

Migración y cambio religioso en el contexto brasileño

Luiza Maria de Assunção

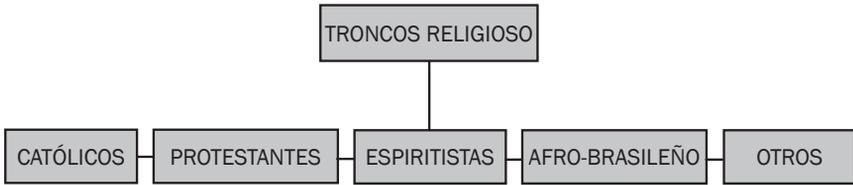
Introducción

El presente estudio buscará conocer y analizar las trayectorias de dos grupos distintos que, no obstante, poseen una característica común: la búsqueda religiosa. Estos grupos se constituyen en migrantes y no migrantes.¹ Serán ellos y sus actitudes quienes nos conducirán en nuestro análisis de un campo religioso plural, que es estudiado tomando en cuenta tres diferentes momentos de la experiencia religiosa, los cuáles se resumen en religión/religiones de origen, en que cada sujeto fue socializado; religión intermediaria/religiones intermediarias, por medio de la cual (o las cuales) el sujeto ya pasó; y religión actual/religiones actuales, adoptadas por el sujeto en el momento de la entrevista. De forma más amplia, la intención aquí es reflexionar sobre las trayectorias llevadas a cabo por los sujetos en el campo religioso.

El análisis de las trayectorias religiosas de los migrantes y de los no migrantes pone en evidencia la existencia de características específicas en los dos grupos estudiados. Es decir, el mapeo de los recorridos y de los rumbos religiosos nos enseña las singularidades de los sujetos religiosos migrantes y no migrantes y nos pone frente a la (todavía actual) relación entre migración y religión.

¹ Fueron entrevistadas 36 personas, 18 son nacidas y residentes en la ciudad de São Paulo con historia de cambios religiosos. Las otras 18 son provenientes de otros estados brasileños y residentes en la ciudad de São Paulo, igualmente con historias de cambios religiosos.

Denominamos al individuo que cambió al menos una vez de tronco religioso² como *mutante religioso*. Incluimos en esta categoría a aquellos que, a partir de un origen religioso exclusivo, asumieron una doble o múltiple condición religiosa. Por migrante, consideramos la persona que a partir de la adolescencia se trasladó al menos una vez del lugar donde nació.³



Estamos conscientes de la importancia de los factores externos que influyen en el campo religioso, como por ejemplo los factores políticos, económicos y sociales de manera general. No obstante, la reflexión que aquí desarrollamos parte de las actitudes individuales y de las trayectorias llevadas a cabo por los informantes alrededor del campo religioso ya existente. Es decir, partimos del enfoque de la esfera religiosa en sí misma, tal como es percibida por aquellos que en ella actúan para, en un segundo momento, introducir algunas reflexiones sobre las otras relaciones (externas a este campo religioso) con las que interactúan de alguna manera. Obviamente, el análisis, conducido de esta forma, tiene una primera inspiración en la óptica weberiana de análisis de los fenómenos religiosos (Weber, 1982: 309-410).

Nuestra intención es evitar determinismos sociales y económicos, buscando señalar (si se puede) las relaciones causales entre los factores endógenos y exógenos al campo religioso (Mariano, 2001: 107). Un factor exógeno muy importante sería, por ejemplo, el fin de la alianza entre

² En el caso brasileño consideramos los siguientes troncos religiosos: católico, protestante, afro-brasileño, espiritista kardecista y otros.

³ Martins (2002) no está de acuerdo con esta visión. Para ese autor, la migración afecta también a aquellos que no necesariamente cambiaron de ciudad, pero que son víctimas de la migración, es decir, los hijos de los migrantes. Aunque sepamos que la migración y sus problemas afectan no sólo a aquellos que directamente protagonizan este proceso, nos restringiremos aquí apenas a los individuos que protagonizaron el proceso migratorio.

la religión oficial y el Estado. De este episodio resultan “la desmonopolización religiosa, la libertad y el pluralismo religiosos. De la libertad y del pluralismo religiosos, derivan el florecimiento y el recrudescimiento de la oferta de nuevos productos y servicios religiosos y, como efecto de ello, la mayor movilización religiosa de la población” (*Idem.*: 119).

En el caso de los migrantes, es sabido que un factor decisivo para el cambio religioso es la oferta de alternativas religiosas y el proselitismo, mucho más intensos en las metrópolis que en las regiones tradicionales de origen. En este contexto religioso pluralista y concurrente, la “plausibilidad”, como diría Berger (1985), del catolicismo como fuente de explicación del mundo y orientación de vida disminuye y, si pensamos en el catolicismo devocional a los santos locales, se vuelve inocua.

1. Trayectorias de vida religiosa: no linealidad

Siguiendo la línea weberiana, una sugerencia eficaz para trabajar con trayectorias es la que País (2001) presenta en su estudio “*Ganchos, tachos e biscates*”⁴. Leyendo a este autor, el cual trata de las trayectorias profesionales de los jóvenes, podemos observar que este tipo de trayectoria (a pesar de ser totalmente distinta de la que estudiamos aquí en cuanto a su contenido) nos ofrece pistas importantes para pensar en las trayectorias religiosas de personas que, en nuestro caso de diferentes edades, no dejan de tener sus “altibajos” e incertidumbres.

País (2001) critica el hecho de que todavía se privilegia la linealidad en los estudios sobre las trayectorias de vida. En este sentido, según el autor, “las sociologías ‘linealistas’ buscan una construcción lógica de la continuidad a través de la noción de causalidad. Hechos tomados como ‘causa’ determinan otros hechos tomados como ‘efectos’ en un esfuerzo de vinculación que asegura una continuidad temporal entre un ‘antes’ y un ‘después’, en una consolidación de sucesiones”. El autor propone entonces un nuevo método, el de la poslinealidad, pues en él es posible visualizar que:

⁴ “Ganchos, tachos y biscates” son expresiones coloquiales para designar trabajos mal pagados y diversos que, en México, en general son llamados de “chambitas”. (Nota de la Traductora, en adelante: *N. de la T.*).

Entre cualquier antes y cualquier después se da una digresión de imprevistos, de acontecimientos, de sucesos e insucesos al margen de la continuidad temporal de las sucesiones previstas [...]. La vida es una urdidura enredada de constreñimientos [...], las urdiduras van reconfigurándose, ganando nuevos tejidos, nuevos enlaces, nuevas texturas. Algunas veces bastan pequeños acontecimientos para que nuevos rumbos sean dados a la vida (Pais, 2001: 9).

Esta propuesta es totalmente pertinente cuando lo que tenemos como centro de estudio son las acciones que se dan conforme las necesidades de la vida y del momento, tornándose por ello totalmente susceptibles a contratiempos, es decir, a las vueltas que da la vida. El autor compara las trayectorias con las historietas, al decir que es necesario comenzar por las partes, por los detalles, para así llegar al todo. En las historietas, “el significado se encuentra en la discontinuidad de la información y es a través de esta discontinuidad que se realiza el trabajo de interpretación” (*Idem.*: 92).

Creemos que orientándonos por la sociología comprensiva evitaremos los análisis y las conclusiones que se prestan a una aparente linealidad presente en las trayectorias religiosas. Esto es importante pues, cuando hablamos de individuos y del sentido de sus acciones, tenemos en mente que una determinada dirección seguida por un cierto tipo de acción podrá estar repleta de inconstancias, retornos y muchos reveses.

Actualmente, aunque el agente religioso esté decidido a seguir por un camino, esto no le garantiza un rumbo cierto, pues “el espacio donde las transiciones tienen lugar es de naturaleza cada vez más laberíntica”. El dilema del laberinto “se traduce en la incapacidad de decisión respecto al rumbo a tomar: ¿voy por aquí o por allá?” (*Ibidem.*). Esta es una duda que, en algunas ocasiones, se hace parte de la vida de personas con trayectorias inconstantes, con rutas afines a situaciones vividas en ciertos momentos de euforia o disforia, de acuerdo con los imprevistos por los cuales estas personas pueden ser sorprendidas a lo largo de sus vidas. El testimonio de I9 nos enseña cómo este dilema está presente en su vida religiosa:

Mi mamá, además de ser católica, era espiritista, era de la Umbanda. Entonces se dio una serie de problemas en mi vida debido al hecho de seguir varios caminos y no encontrar una solución así de cierta, o errada en ninguno de ellos [...]. Y yo con esa búsqueda de cosas erradas, cosa cierta, cosa errada... Me quedé así medio que desestructurada, pues ni estaba en el catolicismo, ni en la Umbanda, ni estaba en la mesa blanca, y ni estaba en lugar ninguno (I9).

Tal como I9, MM9 también presenta una cierta angustia, una indecisión relativa al mejor camino a seguir. El informante frecuentaba la Iglesia católica y algunas Iglesias evangélicas y eso lo inquietaba, de manera que hizo la opción por aquella con la cual se sentía más ligado: “es porque entonces empecé a analizar: yo soy católico, siempre he ido mucho a la misa [...] no estaba correcto: o una u otra”.

Sin embargo, al hablar de laberintos de vida, Pais aclara que éstos “en toda su complejidad, tienen una estructura de sentido. Y por esta razón los laberintos son típicas representaciones figurativas de una complejidad inteligente, como nos diría Luhmann” (Pais, 2001: 65). Así, nuestra tarea consiste en intentar descubrir esta estructura de sentido en las trayectorias de los mutantes religiosos. Es lo que buscaremos desven- dar a lo largo de este estudio.

En la mayor parte de los casos aquí presentados, es posible percibir que la multiplicidad y la heterogeneidad de experiencias religiosas es parte integrante de las trayectorias religiosas. Podemos sugerir, por lo tanto, la presencia de una “generación yoyo”, que sube y baja, va y viene, tal como se refiere Pais (2001), la cual “es una generación dominada por lo aleatorio y parece estar asentada en una ética de experimentación” (*Idem.*: 75). Esta generación está lejos de un tiempo lineal donde existe “un orden de sucesiones inevitables”. Al contrario, los sujetos buscan evitar esta sucesión.

En diversos momentos de las entrevistas pudimos percibir que uno de los principales argumentos para evitar esta finalidad estaba presente en frases tipo: “sin ningún compromiso”, “sólo hay un Dios”, “no sé qué va pasar mañana”, “el fin siempre es el mismo”, “por ahora no quiero asumir nada”, “tengo que vivir en el presente”, “nosotros siempre esta-

mos buscando una respuesta”, “yo lo he comprobado experimentando en la vida”, “en mi vida, estoy abierto a las novedades”.

Esta transitoriedad y aleatoriedad hacen que conceptos como el de “conversión” se vuelvan limitados a la realidad vivida por estos sujetos. Quizá sea el momento de sustituir este viejo concepto, al menos en esta ocasión, por otro que esté más de acuerdo con los constantes cambios que ocurren en el mundo de la religión (de mercado), la cual puede ser vista —tal como el mercado de trabajo— como un “arco iris” de segmentaciones (*Ibidem.*), a partir del cual los individuos se distribuyen, dan significados y re-significados diversos a sus creencias.

La búsqueda religiosa muchas veces es consecuencia de las “vueltas” que da la vida. No sólo los jóvenes, también adultos y ancianos experimentan contratiempos, en el sentido de que no existe una previsión en relación con sus recorridos religiosos. Éstos pueden ir por una determinada dirección y, de repente, desvincularse totalmente de su sentido inicial. Pudimos percibir esta situación en el testimonio de la informante 141: “Sufrí un accidente de carro y no me lastimé, no me rompí ningún hueso, me fui al doctor y estaba todo bien. Tres meses después me surgió un nódulo en el pecho... Fue ahí que empecé a buscar todas las religiones que se puede imaginar”. Es decir, “las rutas del cotidiano no son necesariamente de pasividad o rutina. Las rutinas se entrecruzan con las rupturas... las rutinas del cotidiano son, muchas veces, rutas de ruptura, rutas de múltiples desviaciones” (País, 2001: 79-80).

En esta misma dirección, podemos pensar en los recorridos religiosos como una forma de “redes de hipertextualidad”, las cuales cambian en la medida en que las partes relacionadas se mueven, siendo de esta forma “dominadas por los principios de la metamorfosis, de la multiplicidad y la descentralización” (*Ibidem.*). Tal como un tablero de ajedrez, podemos pensar los cambios religiosos como un juego en el cual el cambio ocurre “después que se acciona el nuevo movimiento de una pieza” (*Idem.*: 11).

Otro factor importante a considerar, es la calidad de la oferta religiosa. Cuando los “ofertantes” de religión se lanzan en la elaboración de discursos coherentes, inquebrantables, el interés por estos discursos por parte de la demanda religiosa se vuelve más palpable. La búsqueda religiosa está, en gran medida, asociada al tipo de oferta que existe en

el mercado religioso. Es muy importante el tipo de oferta, la cual puede coincidir con determinada demanda, no siendo esta demanda la única definidora de las búsquedas. El “catálogo” ofrecido va, también, a crear la necesidad de determinado producto religioso. Vivimos en la era del mercado, el cual va a invadir incluso la moral religiosa.

Es sabido que a partir del momento en que “diferentes grupos religiosos son tolerados por el Estado y mantienen concurrencias unos con los otros” (Berger, 1985) se inicia una carrera en busca de resultados. Es decir, para conquistar los consumidores religiosos se vuelve necesario, a partir de este momento, asumir una nueva actitud y mentalidad: invertir en la producción de resultados y, en este sentido, también se vuelve necesario burocratizar las estructuras religiosas para que tal fin sea alcanzado (*Ibidem.*). La burocratización produce semejanzas entre las instituciones religiosas. Éstas, para sobrevivir a las concurrencias, deben colaborar unas con las otras, en el sentido de racionalizar la propia concurrencia. Tales exigencias conducen a una especie de “ecumenismo” entre las distintas instituciones religiosas (*Ibidem.*).

Es verdad que la “preferencia del consumidor” es lo que mueve la producción o la modificación de los contenidos religiosos. La satisfacción de deseos es lo que anima a los intelectuales religiosos a elaborar determinado contenido en sus discursos. No obstante, actualmente percibimos que es posible ir en la dirección opuesta, es decir, en el sentido que la oferta de los contenidos religiosos también determina la demanda de los mismos.⁵ Mariano (2001), estudioso del crecimiento pentecostés y autor de una reciente tesis doctoral, construye su análisis tomando como hilo conductor el trabajo interno de los especialistas religiosos y la oferta de servicios mágico-religiosos como los mayores responsables del crecimiento de esta denominación religiosa.

Lo que queremos destacar con este análisis es una nueva forma de movimiento en el contexto del pluralismo religioso. Un movimiento que no está preso a la demanda, tal como ocurría anteriormente. El mercado religioso actual está predispuesto a una determinación en re-

⁵ No entraremos exhaustivamente en el meollo de este tema, el cual ya fue trabajado por Mariano en su tesis doctoral.

lación con los tipos de bienes a ser consumidos, que parten tanto de los consumidores como de los productores. Aunque Berger (1985) ya había dicho que “la dinámica de la preferencia del consumidor no determina, en sí misma, los contenidos sustantivos”, él no habla de la dinámica inversa: la importancia de los productores religiosos. Quizá quien más habla de ello sea Pierre Bourdieu (1987).

2. La realidad de los recorridos religiosos

Lo que debe interesar a la sociología no es tanto la religión como conservación y permanencia, sino la religión en proceso de cambio, la religión como posibilidad de ruptura e innovación, el cambio religioso y, por lo tanto, el cambio cultural. Desde tiempos remotos, es parte de la verdad religiosa el presentarse como inmutable, atemporal y eterna. Conforme dice el *gloria patri*: ‘tal como era en el principio, ahora y siempre, por todos los siglos de los siglos’. Sin embargo, las religiones cambian y siempre cambiaron (Pierucci y Prandi, 1996).

En este apartado realizaremos el mapeo de los recorridos religiosos de los dos grupos estudiados: los migrantes y los no migrantes. El mismo será hecho a través de los tipos de religiones, de las duplicidades⁶ y de la cantidad de cambios religiosos, es decir, de la intensidad de los cambios religiosos (alta, media y baja)⁷ vividos por los agentes religiosos entrevistados.

Para comprender los agentes religiosos y el sentido de sus acciones —las cuales aparentemente son muy poco estables—⁸ dentro de la esfera religiosa, se requiere, consecuentemente, considerar determinadas

⁶ Aquí, la duplicidad y la multiplicidad que están siendo consideradas son las que se ubican en los troncos religiosos ya mencionados. Los cambios religiosos que ocurren dentro de un mismo tronco no serán considerados: sólo consideraremos aquellos que ocurren de un tronco hacia otro.

⁷ La clasificación que hacemos se da de la siguiente manera: consideramos como “baja” apenas un cambio, “media” apenas dos cambios y “alta” de tres a más cambios.

⁸ Se trata de actores que se han movido en gran medida por la esfera religiosa, y que no podemos siquiera concluir que han llegado al final de su recorrido, ya que la naturaleza de éste es completamente dinámica.

ideas que están por detrás del hecho de que un individuo determinado es lo que es, y no otra cosa. Y lo que él es para nosotros parece tener una “afinidad electiva” con una mentalidad que no ocurre con plena conciencia de los elementos relacionados y sus implicaciones. Normalmente, ocurre que los hombres no reflexionan sobre sus hábitos, sobre los actos que los mueven en la vida cotidiana. La ausencia de este tipo de reflexiones también está presente en la esfera religiosa. En general, las personas adoptan ideas olvidándose de aquello que las motivó a actuar de determinada forma, de manera que difícilmente saben qué es lo que realmente las llevó a tener cierto tipo de actitud.

Fue justamente en función de esto que optamos por conducir el presente estudio por medio de un análisis sustantivo de los recorridos religiosos que nos posibilitara captar cuál es ese sentido, que a pesar de consciente, no siempre es captado de forma clara por los agentes religiosos mutantes. Por eso,

el objetivo es pensar en las repercusiones de la opción religiosa en la práctica social de sus adeptos. Para ello, es necesario, en primer lugar, comprender en qué consiste tal práctica [para] posteriormente, ir más allá del punto de vista expresado por los agentes involucrados y de los significados inmediatos que atribuyen a sus acciones, con el fin de encontrar incluso en los hechos aparentemente desprovistos de significados, las respuestas para nuestras cuestiones (Novaes, 1985: 24).

De esta manera, pensamos que una visión que pretenda apenas trabajar con factores externos a la esfera religiosa no puede dar cuenta de una reflexión profunda, pues la relega a un segundo plano y no la considera como el principal objeto de análisis. Además, deja de priorizar la mentalidad de los agentes, la cual puede ser vista como el “motor” de los cambios.

2.1 Los recorridos religiosos – trayectorias y performances

En los cuadros 2.1 y 2.3 están expresados de forma puntual los recorridos religiosos de los entrevistados, los cuales son representados a través de tres etapas: el universo religioso de origen, el universo religioso intermedio y el universo religioso actual. Cada uno de ellos dice respecto a un momento de la experiencia religiosa. Esta división es hecha para ilustrar cuáles son las religiones que inciden en el largo proceso de búsqueda religiosa. Tal como ha dicho Negrão, “las religiones, en cualquiera de los tres momentos que resumen los recorridos individuales, pueden ser exclusivas, dúplices o múltiples”. Aquí es necesario recordar que

la duplicidad en el origen religioso puede ser consecuencia de la suma de las exclusividades religiosas del padre y de la madre, que no se constituye en ambivalencia sino que revela la existencia de una doble influencia religiosa en la niñez. El cambio de uno a otro extremo en las trayectorias recorridas pueden ser directas o no, siendo que en este último caso tenemos las religiones intermedias (Negrão, 2001: 16).

A su vez, los cuadros 2.2 y 2.4 son importantes para que percibamos con más nitidez la incidencia de cada una de las religiones en las diferentes etapas de los recorridos religiosos de los entrevistados.

2.1.1. Migrantes Mutantes⁹

Cuadro 2.1
Recorridos religiosos de los migrantes¹⁰

| Migrante | Religión de Origen | Religión Intermediaria | Religión Actual |
|-----------------|-----------------------------------|-------------------------------|------------------------------------|
| MM1 | Católica | | Católica y Espiritista Kardecista |
| MM2 | Católica | | Espiritista Kardecista |
| MM3 | Católica; Afro Brasileño | | Oriental |
| MM4 | Católica | Afro Brasileño; Protestante | Espiritista Kardecista |
| MM5 | Católica | Afro Brasileño | Espiritista Kardecista |
| MM6 | Católica | | Protestante |
| MM7 | Católica | | Oriental |
| MM8 | Católica | Protestante | Católica y Protestante y Oriental |
| MM9 | Católica | Protestante; Afro Brasileño | Católica |
| MM10 | Católica | | Protestante |
| MM11 | Católica | | Protestante |
| MM12 | Católica | | Protestante |
| MM13 | Católica | | Católica y Protestante Protestante |
| MM14 | Católica | | Católica y Protestante Protestante |
| MM15 | Católica | Protestante | Católica |
| MM16 | Católica | | Protestante Protestante |
| MM17 | Católica y Espiritista Kardecista | Protestante Protestante | Ninguna |
| MM18 | Católica | | Protestante Protestante |

⁹ Para facilitar nuestra exposición, usaremos la MM para referirnos a Migrante Mutante.

¹⁰ La separación de las religiones por “;” (punto y coma) significa alternancia religiosa. La separación por “y” significa concomitancia religiosa.

Cuadro 2.2
Incidencia de las religiones en las diferentes etapas de los migrantes

| Religión | Origen | Intermediarias | Actuales |
|----------------------|--------|----------------|----------|
| Católica | 18 | | 2 |
| Protestante | | 4 | 6 |
| Espiritista | | | 3 |
| Afro brasileña | 1 | 3 | |
| Orientales | | | 2 |
| Católica/Espírita | | | 1 |
| Católica/Protestante | | | 3 |
| Sin religión | | | 1 |
| Total | 19 | 7 | 18 |

2.1.2. No migrantes Mutantes¹¹

Cuadro 2.3
Recorridos religiosos de los no migrantes¹²

| No Migrantes Mutantes | Religión de Origen | Religión Intermediaria | Religión Actual |
|-----------------------|---|--------------------------------|-----------------------------------|
| NMM1 | Católico y Espiritualista | | Espiritista Kardecista y Oriental |
| NMM2 | Católico; Espiritista Kardecista; Afro Brasileño; Protestante | Protestante Oriental; Oriental | Católico y Oriental |

¹¹ Para facilitar nuestra exposición, usaremos la sigla NMM (No Migrante Mutante).

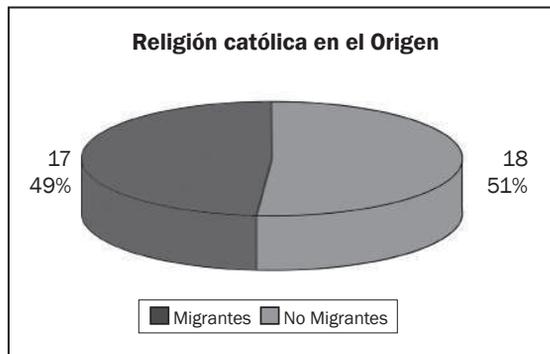
¹² Véase la nota número 10.

| | | | |
|-------|--|--|---|
| NMM3 | Católico | Afro Brasileño; Protestante | Espiritista Kardecista |
| NMM4 | Protestante y Espiritista Kardecista | | Católico e Espiritista Kardecista |
| NMM5 | Católico; Oriental ;Afro Brasileño | | Protestante |
| NMM6 | Ateo; Católico | | Católico y Oriental |
| NMM7 | Católico; Afro Brasileño; Protestante; Oriental | | Oriental |
| NMM8 | Católico | | Católico y Protestante Protestante |
| NMM9 | Católico; Espiritista Kardecista | | Afro Brasileño |
| NMM10 | Católico | | Oriental |
| NMM11 | Católico | Afro Brasileño Ubanda | Espiritista Kardecista |
| NMM12 | Católico | Afro Brasileño Ubanda; Protestante Protestante | Católico |
| NMM13 | Católico | Protestante Histórico; Protestante Protestante | Católico (Renovación. Carismática) |
| NMM14 | Católico | Protestante Oriental; Espiritista Kardecista | Afro Brasileño Ubanda y Protestante Protestante |
| NMM15 | Católico | Espiritista Kardecista; Afro Brasileño Ubanda | Espiritista Kardecista |
| NMM16 | Católico | | Católico y Espiritista Kardecista |
| NMM17 | Católico | | Agnóstico |
| NMM18 | Católico / Católico y Espiritista Kardecista; Afro Brasileño | | Oriental |

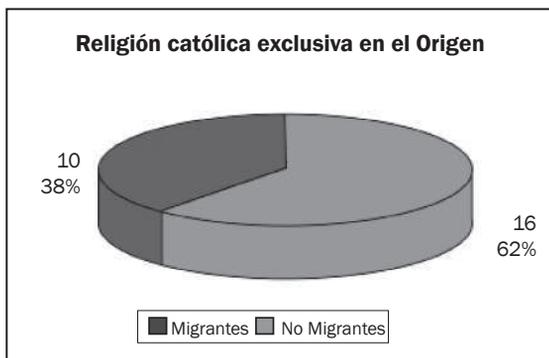
Cuadro 2.4
Incidencia de las religiones en las diferentes etapas de los no migrantes

| Religión | Origen | Intermediarias | Actuales |
|------------------------|---------------|-----------------------|-----------------|
| Católica | 17 | | 2 |
| Protestante | 3 | 5 | 1 |
| Espiritista Kardecista | 4 | 2 | 3 |
| Afro brasileña | 4 | 4 | 2 |
| Orientales | 2 | 1 | 3 |
| Católica/Espírita | | | 2 |
| Católica/Protestante | | | 1 |
| Católica Oriental | | | 2 |
| Otras duplicidades | | | 2 |
| Agnóstico | | | 1 |
| Sin religión | 1 | | |
| Total | 30 | 12 | 18 |

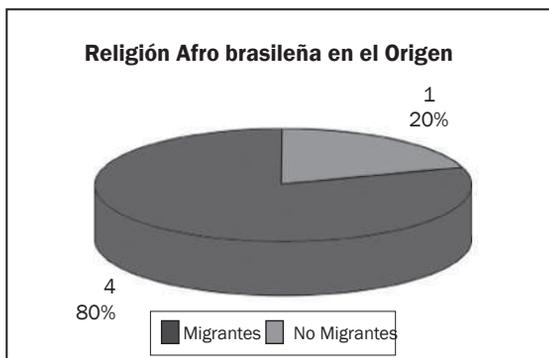
Uno de los aspectos que se destacan en los recorridos arriba expuestos es algo muy representativo del campo religioso en general: la religión católica todavía es coronada como la religión de socialización primaria de la casi totalidad de los sujetos religiosos entrevistados.



Eso en función de que estamos lidiando con individuos (los migrantes) provenientes de una región del país en donde el catolicismo es más fuerte que otras religiones, principalmente en las ciudades del interior de la región Nordeste, región de donde provienen la mayor parte de los entrevistados. El catolicismo tiene exclusividad en el origen religioso de los migrantes, a diferencia de los no migrantes. Para éstos, la socialización religiosa ocurre normalmente en más de una religión.



Sin embargo, no podemos dejar de observar como, a pesar que en este grupo la socialización se caracteriza por varias religiones, la católica se mantiene como parte de ellas. Se destacan también las religiones afro brasileñas:



Rubén César Fernández, en la investigación “Nuevo Nacimiento” verificó algo similar: al evaluar el origen religioso de los que se convirtieron a alguna Iglesia evangélica, el autor constató que “la mayor parte (61%) viene del catolicismo, como es natural en un país cuya gran mayoría es católica. Lo más revelador, sin embargo, es el alto índice de respuestas que nos remiten al Candomblé o a la Umbanda”¹³ (Fernández, 1998: 35).

Es decir, los dos grupos tienen la religión católica como su religión de origen, con la diferencia de que, para los migrantes, ella es exclusiva en el origen, mientras que para los no migrantes la religión católica está asociada con otras religiones. El carácter plural y concurrente, la diversidad de ofertas religiosas mucho más fuerte en las metrópolis puede ser una explicación plausible para esta situación.

Pese lo anterior, la religión católica sigue siendo una religión de socialización primaria, para no decir de “imposición”, que muchos de los entrevistados referían como un “punto de encuentro”. El catolicismo es una religión donde comúnmente los seguidores son “dejados de lado”, “olvidados”, “tratados de cualquier manera”, como dijo uno de los entrevistados. O sea, lo que ocurre normalmente es que, aunque estas personas se declaren católicas, “su catolicismo es apenas nominal, no

¹³ El Candomblé o culto a los *orixás*, *inquices* y *voduns*, es una religión de origen totémico y familiar, practicada en Brasil. El ritual consiste en canciones y bailes, al sonido de tambores y otros instrumentos de percusión, como el “berimbau”, como forma de fe, alabanza y gratitud hacia las divinidades del panteón bantú, ewe, yoruba y fon. A su vez, la Umbanda es una religión brasileña surgida del sincretismo entre el Catolicismo, el Candomblé, la religiosidad indígena y algunos elementos del espiritismo kardecista. Con variaciones culturales y de nombre, estas religiones afro brasileñas son practicadas en casi todos los estados de Brasil. Se llama “Tambor de minas”, en el estado norteroño del Maranhão, “Xangô” en los estados de Pernambuco y Alagoas, en la región nordeste, “Candomblé” en el estado de Bahia, “Umbanda” en los estados de Rio de Janeiro, Espírito Santo y São Paulo, en la región sudeste y “Batuque” en el estado de Rio Grande do Sul, en el sur de Brasil. La Umbanda y el Candomblé también son llamadas peyorativamente y sin conocimiento, “Macumba” o “brujería”. El culto de ambas consiste en reconocer, alabar, agradecer y seguir las enseñanzas de los dioses y diosas del panteón yoruba y bantú. Cada fiel es “hijo” o “hija” de determinada divinidad y le rinde culto, le prepara su comida preferida, usa sus colores y permite que, en las “sesiones” (es decir, en el ritual), esta divinidad “baje” a su cuerpo. En el caso de la Umbanda, algunos de los “orixás” tienen su paralelo con los santos y santas católicos, por ejemplo, Yemanjá es relacionada con María, Yansã con Santa Bárbara, Xangô con San Pedro. Una de las características importantes del Candomblé y de la Umbanda es la fuerte presencia femenina (las *babalorixás* o “madres de santo”) en la jerarquía religiosa. (N. de la T.)

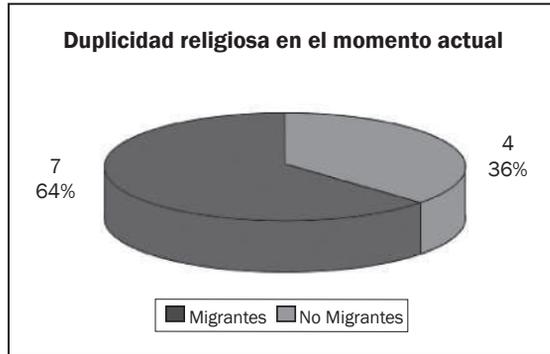
es valorado como creencia, como ritual o eclesiología”, como nos dice Negrão (2001: 26).

Existe una gran cantidad de Iglesias protestantes, de manera que “el abanico de formas diferenciadas de servir al mismo Dios es muy amplio, incluyendo iglesias históricas, pentecostales tradicionales, neopentecostales y hasta adventistas” (*Idem.*: 46). Aquí, sumamos el resto de las religiones, ya que el estudio que realizamos no se limita apenas al campo protestante.

Este “ecumenismo protestante” encubre, sin embargo, conflictos que existen en el interior del campo evangélico. Conflictos que se dan por cuenta de las “especializaciones en su interior”, donde las Iglesias neopentecostales actúan, a su vez, “principalmente como agencias religiosas de resolución de problemas no solucionados o no solucionables por las agencias seculares destinadas a su resolución”, mientras que “las iglesias históricas pentecostalizadas [...] y, aún las iglesias pentecostales tradicionales [...] se vuelven más hacia la alabanza y a la predicación ético-doctrinaria” (*Idem.*: 50).

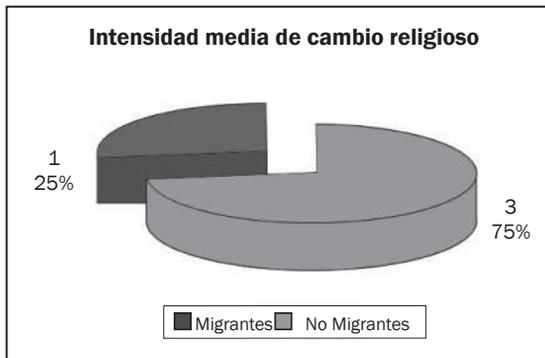
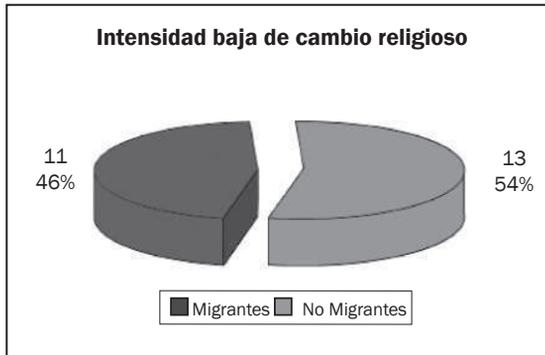
En este sentido, en la investigación “Nuevo nacimiento”, ya mencionada anteriormente, Fernández (1998) alerta sobre el movimiento al interior del campo evangélico, donde “es común que un creyente evangélico cambie de iglesia y de denominación religiosa”. El autor enseña que eso “indica la apertura de las vías de comunicación interdenominacional, a pesar de las diferencias entre ellas. El autor sostiene, además, el sentido común de la expresión genérica ‘evangélico’. Las personas encuentran facilidad para transitar de una iglesia a otra porque comprenden que ellas comparten una misma fe” (Fernández, 1998: 72).

La duplicidad religiosa en la situación actual ocurre con mayor frecuencia entre los no migrantes. De las 18 personas entrevistadas, siete viven esta duplicidad en la situación actual, mientras que de los 18 migrantes apenas cuatro se encuentran en esta situación:

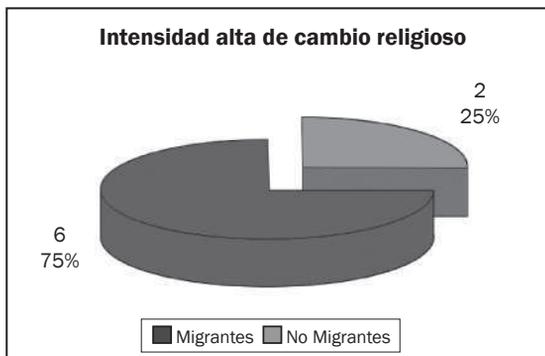


Observemos que la diversidad religiosa es ahora una realidad para los dos grupos, no obstante es mucho más intensa en el grupo que la vivió desde el origen —los no migrantes—. Sin embargo, es conocido que “el censo no considera los fenómenos de doble (o más) pertenencia religiosa, de mezcla de varias religiones”, en la medida en que “pregunta por la ‘religión’ del entrevistado. Y sabemos que un significativo número de brasileños frecuenta prácticas religiosas de varios cultos” (Antoniuzzi, 2003: 75-80). En este sentido, “no se puede simplemente preguntar ‘cuál es su religión’, pues eso lleva con frecuencia a que los adeptos de religiones de doble identidad, como es el caso de las religiones afro brasileñas, se declaren simplemente como católicos” (Pierucci y Prandi, 1996: 212).

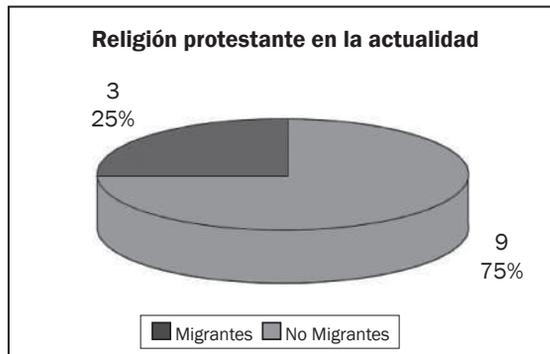
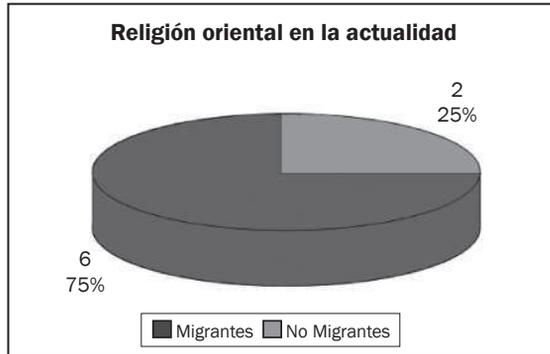
En relación con la intensidad del cambio religioso, la intensidad baja ocurre más o menos en la misma proporción en los dos grupos, siendo que 13 migrantes y 11 no migrantes tienen apenas un cambio religioso. Al contrario, poca representatividad ocurre en la intensidad media de cambio religioso, donde los dos grupos aparecen de forma tímida: 3 migrantes y 1 no migrante:



En comparación con la intensidad alta de cambios religiosos, la mayor incidencia es de los no migrantes, de los cuales 6 han cambiado de religión más de tres veces, mientras que apenas 2 migrantes lo han hecho:



Otro factor diferenciador es, en la situación religiosa actual, la participación intensa de pentecostales entre migrantes (9) y de adeptos de religiones orientales entre los no migrantes (6):

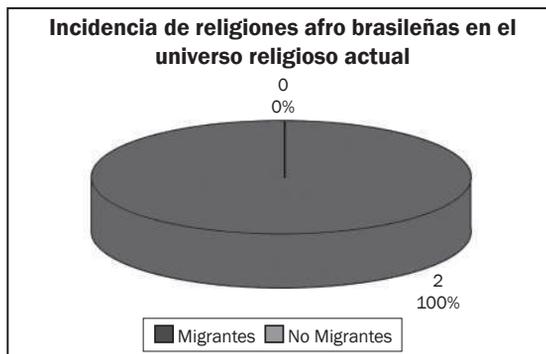
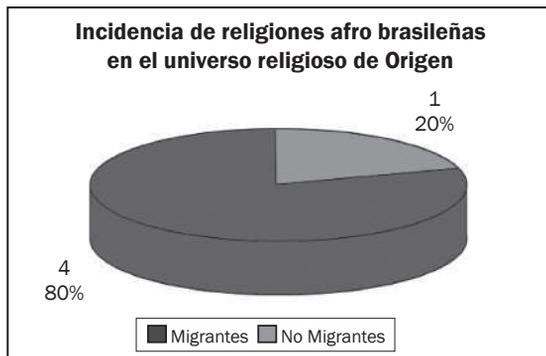


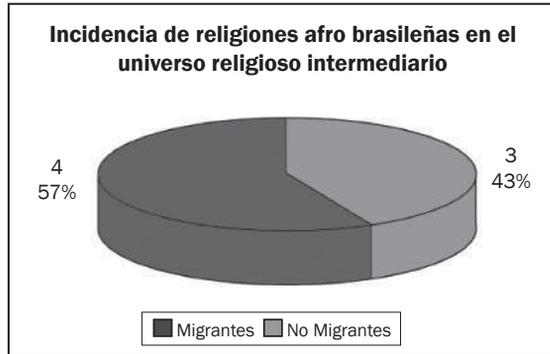
En relación con los migrantes, esa situación puede ser explicada por el hecho de que la mitad de las entrevistas realizadas con ellos fueron recolectadas en una favela.¹⁴ Tanto el grado de escolaridad cuanto el ingreso mensual de estos sujetos eran deficientes. La participación del

¹⁴ Las *favelas* consisten en asentamientos marginados, irregulares e informales, fuera de los parámetros oficiales de ordenamiento urbano. En Brasil suelen ubicarse en los cerros, y las casas, en general de dos habitaciones, son de materiales como tablas de madera, plásticos, cartón y otros. Una de las características principales de las *favelas*, es que carecen, en su mayoría, de infraestructura urbana, como agua entubada y saneamiento básico (*N. de la T.*).

pentecostalismo entre los sectores menos escolarizados y más pobres de la población es un fenómeno que ya fue constatado anteriormente por algunos estudiosos de las religiones (Prandi: 1998). Entre los migrantes que poseen un grado más elevado de escolaridad y de ingresos, la religión predominante es el espiritismo kardecista, hecho que confirma lo constatado por otros estudiosos de las religiones (Negrão: 2001; Pierucci y Prandi: 1996).

En relación con las religiones afro brasileñas, éstas aparecen en las trayectorias de los migrantes como religión de tránsito, mientras que entre los no migrantes esta forma de religiosidad aparece en los tres universos: de origen, intermediario y actual, siendo que prevalece en el intermediario.





En una de sus más recientes investigaciones, Negrão ya nos había alertado en relación con las religiones afro brasileñas que “se puede afirmar, sin equivocarnos, que estamos delante de una auténtica religión de tránsito, muy poco conmovedora en el origen y en el final del recorrido religioso” y, además, que “se constituye en la segunda más importante religión intermediaria, hecho que las consagran como religiones de retorno, a las cuales los feligreses buscan soluciones mágicas para sus problemas y aflicciones” (Negrão, 2001: 17). Sin embargo, para el caso de los no migrantes, esta afirmación llega a parecer un poco dudosa, ya que podemos percibir una relación con esta religión en las tres fases del recorrido religioso. Probablemente la diferencia de nuestras conclusiones con las de Negrão esté en el hecho de que los datos de la investigación de este autor sean otros (no relacionados con el tema específico de la migración y no migración).

Podemos observar que, al contrario de los no migrantes que se dispersan por trayectorias más variadas, los migrantes logran constituir algunos patrones de trayectos, los cuales aglutinan un determinado número de sujetos. Este es el caso de la trayectoria que va desde el catolicismo a la duplicidad católica/protestante (con 3 sujetos). El resto de los trayectos de los migrantes se llevan a cabo de forma individualizada, la cual es definidora de las trayectorias de los no migrantes.

De la misma manera que Negrão, pudimos observar que “con excepción de los retornos, todas las trayectorias que marcan la huida del catolicismo ocurrieron directamente, sin paradas intermediarias” (*Idem.*: 20). Tal observación es válida para el caso de los migrantes, entre los

que se constataron 13 ocurrencias. Pese lo anterior, los no migrantes siguen un camino opuesto, marcando sus tránsitos del catolicismo en dirección a otras religiones con paradas intermediarias.

También ocurre que, después de la huida del catolicismo, el retorno a éste, cuando reaparece en la situación religiosa actual, se da, en la mayor parte de las veces, tanto entre los migrantes como entre los no migrantes, en general asociado a otra creencia. Tal situación puede ser un indicio de que, si excluimos su monopolio religioso, el catolicismo no es el tipo de creencia que puede todavía ser considerada como la privilegiada en relación con una visión del mundo.

Consideraciones finales

En los recorridos religiosos aquí analizados, nos encontramos en contacto con formas singulares de caminar en las religiones, que aparecen en cada uno de los grupos y que refuerzan la existencia de trayectorias hechas de acuerdo con la situación social de cada persona. Por medio de los recorridos, algunas características particulares aparecen en primer plano. Es decir, existen algunas diferencias entre los dos grupos estudiados, diferencias que nos conducen en dirección a la confirmación de la hipótesis según la cual la migración sería un factor significativo para establecer una relación causal con la movilidad religiosa.

En este panorama, no tenemos una relación cuantitativa entre las migraciones y los cambios religiosos, sin embargo, tenemos la relación entre dos variables. Por ejemplo, tenemos la relación entre el punto de partida de los recorridos religiosos de migrantes y no migrantes y entre los recorridos relacionados más al pentecostalismo en relación con los migrantes. Los no migrantes, que en general nacen en un contexto religioso más diversificado, son más proclives a aceptar propuestas religiosas más radicales que las cristianas. Los migrantes realizan, por otro lado, recorridos más estrechos, limitados, es decir, son menos propensos a propuestas religiosas radicales.

Debido a ello, es factible concluir en este estudio que existiría, de acuerdo con Weber al observar la afinidad entre la ética económica de las religiones mundiales y la estratificación social, una “afinidad

electiva”¹⁵ entre, por un lado, la ética, la ascética y la actitud mágica de los líderes religiosos y, por otro lado, la situación social de los migrantes y los no migrantes, en la medida en que, al considerar la situación social de los dos grupos (migrantes y no migrantes), verificamos que su movilidad religiosa adopta contornos que se distinguen. O sea, la necesidad religiosa abarca una posible afinidad con la situación social del agente religioso, tal como nos dijo Weber, en la medida en que “el mensaje religioso más capaz de satisfacer la demanda religiosa de un grupo, y por lo tanto, de ejercer sobre él su acción propiamente simbólica de movilización, es aquella que le proporciona un (casi) sistema de justificaciones de existir como ocupantes de una posición social determinada” (Cohn, 1982: 86).

Las construcciones de recorridos, collages religiosos y sincretismos, establecen una relación casual, aquí, con ese factor externo al campo religioso, enseñándonos así la manera en que el fenómeno de la migración y no migración se revela como importante en la definición de los movimientos y cambios religiosos.

Los recorridos religiosos nos dicen cosas valiosas: el predominio del catolicismo en el origen religioso de los migrantes y la diversidad religiosa en el origen religioso de los no migrantes; la participación acentuada de los migrantes en el pentecostalismo y de los no migrantes en las religiones orientales; las religiones afro brasileñas como religiones de tránsito entre los migrantes y como religión de origen entre los no migrantes.

Los traslados de los migrantes ocurren de un lugar en donde no existe diversidad religiosa (pluralidad), o donde esta diversidad es muy pequeña, hacia un lugar donde existe gran “pluralidad religiosa”. En este caso, la causa del comportamiento mutante (inconstante), doble o triple, recae más sobre la diversidad que sobre la migración. Sin embargo, ésta de alguna manera se relaciona con estos tipos de comportamiento: los no migrantes presentan este comportamiento porque ya viven en un espacio de diversidad religiosa, y los migrantes adquieren dicho

¹⁵ Ésta sería una “afinidad electiva”, que sigue el camino contrario a la de una conducta religiosa influyente en la vida cotidiana, pero no excluye la posibilidad de que la recíproca sea verdadera.

comportamiento cuando llegan a vivir en este espacio. Además, los dos grupos hacen combinaciones y variaciones distintas en sus trayectorias, hecho que nos lleva a pensar que, aunque la diversidad sea una realidad para los dos grupos, cada uno de ellos lidia con ella de una forma distinta: unos de manera más radical (no migrantes), otros de la forma tradicional con la cual estaban acostumbrados (migrantes).

De esta manera, podemos percibir que la importancia de la migración, además de residir en el hecho de que la misma concentra una gran cantidad de personas en la metrópoli, lo que, dicho sea de paso, favorece el cambio religioso, influye en la elaboración de los estilos de trayectorias. Es apenas en este sentido que la migración se vuelve relevante, pues es la diversidad religiosa, presente en los grandes centros de población, lo que promueve y favorece el tránsito religioso.

En otras palabras, podemos decir que el perfil religioso de los entrevistados nos pone en contacto tanto con la diversidad religiosa de la metrópoli como con el fenómeno de la migración (el cual se nos revela, todavía, como una variable importante en la diferenciación de las trayectorias). Tal como percibimos a lo largo de este estudio, además de la migración, las diferentes ofertas religiosas son muy importantes en la construcción de los recorridos religiosos que son distintos entre migrantes y no migrantes. Es decir, podemos enriquecer nuestra comprensión del proceso de construcción de las trayectorias religiosas si consideramos la importancia de la diversidad religiosa.

De esta manera, tuvimos la oportunidad de avanzar y retroceder a partir de dos posibilidades razonables para la explicación del tránsito religioso: por un lado, la migración y, por otro lado, la diversidad religiosa.

La creciente libertad religiosa que vivenciamos hoy en día nos confronta con un nuevo concepto de hombre religioso: aquél que no se limita al ámbito institucional. Este hombre se caracteriza por fragmentos de creencias por medio de las cuales constituye su propio universo. Además, es de conocimiento de todos que la religión ya no tiene que ser la misma “para siempre”, para toda la vida, sino que “solamente se mantiene mientras permanece la capacidad de intercambio pactado por ambos lados: el lado del servicio que se oferta y el lado del consumidor de estos servicios. Los desencantos y desentendimientos que pueden

ocurrir en determinada denominación religiosa son resueltos por medio de la elección de otra religión. La religión ya no tiene la edad de los siglos. Ha preferido presentarse con la edad adolescente” (Pierucci y Prandi, 1996: 273).

Bibliografía

Antoniuzzi, A., 2003, “As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000”. En: *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, pp. 75-80.

Berger, Peter, 1985, *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*, São Paulo, Paulinas.

Carozzi, Maria Júlia, 1994, “Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos anos”. En: *BIB*, Rio de Janeiro, n. 37, 1º semestre, pp. 61-78.

Cohn, Gabriel, 1982, “Max Weber: sociologia”. En: Gabriel Cohn (org.), *Grandes cientistas sociais*, v. 13, São Paulo, Ática.

Ferandes, R. C. et al., 1998, *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política*, Rio de Janeiro, Mauad.

Mariano, Ricardo, 2001, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, Tese de doctorado, São Paulo, FFLCH/USP.

Martins, José de Souza, 2002, *A sociedade vista do abismo*, Petrópolis, Editora Vozes.

Negrão, Lísias N., 2001, *Urdirindo novas tramas: trajetórias do sagrado, relatório científico anual de projeto temático*, São Paulo, FFLCH/USP.

Pierucci, A., y Prandi, R., 1996, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec.

Pandi, R., 1998, *Um sopro do espírito*, São Paulo, Edusp/Fapesp.

Weber, Max, 1982, “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”. En: H. Gerth, y C. W. Mills, (orgs.), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar. pp. 309-410.

—, 1982, “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. En: *Ibidem*.

—, 1982, “A psicologia social das religiões mundiais”. En: *Ibidem*.