicación no sean conocidas y generalmente la apelación es directa: “Les invito a conocer a Cristo”, “la Palabra de Dios dice”. Si se da en una mesa de restorán, en el mercado o en alguna casa, se trata de una persona con quien se tiene más familiaridad y regularmente se empieza con un *rappor*t o “calentamiento” previo a entrar en materia, “¿sigues con ese dolor?”, “¿cómo te va con la familia?”, “¿hace tanto tiempo que no hablábamos!”. Se trata de construir la “situación ideal del diálogo” como acción comunicativa (Habermas, 2007)

En todos los casos se requiere de la imaginación del evangelista para ligar el tema, aparentemente neutral en cuanto al sentido religioso, directamente con un tema bíblico que coadyuve a “hablar de Cristo”. Alguien que compra en una ferretería, tras pedir clavos de dos pulgadas puede escuchar el siguiente comentario por parte de su evangélico tendero: “Vaya, qué clavos tan grandes, ¿verdad?, ¿se imagina que los clavos con los que crucificaron a Cristo por nuestros pecados fueron más grandes todavía?” (Diario de Campo, 15 de septiembre, 2009).

La evangelización es una actividad de suma importancia para el crecimiento del protestantismo en México, pues mediante ella no sólo se difunden mensajes sino también se generan formas de vida de impacto local (Vázquez Palacios, 1999). En la ciudad de México esta evangelización ha salido al paso de sus habitantes ya sea mediante predicadores

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misiona evangélica ante realidades espaciales locales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

itinerantes que abordan súbitamente al transeúnte mientras éste se dirige a su trabajo o a la escuela, mediante actos públicos e incluso masivos como la “Marcha de Gloria” que cada año congrega en la avenida Reforma a miles de evangélicos durante el sábado de Semana Santa, en la Marcha Anual al Hemiciclo a Juárez organizada por el Comité Nacional Evangélico de Defensa (CONEDEF) y también en forma de contingentes programas televisivos y, desde luego, en consolidados programas radiales (Garma y Méndez, 2012).

Otra forma de predicar el evangelio es mediante actividades comúnmente celebradas en días feriados. Como menciona Angélica Patiño (2010), para las iglesias “la evangelización justifica los medios”, los cuales son sacralizados pues su fin es darle la gloria a Dios compartiendo el testimonio de Cristo. No obstante, no se trata de una evangelización maquiavélica toda vez que en esta evangelización cara a cara no se busca el mantenimiento de un poder en particular, ni tampoco crear compulsivamente una membresía que pronto hubiera que institucionalizar. Se trata, más bien, de un acto libre del sujeto evangélico que siente el deseo por compartir con sus semejantes un mensaje (código simbólico) que ha cambiado su vida (reconfigurado su subjetividad), otorgándole la vida eterna (bien de salvación).

Las kermeses de Día del Amor o de Día de la Independencia son muy comunes y se invita a los vecinos a comprar y comer de la vendimia. Pueden hacerse volantes, o bien colocar bocinas a la entrada del templo para anunciar el evento. A los vecinos que llegan a consumir, quienes se han atrevido a entrar, se les atiende con cordialidad, se les invita al templo, aunque no de modo exhaustivo; quizá se platique con ellos un momento o se les regale el boletín dominical con los horarios de servicio.

Por último, se señalarán las obras de teatro. En realidad, el teatro tardó en ser incorporado a la vida religiosa cristiana. Fue en España hasta el siglo XIV cuando se dieron conexiones del teatro con el catolicismo popular. Los primeros contactos del pueblo español con la Biblia se dieron mediante el teatro. A pesar del rechazo original de los cristianos, eventualmente esta forma artística fue aceptada, representando escenas del texto bíblico. La fiesta de Corpus fue la primera en representarse en teatro en 1322 y Cataluña la primera ciudad en realizarla (1400). En un “Aucto sobre el nacimiento de Jesucristo” del siglo XV se encuentra una de las primeras paráfrasis de la Biblia al español. Una prístina obra de Gómez Manrique, “Representación del nacimiento de nuestro Señor” (1467-1481), inicia con la escena de José consternado por el anuncio de la gravidez de su mujer:

Oh viejo desventurado  
 negra noche fue la mía  
 en casarme con María  
 por quien fuese deshonrado.  
 Yo la veo bien preñada;  
 no sé de quién nin de cuánto.

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales glocales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

Dizen que d'Espíritu Santo,  
 más yo d'esto non sé nada  
 (Millet y De Robert, 2003, p. 153)

En Latinoamérica el catolicismo utilizó el teatro para propagar su fe entre la población indígena. En este contexto la historia quechua del “Varón del Rabinal” o el “Rabinal Achi” fue ajustada en contenido para que en su representación teatral se explicitara el valor del sacrificio redentor (León Portilla y Shorris, 2006, p. 557). Para el caso del protestantismo se sabe que un presbiteriano llamado Emilio Torres dejó en Tabasco –antes de desaparecer misteriosamente alrededor de 1890 – varias “obritas literarias” que “eran utilizadas en diversas representaciones de la iglesia presbiteriana” (Vázquez, 1985, p. 156). Actualmente los bautistas han progresado más en guiones teatrales. Semana Santa y Navidad suelen ser las épocas litúrgicas más utilizadas para presentar obras de teatro. Quienes se dedican a esta empresa deben comprometerse en tiempo, dinero e ingenio. Regularmente es la población juvenil la que se encarga tanto de la dirección y puesta en escena como de la actuación, no obstante, también pueden participar adultos e incluso ancianos. Al finalizar estos eventos se da un mensaje invitando a las personas a creer en Cristo y acercarse a la iglesia.



Fotografía 1. *Perfomance* en una obra teatral de evangelización infantil.

## Conclusión

La ciudad puede ser vista como el epitome de la soberbia humana y de “mounstrificación” de las relaciones sociales en redes tecnocráticas y de despersonalización. Sobre las ciudades se ha formado un imaginario tal que ellas parecen convertirse – parafraseando una conocida categoría de Marcel Mauss- en una “urbe total” donde los sujetos son eliminados en tanto agentes de subjetividad y se convierten en instrumentos de producción, con sus vidas decididas de antemano por las exigencias omnímodas de la “ciudad pulpo” como también le llamaba Jaques Ellul. Nadie tiene una visión omniabarcativa de la

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misiona evangélica ante realidades espaciales glocales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

ciudad, esta se vive desde sus fragmentos. Estos fragmentos imaginados son síntoma de una apropiación humana de los escenarios monstrificados de la urbe, es decir, una forma de domesticación parcial de carácter adaptativo.

Los imaginarios monstrificados sobre las grandes urbes como espacios indomables de irrestricta coerción y ajenidad reproducen la inequidad social pues excluyen *a priori* tanto a los migrantes en busca de oportunidades considerándolos naturalmente inadaptados a los ritmos y experiencias de la urbe, como a los mismos residentes oriundos de estas zonas que se sienten perpetuamente extranjeros. Sin embargo, los protestantes han convertido a la urbe en un campo de batalla frente al cual no pretenden sucumbir.

La ciudad es un cúmulo de nodos sobremodernos o “no lugares”, como ya se ha referido, espacios caracterizados por el anonimato, la ausencia de relacionalidad y de memoria. Asientos de avión, taquillas, lobbies de hoteles, etc., son nodos sobremodernos donde los sujetos sencillamente pasan. Los evangélicos han transformado a muchos no-lugares en lugares “misionales”, dotándolos de significación mediante la evangelización. En efecto, se evangeliza al conductor de Uber, a la asistente de alguna ventanilla burocrática, en la caja del centro comercial, se deja un tratado evangelístico en el asiento de un microbús, en alguna caseta telefónica. A pesar de que la labor misional corporativa sigue pensando en términos de exotismo y lejanía (“hasta el fin del mundo”), y los planes específicos para la evangelización urbana siguen presentes, aunque cada vez son menos atractivos. Los creyentes protestantes han mirado a las urbes, a su proximidad, para ejercer eficientemente una labor de testimonio evangélico y desarrollo cultural, en otras palabras, una “misión integral” urbanizada y des-corporativizada. Es, en muchos aspectos, una evangelización de no-lugares.

Como se ha visto la teología de la misión, así como los esfuerzos planificados de evangelización mantienen una representación del mundo moderna o departamentalizada. Estos modelos diseñan estrategias de comunicación hacia “lugares” tradicionales y definidos. La mejor muestra de esto es la Campaña Evangelística en un teatro, explanada o auditorio. En este caso se busca “compartir el mensaje” en un contexto de lugar antropológico: un lugar de memoria, de alta interacción entre sujetos y donde los participantes son interpelados a “aceptar a Cristo en su corazón”, es decir el mensaje se personaliza de tal modo que el apelado siente que es reconocido, que adquiere identidad entre la masa. El evento pasa a formar parte de las metas anuales de la iglesia. Este tipo de evangelización mediante un procedimiento de control de los espacios puede entenderse como una *cultura del creer situada*, pues es una acción comunicativa en tiempos y espacios definidos y planificados. Aquí se habla de “cultura” en un sentido semejante a como se usa en la categoría cultura del habitar; una serie de acciones que tienden a la vinculación entre asignación del espacio y subjetividad. Hablando en contextos urbanos es una forma de domesticar la ciudad, se distingue del *habitus* en tanto que el *habitar* reconoce la capacidad del sujeto para re-significar espacios y construir

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales locales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.



entramados simbólicos mediante su capacidad de agencia. No se niega la existencia del *habitus*, pero no se unilateraliza el análisis sólo hacia la reproducción de patrones de acción a partir de capitales culturales predefinidos.

La *cultura del creer situada* reconoce esta misma capacidad. Si bien, como se ha mencionado, la teología misional y la evangelización planificada actúan según un *delay* teórico, quienes ponen en marcha la evangelización al modo tradicional deben ser entendidos como sujetos, sí enmarcados por campos de poder definidos, pero no ausentes históricamente en tanto creyentes con capacidades cognitivas y de experiencias. Creer de manera situada implica una evangelización más lenta, pero al mismo tiempo más segura, pues actúa según estándares que brindan seguridad tanto a los evangelistas, su equipo logístico y *sponsors* financieros, como al receptor que entiende desde el primer momento que está entrando a un diálogo que buscará su conversión espiritual.

Del lado de la *praxis* vista un tanto desligada de los estándares tradicionales, realizada de forma lúdica. Se busca la conversión del interlocutor, pero no de manera planificada o forzada, sino en términos de esperanza de cambio. Incluye esfuerzos diacrónicos de oración: “Yo oré por mi esposo tantos años”. Para entender esta utilización del espacio público metropolitano en forma de *praxis* de evangelización se propone la categoría de *cultura del creer sobresituada*, es decir en espacios de flujo acelerado de producción y circulación de bienes materiales y simbólicos, según Augé refería de la sobre modernidad. El creer sobre situado se refiere al tránsito por no-lugares, mas sin considerarlos agujeros de gusano que trasladan velozmente a otros puntos de la ciudad o el globo, sino vinculados en una cartografía imaginada de la ciudad. Esta cultura sobre situada es catalizada por el mandato bíblico de la Gran Comisión “id y predicad el evangelio a toda criatura” una vez que es leído activamente por los protestantes incorporándolo a su subjetividad, y provoca una importante capacidad de agencia de connotaciones cognoscentes y hermenéuticas para visualizar su entorno metropolitano como un espacio de apropiación simbólica: el testificar de la fe en Jesucristo. Ya no son meros puntos de paso, algo pasa en los no-lugares, algo que arriesga su mismo carácter de anonimato, falta de relación y ausencia de memoria: la conversión de una o un pecador que provoca, según los evangélicos y los Evangelios, una fiesta en el cielo.

## Referencias

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misional evangélica ante realidades espaciales glocales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

- Argyriadis, K., De la Torre R. & Gutiérrez C. (comp. 2008), *Raíces en movimiento. Prácticas tradicionales en contextos translocales*, México: El Colegio de Jalisco, CIESAS, ITESO.
- Augé, M. (2003). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato, Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa.
- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian J. (1999). *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzálo Báez-Camargo*, México: El Faro, Comunidad Teológica de México, Ediciones La Reforma.
- Baraño, A., García, J., Cátedra, M., Devillard, M. (comp. 2007). *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*, Madrid: Universidad Complutense.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Colson, C. (2009). *Y ahora ¿cómo viviremos?*, Miami: UNILIT.
- De la Torre, R. (1995). *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, México: Universidad de Guadalajara/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.
- De la Torre, R. & Gutiérrez, C. (comp. 2007). *Atlas de la Diversidad religiosa en México*, México: CIESAS-CONACYT- El Colegio de la Frontera Norte- El Colegio de Michoacán – El Colegio de Jalisco - Secretaria de Gobernación.
- Duhau, E. & Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México: UAM-Azcapotzalco, Editorial Siglo Veintiuno.
- Ellul, J. (1970). *La Ciudad. Una interpretación bíblica de la civilización urbana*, Buenos Aires: La Aurora.
- Ford, D. (ed. 1997). *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the Twentieth Century*, Massachusetts/Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- García Canclini, N. (2008). “México 2010. Una ciudad que improvisa su globalización”, en *Alteridades* 13(26): 7-14.
- Garma, C. (1989). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Garma, C. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México: UAM-I / Plaza y Valdés Editores.
- Garma, C. “El culto a la Santa Muerte”, en *El Universal*, 11 de abril de 2009, consultado el 15 de octubre de 2011. Consultado el 15 de diciembre de 2016 <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/43629.html>
- Garma, C. & Méndez, R. (2012). “¡Viva Cristo!, ¡Viva Juárez! La marcha evangélica al Hemiciclo a Juárez”, en *Peregrinaciones ayer y hoy*, México: El Colegio de México.
- Giglia, A. (2007). *¿A dónde va la antropología?*, México: UAM-I.

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Méndez, R. (2017). “La teología misionera evangélica ante realidades espaciales locales”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 91-109.

- Gutiérrez, C. & De la Torre, R. (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, México: Colegio de Jalisco, CIESAS.
- Habermas, J. (2007). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, México: Taurus / Santillana.
- Hernández, A & Rivera, C. (comp. 2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México: El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, UAM-I: Fondo de Cultura Económica.
- León Portilla, M. & Shorris, E. (2006). *Antigua y Nueva Palabra. Antología de Literatura Mesoamericana desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México: Secretaria de Educación Pública.
- Lomnitz, C. (2006). *Historia de la muerte en México*, México: Fondo de Cultura Económica.
- López, H. (2012). *Los Niveles Socioeconómicos y la distribución del gasto*, Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado y Opinión Pública, México. Consultado el 15 de marzo de 2012 <http://www.amai.org/nse/nivelsocioeconomicoamai.pdf>
- Mattelart, A. (2000). *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós Transiciones.
- Millet, O. & De Robert, P. (2003). *Cultura bíblica*, Madrid: Editorial Complutense.
- Rivera, C. & y Juárez, E. (comp. 2009). *Más allá del Espíritu. Actores, creencias y prácticas en iglesias pentecostales*, México: CIESAS, El Colegio de Michoacán.
- Robbin, J. (2004). *Becoming sinners. Christianity + moral torment in a Papua New Guinea Society*, Berkley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- Vázquez, A. (1985). *Los que sembraron con lágrimas. Apuntes históricos del presbiterianismo en México*, México: El Faro.
- Vázquez Palacios, F. (1999). *La Gran Comisión: "Id y predicad el evangelio". Un estudio de interacción social y difusión religiosa*, México: CIESAS.