



**TRAVESÍAS DE LA FE**  
**MIGRACIÓN, RELIGIÓN Y FRONTERAS**  
**EN BRASIL / MÉXICO**

Alain Basail Rodríguez • María del Carmen García Aguilar  
(coordinadores)

Colección  
Selva Negra



UNICACH



Travesías de la fe.  
Migración, Religión y Fronteras  
en Brasil / México

Alain Basail Rodríguez  
María del Carmen García Aguilar  
(Coordinadores)



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS  
2007

**Colección  
Selva Negra**



UNICACH

Nombre de una reserva ecológica en el estado de Chiapas, las implicaciones de carácter antropológico de la Selva Negra han rebasado por mucho la alerta ambiental por su preservación. Es en este sentido que la colección dedicada a las ciencias sociales y humanísticas está sellada por un título cuya resonancia evoca un tema filosófico tan crucial como el que plantea los límites y alcances de la acción humana sobre los recursos naturales que le brindan sustento.

Primera edición: 2008

D. R. ©2007. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas  
1ª Avenida Sur Poniente número 1460  
C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.  
[www.unicach.edu.mx](http://www.unicach.edu.mx)  
[editorial@unicach.edu.mx](mailto:editorial@unicach.edu.mx)

ISBN 978-968-5149-78-5

Diseño de portada: Manuel Cunjamá

Imagen de portada: “Morenada en el Memorial de America Latina” (2007),  
Sidney Antonio da Silva.

Traducción: Angelica Sehenerock

Impreso en México

Travesías de la fe.  
Migración, Religión y Fronteras  
en Brasil / México

Alain Basail Rodríguez  
María del Carmen García Aguilar  
(Coordinadores)

**Colección  
Selva Negra**



UNICACH



# Índice

Introducción	
<i>Sobre Travesías de la Fe</i> .....	9
<i>Alain Basail Rodríguez</i>	
<i>María del Carmen García Aguilar</i>	
 <i>Abriendo brecha con la palabra de Dios.</i>	
<i>Cristianos no católicos en el sureste de México</i> .....	19
<i>Carolina Rivera Farfán</i>	
 <i>Migración y cambio religioso en el contexto brasileño</i> .....	65
<i>Luiza Maria de Assunção</i>	
 <i>Del discurso a la acción. La participación de las Iglesias</i> <i>ante la problemática de los migrantes en Florida</i> .....	93
<i>Elizabeth Juárez Cerdi</i>	
 <i>La italianidad en la génesis del pentecostalismo brasileño</i> .....	127
<i>Gloecir Bianco</i>	
 <i>Migración y religión en Chiapas. Mapas migratorios</i> <i>y espacios religiosos a través de estudios de casos</i> .....	147
<i>María del Carmen García Aguilar</i>	
<i>Alain Basail Rodríguez</i>	
<i>Daniel Villafuerte Solís</i>	
 <i>Magia, ciencia y religión: estrategias de agentes</i> <i>religiosos migrantes y no migrantes</i> .....	201
<i>Luiza Maria de Assunção</i>	
 <i>La disolución religiosa en gotas etnográficas:</i> <i>apuntes para un diálogo</i> .....	229
<i>Kenia Alves</i>	

Bolivianos en São Paulo. Fiestas devocionales y dinámica cultural.....	291
<i>Sidney Antonio da Silva</i>	
Sobre los autores .....	315



## Introducción

Alain Basail Rodríguez  
María del Carmen García Aguilar

### *Travesías de la fe*

Las travesías de la fe son diversas, singulares y culturalmente pautadas, de ahí su complejidad. Éstas se configuran al ritmo de múltiples experiencias sociales vividas a partir de un debate entre la unicidad y la multiplicidad en cada contexto concreto. La fe, las creencias y las devociones, están en tránsito, es decir, viajan con los hombres que las vivifican y las actualizan cuando emprenden movimientos físicos de una sociedad a otra. Fe y hombres recorren caminos, vagan tras un rumbo o, en síntesis, experimentan procesos migratorios en los que intervienen factores estructurales y personales de diversa índole amalgamados contradictoriamente en la realidad social.

La búsqueda religiosa de los actores sociales, migrantes o no, persigue respuestas figuradas que den sentido a sus vidas en contextos distintos fueran éstos urbanos o rurales, regionales, nacionales o continentales. El distanciamiento de los espacios sociales propios, que emprenden quienes por la imposibilidad de vivirlos se desplazan hacia otros extraños, implica ir más allá de las fronteras conocidas. Entonces, el desplazamiento físico supone una movilización de recursos culturales y capitales sociales, un descubrimiento de lo nuevo, una conmoción ante el encuentro con la diferencia capaz de promover cambios culturales profundos y, en particular, de llegar a cimbrar la experiencia

religiosa, revivir el pasado afianzándose a una tradición o actualizar los símbolos, sentimientos y referentes identitarios. De esta manera, las consecuencias, esperadas o no, psicosociales, familiares, demográficas, económicas, políticas y culturales del hecho migratorio cristalizan las fronteras culturales al abrir las expresiones culturales al diálogo más o menos conflictivo que potencia cambios en los marcos socioculturales de los sujetos. Las transiciones físicas y culturales emprendidas por individuos o grupos sociales indican una autonomía personal y simbólica en las búsquedas de sentido a sus vidas para realizar sueños personales y colectivos. También, muestran cómo las redes religiosas configuran espacios sacralizados que permiten fuertes anclajes e identificaciones cuyas dinámicas se desterritorializan, es decir, se movilizan de escalas locales a las regionales, y de éstas a las nacionales y globales.

Por los caminos llenos de incertidumbres en los que discurren las experiencias migratorias, emergen “actos de fe” en los que lo sagrado se revela como seguridad última de encuentro con la “tierra prometida”, como espacio de encuentros con lo trascendental, lo mágico, lo milagroso. Las experiencias religiosas acompañan, arraigan y ubican a los migrantes al constituir parte primordial de los repertorios culturales que se actualizan en muchas direcciones en cada contexto de llegada y de salida modulando tanto los sentidos religiosos del mundo como la constitución de los campos religiosos. No obstante, en la modernidad la deriva del desencanto está abierta a trayectos por rumbos seculares, mientras que su contraderiva del reencantamiento religioso responde a la exigencia de plausibilidad para el accionar cotidiano, es decir, de afirmar la anhelada coherencia, explicación, consistencia e inteligibilidad de los ámbitos de la preocupación humana donde la razón no basta.

Precisamente, este libro está conformado por una serie de ensayos donde se reflexiona sobre el vínculo entre migración y religión, así como sobre las surtidas dinámicas socioculturales que se explayan con ellas. Los trabajos dialogan al respecto para tejer un contrapunto implícito entre las realidades de México y Brasil.<sup>1</sup> En ambos países

---

<sup>1</sup> Algunos de estos ensayos desarrollan las ideas presentadas y discutidas en el Simposio 32 Migración, Religión Y Fronteras del XI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, de la Asociación

latinoamericanos el campo religioso se caracteriza por una situación de pluralidad religiosa, donde el mercado de bienes de salvación está segmentado en relación con una muy compleja estructura social. Los trabajos reunidos en esta obra en ninguna medida pretenden agotar las especificidades de las distribuciones religiosas en ambos países, sino dar algunas evidencias de los factores, circunstancias y condiciones socio-psico-antropológicas de su reproducción en contextos regionales y sociales delimitados. De tal manera, se alternan lecturas de cada país yendo de las más generales escalas macro con lecturas regionales o analíticas a las micro, más particulares o de casos, para conocer cómo las experiencias migratorias expresan y potencian privilegiadamente vivencias y sentimientos religiosos.

Cada autor expone las múltiples singularidades del caso analizado al identificar las fuertes dinámicas de diversificación de la oferta de servicios religiosos a partir, por ejemplo, de campañas proselitistas formales o informales y el arduo trabajo de especialistas religiosos para hacer plausibles sus respectivas estructuras religiosas. En general, se problematiza en ambos contextos sobre cómo la diversidad promueve y favorece el tránsito religioso y, en dependencia de ella, la amplitud de los recorridos que definen los itinerarios religiosos. También se discute sobre el impulso de los grupos religiosos con sus universos ideológicos instituidos para ir más allá de las fronteras sociopolíticas, étnicas, lingüísticas y de clase; las improntas del hecho migratorio en las congregaciones, las familias y los migrantes religiosos o no; y, la participación de las asociaciones religiosas en la promoción de redes de hermanos y, quizás, en cadenas migratorias.

El lector constatará que este libro ofrece un análisis sobre diversos factores externos e internos que condicionan las dinámicas de los campos religiosos. Considerar esa serie de factores exógenos y endógenos, permite comprender los procesos de constitución histórica de los espacios religiosos, de las formas de vivir y sentir la fe los hombres religiosos.

---

Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), celebrado en São Bernardo do Campo (São Paulo, Brasil), del 3 a 7 de julio de 2006. Otros, como los de Carolina Rivera Farfán, Kenia Alves y Sidney Antonio da Silva, fueron especialmente escritos para este libro.

En particular, interesa conocer cómo los movimientos de población y otras determinantes condicionan las dinámicas religiosas muchas veces marcadas por transiciones laberínticas. Así, con las miras puestas en el papel jugado por los procesos migratorios en la constitución de campos religiosos plurales, diversos y desterritorializados, se advierten las condiciones de contacto y comunicación entre zonas de origen y de recepción que permitirían hablar de la configuración de comunidades religiosas transnacionales y, en general, dar cuenta en los procesos de cambio social y religioso. Ello es valioso para reconocer la multiplicidad, heterogeneidad y colateralidad de la condición religiosa que es, en particular y distintivamente, dual o múltiple en el caso brasileño.

Aquí se presta atención a la relación entre migración y religión desde una visión muy amplia y multicausal. Las migraciones se entienden desde la movilidad religiosa interdenominacional de un individuo hasta el conjunto de la movilidad humana entre espacios socioculturales —incluidos los religiosos— o geográficos sean éstos a escala local, regional o internacional. Interesa, en general, avanzar en el conocimiento de la importancia de la migración en la definición de movimientos y cambios culturales en ambos contextos, en los estilos y la diversificación de las trayectorias religiosas individuales y colectivas. En este último sentido, auscultar en los cambios del concepto de hombre religioso, en la diversidad y el dinamismo de los campos o espacios religiosos habitados entre cortas y grandes distancias.

Pese a ciertas hipótesis generales ensayadas estamos lejos de saber lo suficiente sobre la relación migración y religión. Por ello, la posibilidad de comparar, con la correspondiente prudencia metodológica, es enriquecedora pues entreabre luces sobre la causalidad, las continuidades, las rutinas, las rupturas y las novedades entre trayectorias vitales y religiosas de los protagonistas de los procesos migratorios y de todos los involucrados en los contextos de origen, de destino y en el trayecto mismo.

Generalmente se asume a la religión como un elemento cultural por excelencia para asegurar la continuidad cultural, disminuir los costos psicológicos, procurar medios de vida y promover relaciones sociales centrales para la sobrevivencia o buscar coherencia en los cambios personales y el comportamiento ético. Sin duda, el papel de la religión es

significativo en el fortalecimiento de los lazos sociales de los migrantes en los contextos de salida y de llegada. El factor religioso juega un rol muy peculiar en la integración social en contextos generalmente hostiles abarcando tanto la adaptación del inmigrante, la asimilación social del emigrado por la cultura local como sus resistencias cuando, en particular, contribuyen a afirmar nuevas redes sociales y proyectos vitales de redención o reivindicación de sus trazos identitarios, étnicos, culturales y sociales. Sobre todo, es un factor clave para la construcción de comunidades de solidaridad, la negociación de la legitimidad de su presencia, la lucha por su reconocimiento social y la convivencia en medio de la lidia con la diferencia estigmatizada. En estos sentidos, se rescata cómo las experiencias migratorias tensadas entre la integración a los nuevos contextos y la desintegración de los mecanismos de resistencia para la autoafirmación de la identidad, ponen en juego las experiencias religiosas en aras de enfrentar, acentuar o acendrar la discapacidad sociocultural que supone convivir en ese otro contexto u otra cultura.

De ninguna manera se ha insinuado una causalidad lineal entre migración y conversión religiosa aunque sí se advierte una fuerte correlación entre migración y la diferenciación de las experiencias religiosas. También, un fuerte reconocimiento, apropiación y manejo del espacio social donde se insertan los migrantes que habla de la capacidad de adaptación a nuevas situaciones y ambientes a partir de relocalizaciones simbólicas, resacralizaciones de la naturaleza y, en general, de vínculos interactivos entre sí, de lazos y redes necesarias para rearmar las ataduras emocionales tan fundamentales para la cohesión social. La religión es más bien un factor concurrente en los procesos migratorios —aunque puede ser un factor determinante, por ejemplo, en los conflictos religiosos—; como recurso cultural, maximiza las expectativas o esperanzas de ganancia en la migración al formar parte de toda la gama de variables posibles manejadas por los migrantes para lograr sus objetivos, realizar su traslado y garantizar su ubicación en el lugar de destino con costos mínimos. Particularmente, la religión ayuda a conocer de una excepcional manera el proceso sufrido por los peregrinos a través de las cada vez más controladas fronteras del mundo, la dura experiencia de soledad, los sobresaltos, la angustia, la nostalgia, las afectaciones

emocionales ante circunstancias sociales donde aquella es un recurso de refugio en busca de semejanzas y afinidades culturales para reducir el miedo a la inseguridad.

En concreto, en el contexto de la región sur-sureste de México donde se constata la mayor diversidad de credos en México, Carolina Rivera Farfán explora el crecimiento de las iglesias cristianas no católicas a partir de sus redes regionales y de los movimientos migratorios de poblamiento como vehículos de las ideas y las prácticas religiosas disidentes. Al explorar la geografía religiosa de los estados de la Frontera Sur busca acercarse, a partir de un amplio rastreo de fuentes documentales y orales, a la configuración regional de las instituciones religiosas genéricamente conocidas como protestantes en los estados de Chiapas, Campeche, Quintana Roo, Yucatán y, en menor medida, Tabasco. Su contribución muestra históricamente la implantación y la emergencia de los diversos protestantismos a partir de las formas de doblamiento, la identificación de los primeros registros de las religiones en cada caso y sus mecanismos de vigorización.

Luiza Maria de Assunção hace dos reflexiones extensas sobre el papel de la migración en los recorridos religiosos en Brasil. Ella realiza un estudio sobre las definiciones de los caminos religiosos en relación con los procesos de migración y no migración en la ciudad de São Paulo. Tomando la esfera religiosa en sí misma, muestra como individuos provenientes de realidades distintas construyen rutas con formatos apropiados a dichas realidades. Buscando una nueva forma de visualizar la relación entre religión/migración, como parte de un proceso mayor de urbanización/migración, prioriza, en primer lugar, la acción de los hombres religiosos en el interior de la esfera religiosa como forma posible de verificar los impactos de la migración en los trayectos religiosos a través precisamente de las especificidades de sus pasos por los grupos estudiados. Las diferencias constatadas le permiten confirmar la hipótesis según la cual la migración sería significativa para establecer una relación causal con la movilidad religiosa en un contexto de gran diversidad religiosa. Los grupos de migrantes y no migrantes estudiados muestran combinaciones y variaciones distintas en sus recorridos, evidencia que le permite afirmar a Luiza Maria de Assunção que cada

uno lidia con la diversidad de una manera distinta: los primeros, de una forma más tradicional como estaban acostumbrados en sus lugares de origen; y, los segundos, de una forma más radical. En particular, el trabajo *Migración y cambio religioso* pone énfasis en el análisis de la movilidad en el campo religioso a partir de los recorridos de los creyentes en tres momentos que conforman la trayectoria de su vida religiosa, es decir, observando sus prácticas. Mientras que el segundo texto, *Magia, ciencia y religión...*, centra su atención en las estrategias de los actores religiosos, recuperando su agencia, para discutir sobre el sentido religioso de sus vidas a partir de sus propios discursos.

Elizabeth Juárez Cerdi documenta las acciones de las Iglesias ante la situación de los inmigrantes en la Florida. Su contribución que comienza compartiendo con el lector la cotidianidad de Jorge, un chiapaneco, y avanza destacando el papel que han jugado las instituciones religiosas en Estados Unidos, la comprensión que tienen de la dura situación de los trabajadores agrícolas migrantes a través de sus pastorales y el compromiso que han manifestado en la lucha por sus derechos humanos y laborales en una población del suroeste de Florida. Al destacar el activo papel de algunas instituciones del país entre las que sobresalen las religiosas en la defensa de inmigrantes, así como el trabajo de una organización de trabajadores indocumentados como la Coalición de Trabajadores Agrícolas en Immokalee. La información sobre la participación de algunas organizaciones religiosas en Estados Unidos es contrastada con los datos obtenidos de las diferentes congregaciones locales en Immokalee, Florida, y con lo que sucede en Guanajuato, México.

Gloecir Bianco reflexiona sobre *La italianidad en la génesis del pentecostalismo brasileño* a partir del rescate de algunos aspectos relevantes de la inmigración italiana en Brasil y, en particular, su permanencia y adaptación en el estado de São Paulo, específicamente en el barrio de Brás. Presenta episodios inesperados e inéditos sobre la adaptación de estos inmigrantes en el nuevo contexto a principios del siglo XX. Recupera la historia Louis Francescon, un joven y simple trabajador que, después de cumplir sus obligaciones con el servicio militar en el ejército italiano, salió para los Estados Unidos de América donde tuvo una importante experiencia religiosa que él mismo llamó “nuevo nacimiento”. A partir de

esta experiencia pentecostal Louis Francescon comenzó a cuestionarse los dogmas prebisterianos y empezó un camino religioso que culminó con un viaje a Brasil para predicar entre los inmigrantes italianos. Así fundó en el barrio de Brás en São Paulo, tras una rápida incursión por el norte del estado de Paraná, la *Congregación Cristiana en Brasil*. Aunque en sus inicios ésta fue conocida como la “iglesia de los italianos”, con el paso del tiempo perdió la memoria italiana y se adaptó prominentemente a la cultura brasileña contando con un gran número de adeptos.

Otra exploración de la relación entre migración y religión la ofrecemos nosotros mismos con la mirada puesta en Chiapas en el contexto de la frontera sur de México. En particular, se propone analizar la configuración del campo religioso en Chiapas al considerar las conexiones entre la multifacética movilidad territorial intra e internacional y cambios sociales en Chiapas, con énfasis en la dimensión cultural y en la propia dinámica religiosa. Desde una perspectiva histórica se perfila dicha dinámica de pluralización y, a partir de dos estudios de casos, se profundiza etnográficamente en la importancia de los procesos migratorios actuales, que trasciende los impactos demográficos para expresarse en algunos procesos de cambio significativos a escala local, regional e internacional. Al analizar distintas experiencias migratorias, se discute sobre el lugar de la religión en las mismas, así como su contribución en la redefinición de los espacios religiosos en los contextos de salida y de llegada. En general, se formulan algunas hipótesis e interpretaciones sobre la vida religiosa en la frontera chiapaneca con Guatemala.

Por su parte Kenia Alves propone un contrapunto reflexivo a la concepción funcional de la *religión como disolvente* (Pierucci) a partir de las trayectorias migratorias de indígenas de los Altos de Chiapas hacia las tierras de la Península de Yucatán. Desde el punto de vista etnográfico, investiga el funcionamiento de la religión presbiteriana como puente entre universos sociosimbólicos diferenciados, consolidada en las experiencias de transposición de fronteras étnicas vividas por indígenas de Chiapas, en el sureste de México. El análisis de la constitución y la reproducción de este puente transcultural abre el camino para una relectura posible de la clásica dicotomía Durkheim-Weber, anclada en la constatación de cómo la función de disolvente o preservación de lo



étnico asumida por la religión está condicionada por las posibilidades y limitaciones propias del contexto social en que se sitúa.

Sidney Antonio da Silva documenta etnográficamente como se negocia la presencia e integración de los bolivianos en la Ciudad de São Paulo a partir de una fuerte reivindicación identitaria donde los cultos y fiestas devocionales son centrales. Precisamente da cuenta de cómo estas fiestas se trasladan del espacio privado al espacio eclesial al ser cobijadas por la Pastoral del Migrante que trata de cooptarlas hasta que, dado el poder de convocatoria de la cada vez mayor comunidad boliviana, se decide celebrarlas en un espacio público que es conquistado por comparsas de gran belleza estética, carros alegóricos de gran plasticidad y rituales colectivos vehiculizadores de identidades históricas abiertas a la posibilidad del diálogo cultural. Este espacio es nada más y nada menos que el *Memorial de América Latina*, en São Paulo, construido entre 1988 y 1989 para promover la integración y la unión de América Latina. En la portada de este libro, se muestra una fotografía cortesía de da Silva, que ilustra a las *morenadas* expresándose ante una de las esculturas más representativas diseñadas por Oscar Niemeyer, a saber: la mano abierta de siete metros de altura, en gesto de desesperación, donde un mapa estilizado de América Latina sugiere sus venas abiertas aun.

En fin, las contribuciones de Rivera Farfán, de Assunção, Juárez Cerdí, Bianco, García, Basail y Villafuerte, Alves y da Silva, no comparten reflexiones definitivas pues queda pendiente someter a una discusión teórica más sistemática toda la información fragmentaria sobre la praxis religiosa construida “a través” de peregrinajes humanos. Sin embargo, se apuesta por difundir conocimientos sustantivos para ampliar el horizonte científico del “realismo único” de los imaginarios religiosos y de los insospechados e itinerantes modos de vivenciar la fe en programas de investigación sobre las migraciones, las religiones y sus conexiones culturales entre países en un proceso acelerado de globalización. Por lo pronto, este libro contribuye modestamente, al constatar la presencia habitada de lo numinoso, a dar cuenta de la realidad humana que implica la condición de migrante.



*Abriendo brecha con la palabra de Dios.*  
Cristianos no católicos en el sureste de México

Carolina Rivera Farfán

## Introducción

El registro de la pluralidad religiosa en México es muy reciente y durante siglos se mantuvo la religión católica como la preeminente debido al hecho social monolítico a pesar del conocimiento de la existencia de expresiones religiosas ligadas a la vida de vastos territorios indígenas y campesinos. Actualmente contamos con más medios que permiten cuantificar la preferencia religiosa de la población gracias a los ejercicios sobre regionalización realizados durante los últimos años. Se está consciente que para tener un estudio completo se requiere de un enfoque multidisciplinario que se apoye en bases estadísticas, herramientas demográficas, así como los importantes aportes de la historia, la antropología y las conceptualizaciones de la sociología de la religión. La mayor parte de la producción bibliográfica sobre el tema de la religión se ha inclinado por estudios de carácter cualitativo y se dio poca importancia al dato cuantitativo que indicara, a través de mapeos, como técnica de graficación, tener más elementos para el análisis social del escenario religioso. Casillas y Hernández (1990) advirtieron en la década de 1990 que era necesario que en México se hicieran trabajos que exploraran la relación entre demografía y religión que brindaran una idea general, y a la vez identificada, de cómo ha sido la transformación cuantitativa del cambio religioso. La geografía religiosa

de reciente aparición es ilustrativa porque permite identificar las diferencias en el ámbito nacional, lo que indica de una heterogeneidad en los espacios regionales socialmente construidos. Suárez sugiere que la geografía religiosa es útil para conocer, desde esa perspectiva, los problemas de la identidad religiosa y estudiar algunas formas de su expresión y manifestación, ya sea regional o nacional (1997: 264). Aun con lo limitado de estos métodos, también está el reconocimiento que la investigación debe completarse con otros de carácter más descriptivo y analítico orientado por las disciplinas de la antropología y sociología. Es decir, es necesario el dato cualitativo, de tradición entre la antropología de la religión, combinado con el análisis cuantitativo para tener un panorama más completo del escenario religioso nacional.

Los registros revelan que durante los últimos cincuenta años algunas regiones del país manifiestan la pérdida del peso del catolicismo y, sobre todo, una mayor presencia de religiones cristianas ligadas a los protestantismos de vieja data y los emergentes pentecostalismos. Sin embargo, los datos, tomados principalmente de los censos de población, no permiten aún dar cuenta de diversas creencias y prácticas que se entrelazan en una forma de vida al ser ligadas a la cultura campesina e indígena de gran profundidad histórica. Lo mismo ocurre con algunas denominaciones emergentes de manifestaciones neopentecostales o los llamados “nuevos movimientos religiosos” que no se identifican con las categorías censales y por tanto hay un subregistro. Es probable que la población con esas preferencias se adscriba al rubro de “sin religión” o “no especificado” cuando se le pregunta cuál es su religión. El aumento absoluto en estos dos rubros es considerable en las últimas tres décadas.

El objetivo del presente trabajo es presentar un acercamiento a la configuración regional de las instituciones religiosas cristianas no católicas, llamadas genéricamente protestantes, en el sureste mexicano durante las últimas décadas y que comprende los estados de Chiapas, Campeche, Quintana Roo, Yucatán y, en menor medida, Tabasco. Muestra una síntesis histórica de la implantación de los diversos protestantismos basada en fuentes secundarias y en algunos casos en testimonios orales. Para algunos estados se dispone de más informa-

ción que en otros lo que posibilita tener una idea más completa sobre el actual escenario religioso; hay otros como Quintana Roo y Campeche donde la información es más limitada. En el primer caso, y al igual que en todos los estados, se observa la ausencia de la historia del desarrollo del protestantismo, pero gracias a los trabajos realizados por investigadores de la Universidad de Quintana Roo que iniciaron sus pesquisas de manera aislada en 1987 (Cuadernos de la Casa Chata) y que es retomada durante la última década podemos disponer de más datos. El caso de Campeche es notorio debido a que no hay investigaciones que aborden la temática del hecho religioso y las implicaciones sociales, a pesar de su pluralidad de credos y que es de las más dinámicas del país. Los estudios hallados hasta el momento para ambos estados —hay que reconocer que la búsqueda no ha sido exhaustiva debido a que la investigación está en su primera fase— se refieren casi de manera exclusiva a la historia de la Iglesia católica y poco para las expresiones cristianas no católicas. Los estados de Yucatán y Chiapas, en cambio, poseen una bibliografía abundante sobre la influencia religiosa católica y no católica y ha sido un tema privilegiado entre antropólogos de la zona; Tabasco en menor medida, aunque es el estado que aún falta por explorar de manera profunda. Probablemente una explicación a esta desigualdad, en cuanto a investigación relacionada con el tema de interés, se deba a la existencia de centros de investigación y universidades en cada lugar y sobre todo a las disciplinas que en ellos se cultivan.

Para su presentación el trabajo se organiza de la manera que sigue. Un primer acercamiento anuncia la relación entre poblamiento y diversidad de credos, así como la identificación del registro de las religiones en la región. Posteriormente se argumenta la manera en que los credos cristianos no católicos acentúan su presencia en la región a partir de la llegada de población, mediante proyectos colonizadores y luego a través de su inserción en la economía regional; finalmente se muestra, de manera resumida, la emergencia del cristianismo no católico en cada uno de estos estados.

## 1. La frontera sur: poblamiento y diversidad de credos

La frontera sur, desde la perspectiva de Fábregas (1985), comprende los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán. De éstos sólo Yucatán no es directamente fronterizo. En Chiapas existen 16 municipios que colindan con Guatemala; en Campeche y Tabasco dos respectivamente y en Quintana Roo un municipio hace frontera con Belice. En total son 21 municipios que conforman la frontera sur con Centroamérica y el Caribe. Históricamente estos estados comparten la impronta cultural mayoritariamente maya<sup>1</sup> cuyo territorio va más allá de las fronteras nacionales, compartiendo rasgos con algunos países centroamericanos. En esta frontera de México se asientan 9'992,415 habitantes (INEGI, 2006) que representa 9.6 por ciento del total del país. Entre 1950 y 1980 las tasas de crecimiento medio anual de su población se mantuvieron superiores a tres por ciento, pero en la década de 1980 esas tendencias manifestaron un aumento a 4.2 por ciento, en tanto la tasa nacional disminuyó a 1.9 por ciento (Nazar *et al.*, 2005: 35). Esto que se manifestó de manera más clara en la década mencionada se debió, sobre todo para Quintana Roo y Campeche, a los procesos de colonización dirigida, el desarrollo de la industria petrolera y a la creación de centros turísticos de atracción internacional. Esto último ha permitido a Quintana Roo desarrollar el sector terciario, 71.1 por ciento de la población ocupada, incluso más alto que el promedio nacional (53.4 por ciento) y regional (47.2 por ciento) como resultado de la actividad turística. Del lado opuesto, en Chiapas predomina el sector primario donde cerca de 60 por ciento de su población habita en las áreas rurales y 47.7 por ciento se dedica a las actividades agropecuarias. Campeche y Tabasco se encuentran en el medio de esta composición extrema (*Ibidem.*).

El proyecto posrevolucionario se inclinó por políticas que incentivarían la colonización en algunas regiones de estos estados escasamente pobladas con la idea de generar polos de desarrollo. Ello explica, en al-

<sup>1</sup> En los estados de Chiapas, Campeche, Tabasco, Quintana Roo y Yucatán conviven grupos indígenas hablantes de las lenguas tseltal, tsotsil, chol, tojolabal, maya, kanjobal, mam, zapoteco, jacalteco, chinanteco, cakchiquel, chontal, lacandón, quiché, ixil y kekchí. Así como hablantes de lenguas zoque y chiapaneca que no son mayences.

guna medida, el reparto agrario en terrenos considerados nacionales, la reubicación de población campesina para ampliar el campo agrícola, así como el inicio de una incipiente industria turística, petrolera y comercial, que atrajo a una nueva generación de campesinos al trabajo agrícola combinado con el trabajo asalariado para la construcción y el turismo. Particularmente Quintana Roo, y Baja California en el norte del país, tenían extensiones de tierras sin campesinos, donde Cárdenas reconocía un problema de escasez de habitantes (Aboites, 1997: 49). Otra etapa colonizadora, que provocó fuertes flujos migratorios, se dio en la década de 1970 en una amplia porción de la Selva Lacandona; en la ribera del río Lacantún y Marqués de Comillas se dotó de tierras a campesinos de Guerrero, Puebla, Oaxaca, Michoacán y del propio estado de Chiapas.<sup>2</sup>

Los perfiles de las múltiples identidades regionales que hoy se identifican se han forjado en el último siglo y la variada presencia de familias provenientes de distintos estados en las zonas colonizadas y pobladas en el sureste incide de manera directa en el tipo de poblamiento creado, la confluencia multiétnica, la conformación de estilos de vida, la diversidad de credos religiosos e incluso el reconocimiento y manejo del espacio.

Esto en correspondencia con la evolución de los patrones migratorios interestatales, o dentro de los mismos estados, y que se define por los cambios en la cuantía y dirección de los flujos migratorios que se encuentran estrechamente vinculados a las distintas etapas del desarrollo económico de la región o subregiones particulares de las mismas —como emergencia de polos de atracción.

De esos estados Chiapas mantiene en la actualidad una dinámica peculiar en la franja que comparte con los departamentos de San Marcos y Quetzaltenango, del lado guatemalteco, debido al aumento de migrantes centroamericanos que se internan a México, por esta frontera, con la idea de llegar a Estados Unidos. Se calcula que en estos márgenes se

---

<sup>2</sup> Nigh (1997) identifica cinco fases históricas de la relación humana con la selva tropical del sureste mexicano: 1) época precolonial por pobladores mayas de la vertiente del Golfo; 2) durante el siglo XX la explotación forestal que provoca asentamientos de población temporales; 3) colonización reciente a través de la ampliación de la frontera agrícola y la ganadería (1950-1970); 4) va de 1970-1982, predominio del ejido y creación de *POPE* dedicados a la ganadería extensiva, introducción de cultivos comerciales, es la década de mayor inmigración y desforestación; y 5) incipiente etapa de conservación y restauración.

producen anualmente alrededor de dos millones de cruces documentados e indocumentados, tanto de extranjeros como mexicanos. Ramírez (2005) señala que en 2004 se realizaron 1 millón ochocientos mil cruces, de los cuales 1 633,581 fueron cruces locales y 250 000 transfronterizos de personas que pretenden arribar a Estados Unidos y de los cuales sólo una cuarta o quinta parte logra llegar al país del norte.

Un aspecto importante a destacar en el sureste es la relación entre los procesos de colonización-migración y el crecimiento de religiones no católicas, sólo por destacar este aspecto retomo los casos del sur de Campeche y del norte y sur de Quintana Roo. Las políticas de poblamiento en determinadas regiones de esos estados, a través de la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE), así como la creación de nuevos municipios que incitaron movimientos migratorios de población regional y de otras partes del país, podrían mostrar una relación positiva entre aquellas y el aumento de cristianos no católicos. Quintal (en prensa) llama la atención en los municipios de Calakmul, Candelaria y Escárcega en Campeche, con una población católica de 48, 57 y 60 por ciento respectivamente, cuando el porcentaje estatal es de 71 por ciento. Calakmul, comparte frontera con Guatemala, es un municipio de reciente creación y con fuerte inmigración; Candelaria y Escárcega fueron zonas de colonización agrícola en la segunda mitad del XX. Destaca Calakmul con el mayor porcentaje de bíblicos no evangélicos (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová) y de población que dice no tener religión: 11 y 21 por ciento (*Idem.*: 12). En Quintana Roo se ve el mismo comportamiento en los municipios de José María Morelos, Solidaridad y Othón P. Blanco cuyos porcentajes de católicos son bajos, en relación con el promedio nacional (65, 68 y 69 por ciento), y han sido espacios colonizados con orientación agrícola. Algo similar ocurre en los municipios que han recibido a población migrante que no sólo es de origen campesino, sino de aquella que se inserta en el sector turístico como Benito Juárez, donde se ubica Cancún, Isla Mujeres y Cozumel.

Estos estados, como en los demás del sureste, se caracterizan actualmente por un dinamismo religioso de gran diversidad, lo que posibilita que el sureste mexicano, no tenga una identidad religiosa ligada exclusivamente a un credo. Por su profundidad histórica el catolicismo es la



propuesta que ha intentado constituirse en la religión común y aún ahora a pesar de la pérdida de su feligresía continúa siendo la mayoritaria. La presencia de otras expresiones religiosas costumbristas (tradicionales), así como de otras confesiones cristianas, en grado mayor o menor, hace especialmente complejo el escenario sociorreligioso en la actualidad.

Además de estas preferencias religiosas registradas en los censos de población (catolicismo y protestantismo) encontramos la religiosidad “tradicionalista” o “costumbrista” cuya expresión combina elementos católicos de distintas épocas y rituales campesinos del ciclo agrícola y del ciclo católico. Eventualmente éstos se vinculan con las relaciones del territorio y sus recursos naturales, de organización social y más recientemente de las variadas expresiones pentecostales. Estas religiosidades se caracterizan por no reconocer, en la práctica, la autoridad de ninguna Iglesia o denominación, por no tener —según sus propias palabras— *religión* (Viqueira, 2002: 178).<sup>3</sup> Algunos estudiosos consideran que las creencias indígenas-campesinas no pueden encajarse en la categoría de religión, en su concepción convencional ligada a instituciones y sistemas, ya que ésta va más allá de la relación hombre-sagrado, y que se expresa a través de ciclos rituales que simbolizan visiones del mundo y permean la cosmovisión, ideas, creencias y su relación con deidades. En muchos casos, y como demuestra etnográficamente Nolasco *et al.* (2003), para ciertas regiones de Chiapas, hay una lógica local de los hechos sociales, culturales, de poder y religiosos que rigen la existencia de lo que llaman territorio indígena, pero también como producto de los procesos históricos que lo originaron, sean de larga duración o de reciente creación. En ese sentido, los hechos sociales, culturales, de poder y religiosos en una trayectoria histórica conforman la identidad, ligada a un territorio indígena. Entre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas (1987) encontró que la religiosidad local está vinculada a las prácticas agrícolas comunitarias e individuales que se explican desde las relaciones que se establecen entre el hombre y la naturaleza, mediadas por la

---

<sup>3</sup> En muchos lugares de Chiapas se dice que los “evangelistas” son los únicos que tienen *religión*. En esa percepción los protestantes son los de la religión. Probablemente por ello cuando son interrogados, por quien levanta el censo, los costumbristas, e incluso muchos católicos, responderán que no tienen religión para desmarcarse de los evangélicos.

organización social que relaciona, en algunos casos, territorio, parentesco, ciclos productivos y ciclo ritual centrados en la iglesia maya de cada pueblo atendido por el maestro, curandero o el especialista de las ceremonias. Es difícil identificar el número de personas que se adscriben a este tipo de religiosidad elaborada preferentemente por grupos indígenas aunque para el caso chiapaneco “No parece sin embargo excesivo considerar que representan por lo menos la tercera parte de los indios de las Montañas Mayas” (Viqueira, 2002: 178).

Pero también es posible observar estas creencias entre población que ya no se considera indígena, o que sufrió tempranamente procesos de mestizaje, como la de la región Soconusco, en Chiapas. En los municipios de Tapachula y Tuxtla Chico se reproducen creencias y prácticas ligadas a la santería y espiritismo que se asocian con los santos católicos y otros santos regionales como Albino y Josefa Cuschubá (indígena mam guatemalteco) y el culto a Maximón o San Simón, santo de Chiapas y Guatemala (Arriola, 2003). En el Soconusco y Guatemala es posible ver a “los chimanes, médiums, materialistas, hechiceros, brujos y espiritualistas” que forman parte de una geografía religiosa tapachulteca-guatemalteca, y la posición ambigua de los santos revelan las tensiones sociales y la inseguridad y violencia crecientes, además de los infortunios que representan las crisis económicas en esa zona fronteriza. Expresan también los acercamientos de los santos indígenas o indígenas ladinizados guatemaltecos al mundo de los mestizos mexicanos, independientemente de la nacionalidad o del racismo hacia los “cachucos” y los “paisanos” como llaman a los guatemaltecos (Arriola, *Idem.*: 17; Rivera, 2007).

## 2. El sureste y el registro de sus religiones

Diversos trabajos muestran que las fronteras norte y sur de México destacan por su preferencia por religiones distintas al catolicismo y una disminución notoria de fieles católicos que indican un contraste instructivo.<sup>4</sup> En la frontera sur ocurre algo similar aunque el cambio re-

<sup>4</sup> Para los estudios en la frontera norte véanse los trabajos de Molina y Hernández (2002); Hernández (2005); Odgers (2006); Galaviz (2005); Jaimes (2007), Odgers y Rivera (2007) sólo por citar algunos.

ligioso ha sido más profundo que en la frontera norte, particularmente en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, en ese orden, y, en menor medida, Yucatán. Si nos centramos en los cinco estados del sureste pocos estudios tenemos que nos indiquen etnográficamente si en la región es posible referirse a la construcción de una región inclinada por el protestantismo, es decir, una geografía de las religiones en términos de las preferencias que la población tenga por uno u otro credo. Cualitativamente sólo disponemos de estudios aislados en los que se está de acuerdo que, pese a que el catolicismo es mayoritario en las preferencias, diversos credos no católicos van ganando espacios en las predilecciones de la población. Esta novedosa situación tuvo su primer registro regional hacia finales de la década de 1980. Se trata de un estudio colectivo encabezado por investigadores del CIESAS-Sureste y cuyos resultados se publicaron en *Religión y sociedad en el sureste de México* (Casa Chata, 1989) que concentra trabajos en siete volúmenes que explican la transformación sociorreligiosa que experimentan ciudades y localidades rurales de la región.<sup>5</sup> En ellos se da cuenta de lo que cuantitativamente el Censo de Población venía reportando para el sureste del país en cuanto al crecimiento de población que estaba dejando de adscribirse a la religión católica y de aquella que acrecentaba la cifra de los protestantes o evangélicos, como en su momento se adjudicó la categoría censal de los protestantes. Si bien la mayoría de esos trabajos tienen un carácter descriptivo y exploratorio, sintetizan de algunos elementos que posibilitan la aceptación de iglesias no católicas: 1) El aparente éxito de los nuevos grupos religiosos parece descansar en la satisfacción de reivindicaciones y participaciones no saciadas: los grupos religiosos no católicos ofrecen una reivindicación espiritual y un camino de esperanza a núcleos de población en donde la individualidad pareciera carecer de alternativas para transformar sus condiciones de existencia; 2) Dichos grupos brindan amplias posibilidades de participación, sumadas

---

<sup>5</sup> El proyecto del CIESAS se realizó a la par de otros estudios, con el mismo fin, por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), El Colegio de la Frontera Norte y El CONAFE presentó la "Encuesta sobre penetración de grupos religiosos en comunidades con cursos comunitarios" (1987); el Colegio de la Frontera Norte un "Reporte sobre los grupos religiosos protestantes en la frontera norte" (1987), y el CIESAS los textos ya mencionados (Casillas y Hernández, 1990).

al reconocimiento personal y al prestigio social que es posible obtener; 3) El fomento del uso de la lengua propia es otra clave importante para entender la amplia aceptación que los grupos religiosos no católicos obtienen entre la población indígena del sureste mexicano, porque con ello estimulan la cohesión étnica; conjuntan así lengua y religión;<sup>6</sup> 4) Estos grupos religiosos abren amplios espacios de participación activa para los niños, las mujeres y los jóvenes; constituyen, entonces, un poderoso atractivo para las comunidades (CIESAS, 1989, Introducción general). En varios de los trabajos, los autores asocian el apego a una vida religiosa, que proporciona seguridad, a la estructura económica del capitalismo dependiente. En términos generales, sin ofrecer detalles, apuntan que el modelo económico de dependencia vuelve sumamente vulnerable la institucionalidad del Estado dejando al margen el desarrollo social deprimente de varias regiones de Chiapas. Sugieren que el comportamiento macro de un proyecto económico impacta de manera desfavorable a los sectores sociales, sobre todo a los que habitan las zonas rurales e indígenas y éstos, en una situación de crisis económica, emocional y espiritual, se apegan a los credos evangélicos y a ello se debe su conversión.

Otra iniciativa colectiva, por conocer el comportamiento religioso del sureste se concretó, casi dos décadas después de aquella primera investigación regional, con la publicación del libro *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (Ruz y Garma, 2005) que presenta, a través de siete trabajos, un panorama regional cualitativo del escenario religioso actual. Se reconoce en este texto que persisten diferencias regionales y sociales importantes en la distribución de las adscripciones religiosas en el país. Destacan los aspectos étnicos de las poblaciones indígenas mayas que en las últimas décadas sobresalen por la disminución del catolicismo, mientras que crecen las cifras de los no católicos durante

---

<sup>6</sup> La Iglesia presbiteriana obtuvo un relevante apoyo del Instituto Lingüístico de Verano para traducir la Biblia y documentos a las lenguas indígenas del lugar donde realizó labor misionera. En gran medida, eso facilitó la aceptación del presbiterianismo en diversas regiones de Chiapas. Asimismo, casos como el de localidades de la Sierra Madre donde ésta se conformó como uno de los espacios en los que era posible hablar el idioma mam durante la década de 1930, cuando poca gente lo hablaba gracias a las campañas de castellanización implantadas por el Estado (Hernández Castillo, 1998) ilustran también esta difusión religiosa.

las últimas décadas (Garma, 2005). Garma señala que si bien a nivel nacional hay un leve reposicionamiento del catolicismo, éste se da en los espacios urbanos, no así en los rurales, sobre todo en las zonas de población indígena que siguieron abandonando el catolicismo y es “claro que es entre ellos donde los cambios religiosos se están registrando a una escala mayor que en la sociedad nacional” (Serrano, Embriz y Fernández, 2002 *Apud.* Garma, 2005: 33).

Recientemente encontramos otro esfuerzo interdisciplinario e interinstitucional, en curso, que tiene como objetivo identificar los perfiles y tendencias del cambio religioso en México durante las últimas cinco décadas.<sup>7</sup> En el texto varios investigadores se acercan de manera novedosa a explicar la multiplicidad de modalidades que están presentes en el campo religioso en el país. En sus primeros hallazgos la investigación identifica el dinamismo del crecimiento de nuevas religiones desde 1950 a 2000; utilizando métodos cartográficos han podido dibujar la distribución geográfica de la diversidad religiosa; así como identificar las regiones en donde el cambio es más acelerado y explicar los principales factores que lo propician en las diferentes regiones de México (De la Torre *et al.*, 2006). En esta investigación los autores ubican regionalmente la preferencia que una u otra institución religiosa tiene, lo que ratifica que la pluralidad religiosa no es homogénea a nivel nacional. Por ejemplo, hay regiones donde el cambio religioso es más acelerado y otros que conservan de manera más patente su inclinación por el catolicismo y aunque no se dispone de todos los datos históricos y sociodemográficos completos se aprecia que las regiones centro y occidente del país siguen siendo, desde la Colonia, las zonas predilectas del trabajo misionero de esa Iglesia. En el sureste, en cambio, la preferencia por los protestantismos históricos (Iglesia presbiteriana particularmente) y los evangelismos pentecostales gozan de gran legitimidad, como se apunta para las regiones indígenas de los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo. Probablemente sólo una de estas instituciones re-

---

<sup>7</sup> Se trata del proyecto coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez titulado. *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000*, México, (CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, FLACSO-México, Universidad de Guadalajara, UAM-Iztapalapa, Universidad de Quintana Roo.) Véase resultados en de la Torre y Gutiérrez (2007).

ligiosas manifiesta una clara distinción regional en su feligresía, se trata de la Iglesia Adventista del Séptimo día que cubre una importante región de Chiapas, Tabasco y Veracruz. Históricamente esta Iglesia logró desarrollar un proyecto evangélico que ha arraigado en esta región. No tenemos investigaciones que nos indiquen si esta institución religiosa haya tenido entre sus planes la construcción de una geografía religiosa adventista, con la idea de modelar culturalmente la religiosidad de sus seguidores desde su doctrina.

Los trabajos sintéticamente presentados permiten concluir que la diversidad de credos está presente en el sureste mexicano; que las primeras iglesias protestantes (presbiteriana particularmente) tienen una presencia de más de cien años en la región; sólo con la llegada de los distintos pentecostalismos el cambio religioso empezó a tener una dinámica no registrada antes, lo que ha provocado un notorio cambio de adscripción religiosa en vastos territorios; y que el catolicismo ha mostrado un decrecimiento, cuando no ausencia, entre la población de la región.

### 3. Movilidad y religión

La movilidad religiosa, a través de la difusión y del proselitismo, es inherente a la historia de los grupos; sin embargo, a partir de la acentuada migración que experimentan grupos e individuos y el volumen de traslados regionales, nacionales e internacionales las instituciones y prácticas religiosas experimentan cambios, particularmente de aquellas agrupaciones e individuos que migran. Los estudios pioneros en analizar la relación entre migración y religión enfatizan la continuidad cultural y los beneficios psicológicos de la fe religiosa tras el “trauma” de la migración que los autores Herberg y Handlin (*Apud* Hirschman, 2006: 411) desarrollaron en Estados Unidos en 1960. Para el caso de América Latina, Gill (1993) desarrolla ese presupuesto en su estudio sobre inmigrantes campesinos indígenas aymaras a la ciudad de Bolivia. Gill detectó que muchos de estos individuos y grupos de parientes al llegar al nuevo sitio de residencia crearon una serie de estrategias de sobrevivencia en un ambiente que les era hostil económica, social y culturalmente. Si bien en su localidad de origen practicaron el catolicismo

tradicional, al llegar a la ciudad, y el hecho de chocar con la vida urbana y estigmatizados por ser indios, sufrieron crisis de identidad y su ingreso a iglesias pentecostales les permitió encontrar espacios comunitarios de solidaridad y ayuda mutua. Afiliarse a una organización religiosa era una de las vías para encontrar salida a las crisis provocadas por una experiencia inmigratoria desventajosa. Las iglesias y grupos religiosos proveían rituales y creencias mediante los cuales se desarrollaron ciertas bases sociales y un nuevo sentido de comunidad y, algo interesante, es que individuos y grupos de familias podían estar afiliados a más de una agrupación al mismo tiempo en el curso de su vida (Gill, 1993: 181). De alguna manera, agrega, los cambios de afiliación religiosa son parte de un proceso en el que la necesidad de ubicar nuevas redes y reactivar las preexistentes están presentes y se asocian a los cambios en sus experiencias personales. Otro elemento detectado es que si una agrupación religiosa ofrece a los individuos cierta ayuda emocional, material o psicológica, al cabo de determinado tiempo y circunstancias ésta se vuelve temporal y ambigua, y ahí es cuando las personas recurren a buscar y experimentar con otras agrupaciones religiosas, o bien en otro tipo de asociación fuera de la religión. En ese proceso, los inmigrantes redefinen sus prácticas rituales e ideas religiosas en el contexto de su propia experiencia personal cambiante.

En esa misma línea Marzal (1989: 411) relaciona a esa necesidad “estratégica”, que el inmigrante desarrolla y que le permite acomodarse en el lugar de llegada, la experiencia de cambio personal vinculada a un comportamiento ético. En su análisis de los inmigrantes que arriban a Lima, Perú, dice que su llegada a la ciudad se traduce muchas veces en un acrecentamiento del deterioro ético, debido a que se rompen las relaciones sociales campesinas, que son un apoyo real para el comportamiento, debido a que en la ciudad encuentran un ambiente incompatible y adverso, donde para sobrevivir a veces recurren a formas de corrupción justamente por el cambio de vida —rompimiento de lazos familiares, desesperación, acceso a la bebida, el anonimato—. La ruptura obligada con la propia familia, la lucha por la vida, el recurso a la bebida como medio de evasión o para afirmar nuevas solidaridades, el anonimato, la corrupción y la violencia ambiental, según este

autor, hacen que muchos migrantes decanten hacia una conducta ética inaceptable, de la que no saben cómo salir. Ante esa realidad las iglesias evangélicas aparecen como instrumentos de redención ética porque ofrecen redención con su predicación del “nuevo nacimiento”, que permite el cambio total, y, que suele expresarse simbólicamente en el rito del bautismo; luego ofrecen redención con la imposición de una moral puritana (no fumar, no tomar...) que ahorra a las personas una serie de ocasiones de relajación ética y las motiva a preservar por hacerlas sentirse diferentes; finalmente, ofrecen redención con el apoyo de los pastores u otros dirigentes religiosos y la comunidad misma, con la que se tienen constantes y cordiales reuniones, proporcionan a los conversos para conservar el nuevo comportamiento (Marzal, 1989: 411).

Ante una serie de casos y formas en que se analiza la relación migración y religión, Hirschman (2006: 412) sugiere que no hay una interpretación monolítica del papel de la religión en la adaptación del que se desplaza, así como tampoco hay una trayectoria para la asimilación en la sociedad receptora. Muchos inmigrantes antiguos y nuevos son indiferentes, si no es que hostiles, a la religión organizada. Pero también muchos inmigrantes, históricos y contemporáneos, se unieron o fundaron organizaciones religiosas como expresión de su identidad histórica, al igual que de su compromiso con la construcción de una comunidad local en el lugar de origen.

Argumentos como los anteriores son totalmente válidos pero aceptados a partir de los propios contextos en que los casos fueron estudiados, debido a que otras experiencias nos indican que los inmigrantes reproducen en el nuevo lugar de llegada rasgos de su cultura rural, y justamente la práctica de la religiosidad “tradicional” ligada al catolicismo y al complejo sistema de santos y vírgenes, es llevada al nuevo lugar de residencia. Tras esos señalamientos es necesario subrayar que es importante precisar de antemano que el cambio religioso derivado de la experiencia migratoria no necesariamente cristaliza en procesos de conversión, y puede encontrar expresiones concretas al interior del propio catolicismo, que sigue siendo la preferencia religiosa mayoritaria entre los mexicanos (Odgers y Rivera, 2007).



Tal es el caso de interés en este trabajo y que refiere a la migración o desplazamiento de personas hacia otros territorios, ya sea por las políticas de colonización, por la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal o creación de nuevos municipios y cuyos procesos, construidos en distintas épocas, están relacionados con el aumento de credos no católicos generando pluralidad religiosa. Algo que importa subrayar es que muchas de estas religiones, como las registra el censo de población, son institucionalizadas y de ello doy cuenta en la parte siguiente del apartado; sin embargo, es necesario recordar que sus inicios estuvieron marcadas por el interés de las personas locales, o por quienes se motivaron a difundir la Palabra de Dios, sin tener siquiera nexos oficiales con instancias eclesíásticas y que gracias a su empeño el trabajo misionero tuvo éxito en la implantación de denominaciones en la mayoría de los casos.

Por ejemplo, en los últimos años del siglo XIX la tarea difusionista se desarrolló de forma coyuntural cuando algunos guatemaltecos se incorporaron al trabajo en las fincas cafetaleras en localidades fronterizas de las regiones Soconusco y Sierra en Chiapas. No hubo un proyecto misionero establecido, sino un contacto de personas que no percibieron en la línea fronteriza un obstáculo para la interrelación. Inicialmente la predicación se produce sin un programa o proyecto estipulado. Obedece al impulso e inclinación de personas por la vocación bíblica de predicar el evangelio en un territorio habitado por personas que participan, en muchos sentidos, de una historia y cultura común. Una vez que este procedimiento informal, pero sumamente efectivo, crea las bases y pequeñas comunidades de cristianos entonces se busca la “cobertura” de alguna iglesia; o bien algún ministro de culto, que ha observado el primer proceso en las localidades, solicita permiso a su Iglesia para hacerse cargo del nuevo grupo naciente. Un segundo paso, aunque no necesario, es la incorporación de la congregación a una institución religiosa. El mandamiento bíblico de *Id y predicad el evangelio a toda criatura*, lleva implícita la concepción e idea de difusión a partir de la cual se construyen mecanismos y estrategias encaminadas a estimular el conocimiento e instrucción del cristianismo y su doctrina que predica la fe de Jesucristo o las virtudes cristianas; lo que comúnmente llamamos

evangelización. A partir de ese precepto cada creyente experimenta el sentimiento e idea de compartir su creencia, su fe, su ideología religiosa a los que están próximos a él.

En ese sentido, se puede afirmar que muchas iglesias actualmente registradas institucionalmente, sobre todo pentecostales, empezaron su actividad misionera de esa manera y que fueron encabezadas por personas y familias que migraron a la región, procedentes de otros estados, llevando consigo su creencia religiosa y que difundieron en los nuevos lugares de llegada. Otras, en cambio, como la presbiteriana en el sureste del país, son producto de proyectos globales y su presencia no necesariamente es producto de la casualidad. A los estados de Campeche, Yucatán, Tabasco y Chiapas les fue asignada la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos que se había caracterizado por sus posiciones liberales, antiesclavistas, en contraparte con su homóloga del Sur. Esta Iglesia en México compartió el trabajo misionero con la Iglesia Reformada de América.<sup>8</sup> Quintal *et al.* (en prensa) registró las características similares en la península de Yucatán y señala dos estrategias misionales de difusión religiosa: 1) inicia con la entrada de un ministro o misionero a la comunidad, éste propaga poco a poco su creencia religiosa; 2) a través de la influencia de un miembro de la comunidad que emigra temporalmente por motivos que no son religiosos; recibe en el lugar al que migra el mensaje bíblico y se convierte. Cuando vuelve, enseña sus nuevas creencias a su familia y amistades.

#### 4. Cristianismo no católico en el sureste

Actualmente más de la mitad de la población pentecostal de México se ubica en el sur-sureste con importante presencia en Veracruz, Chiapas y Oaxaca. Esos tres estados suman en conjunto más de 560 mil personas que se adscriben a esta doctrina. Asimismo en Campeche, Tabasco y Chiapas, sus seguidores representan más de cinco por ciento de la

<sup>8</sup> En Rivera (en prensa) se detalla la forma en que la Iglesia presbiteriana se desarrolla institucionalmente en Chiapas; sin embargo, también se resalta el papel de hombres y mujeres comunes, desligados inicialmente de alguna Iglesia, que jugaron un importante papel en la difusión de la doctrina cristiana.

población total de esos estados. Los datos censales confirman lo que los estudios etnográficos han indicado: el perfil sociodemográfico de su feligresía indica su prevalencia y expansión en localidades rurales, urbanas marginadas y entre las poblaciones indígenas.<sup>9</sup> Aunque cada vez es más fácil constatar su presencia y crecimiento en todos los sectores sociales. La mayoría de los pentecostales habita en localidades de menos de 2 500 habitantes (es decir, rurales), donde reside 43 por ciento de individuos que se adscriben a esta doctrina, en oposición con la población total del país, en el cual 47 por ciento de personas reside en localidades con más de 100 mil habitantes (INEGI, 2001). El pentecostalismo es una de las últimas expresiones cristianas, iniciada a principios del siglo XX en Estados Unidos, y es el causante del interés que los estudiosos han tomado en el tema; anteriormente, hasta mediados del siglo XX, el protestantismo histórico y la religiosidad de los pueblos rurales e indígenas eran las que compartieron el campo religioso con el catolicismo. Pero desde que las denominaciones pentecostales fueron acaparando el interés de grandes sectores de la población, urbanos y rurales, los estudiosos viraron su mirada hacia el atractivo poder que el Espíritu Santo genera entre sus seguidores. Los estudios indican en un primer momento la emergencia del presbiterianismo, particularmente en Yucatán hacia finales del siglo XIX, y sólo décadas después aparecen las primeras iglesias pentecostales, casi a la par de las iglesias bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová).

Significa que la presencia de iglesias protestantes históricas en el sureste tiene más de cien años, hacia finales del siglo XIX, sobre todo la Iglesia presbiteriana y bautista que no lograron, en ese momento, impactar en la población de manera masiva porque no tenían un proyecto evangelístico de gran impacto, como lo conocemos entre los pentecostales. Algunos estudiosos de los cristianismos no católicos en la región tienden a señalar —aunque faltan más datos históricos— que en Yucatán se establecieron diversas denominaciones y desde allí se orga-

---

<sup>9</sup> Por cada 10 personas pentecostales en México, dos hablan alguna lengua indígena; de éstos dos son monolingües (INEGI, 2001). Destacan los hablantes de náhuatl, maya, tseltal, lenguas zapotecas, tsotsil y chol; tres de ellas habladas por chiapanecos.

nizaban las estrategias de expansión en el sureste mexicano. Aunque, como se ha dicho de manera reiterada, gran parte de la transmisión de la Palabra de Dios se ha debido al trabajo informal de personas locales que logran convertirse en otras regiones, o migrantes que a su regreso de Estados Unidos, sobre todo, empezaron a difundir la doctrina evangélica. En el sur de Campeche, territorio colonizado en épocas recientes, los campesinos choles, procedentes del norte de Chiapas, llegaron a habitar tierras escasamente pobladas porque era el único lugar donde podían obtener una fracción de tierra y ellos justamente han sido los principales difusores de los protestantismos en la región. Coloquialmente señalan que han ido “abriendo brecha con la Palabra de Dios”.

Los datos que a continuación se anotan se refieren preferentemente a los proyectos institucionales o misioneros de denominaciones retomado por los autores citados.

## Yucatán

La llegada del reverendo Maxwell Phillips en 1877 marcó el inicio de la primera fase de la expansión del protestantismo histórico en la Península de Yucatán, a través de la Iglesia presbiteriana en Yucatán (Quintal *et al.*, en prensa). Aunque Santana (1987) sugiere que desde marzo de 1872 el reverendo emprende su labor evangelizadora repartiendo biblias y folletos así como con la celebración de cultos públicos. Quintal señala que posterior a Phillips se establece en Yucatán la primera Iglesia presbiteriana, 1886, en el templo El Divino Salvador (que aún ahora existe); una década más tarde, 1893, su proyecto misionero se expandió hacia los municipios de Ticul, Muna, Maxcanú y Kanasín (Martín, 2000 *Apud.* Quintal, *et al.* en prensa). Durante el periodo revolucionario el presbiterianismo tuvo un periodo difícil, pero aún así su presencia continuó hacia el sur de Yucatán (Akil, Oxkutzcab, Teabo); hacia el oriente (Valladolid, Río Lagartos) y Ciudad del Carmen (Campeche). Algo notorio es que en Yucatán el presbiterianismo, a diferencia de Chiapas, tuvo su impulso en las zonas urbanas y de gran población y fue en 1927 cuando se involucraron en las áreas rurales e indígenas de la región a través de la Agencia Exploradora (*The Pioneer Mission Agency*),

siendo los primeros misioneros los lingüistas David Legster y su esposa Elva quienes empezaron a traducir en lengua maya el Nuevo Testamento, los himnos y sermones (Quintal *et al.*, *Idem.*). Su labor se extendió hacia la población rural de Campeche (Campeche, Champotón, Ciudad del Carmen, Escárcega, y Hopelchén), sobre todo en la población indígena pobre y en 1936 en las comunidades de Tihosuco, Xcocal, Tusik, Noh-Señor, Carrillo Puerto, Vigía y Cozumel en el estado de Quintana Roo. A decir de Quintal (*Ibidem.*), el uso de la lengua maya en la península de Yucatán, como en Chiapas, fue un poderoso instrumento para difundir las ideas religiosas.

El pentecostalismo, por su parte, inició a través de las Asambleas de Dios que aparece en la región en 1939 y permaneció como única iglesia pentecostal desde ese año hasta 1957. Fue introducido por un migrante yucateco (Amado Pérez) quien se convirtió en Isletas, Texas (Quintal *et al.*, en prensa; Santana 1987). A partir de la fundación del Instituto Bíblico Bethel en 1947 se impulsó el crecimiento de la iglesia en los estados de Campeche, Tabasco y Quintana Roo (Sánchez Molina, s.f. *Apud.* Quintal *et al.*, en prensa). También desde Yucatán se impulsó la creación de las Asambleas de Dios en el estado de Chiapas hacia 1963 (Rivera, 2003: 136). Además de las Asambleas de Dios, procedente de Estados Unidos, la difusión pentecostal es impulsada por misioneros de Dinamarca y Noruega (Santana, 1987: 44-45).

Al igual que en los estados vecinos, es la segunda mitad del siglo XX que marca el cambio más importante del escenario religioso en el sureste de México; entre 1951 y 1957 diversas iglesias impulsan sus proyectos misioneros en los estados de la península. Es el caso de la Iglesia Bautista que en 1951 establece en Progreso la primera iglesia y a partir de allí se extiende, apoyada por misioneros de Estados Unidos, a los estados de Tabasco, Campeche, Quintana Roo y el propio Yucatán. Quintal *et al.* (en prensa) señala que Progreso fue la punta de lanza de la Iglesia Bautista en el sureste y fue tal su crecimiento que ha logrado instituir nueve Convenciones Bautistas Regionales y dos seminarios en el llamado Centro Bautista de Capacitación Teológica y Seminario Bautista Teológico del Sureste de México. Por su lado, la Iglesia Dios del Evangelio Completo inicia en Yucatán en 1957 y formó la primera congregación gracias a sus

adeptos que en 1956 provenían de Campeche; sin embargo, desde 1963 la iglesia impulsó la formación de líderes en Tabasco y Chiapas. En ese mismo año también inició la Iglesia de Dios de la Profecía a través de un bracero yucateco de regreso a Yucatán que empezó a predicar en Telchac Pueblo, después creció hacia Cacalchén, Panabá, Tizimín, Sucilá Valladolid y Cancún en Quintana Roo. La Iglesia del Nazareno se instaura en 1967 y de allí se expande hacia Chetumal y Cancún y en la década de los ochenta se crea la Iglesia Independiente de Portales (*Ibidem.*)

Si bien el estado de Yucatán destaca por haber sido, en diversas maneras, el lugar central a partir del cual se dispersarían varios proyectos institucionales de iglesias no católicas hacia los estados vecinos, actualmente se distingue por tener el mayor porcentaje de católicos (84.28 por ciento) y el más bajo de cristianos no católicos (11.35 por ciento) en el sureste (Véase Cuadro 1).

## Campeche

Campeche es la tercera entidad con mayor diversificación de credos religiosos en México; el primero y el segundo lugar lo ocupan Chiapas y Tabasco. De cada 100 personas campechanas, 71 son católicas, 4 son protestantes históricos, 9 son evangélicos, 5 adscritos a la categoría de bíblicos no evangélicos y 10 dicen no tener religión (INEGI, 2005). Desde hace cincuenta años se registra la tímida labor misionera de protestantes en la región, pero es en la década de 1980 que su presencia es notoria: 32 grupos religiosos, diferentes al católico, destacan en localidades rurales así como en Ciudad del Carmen y Campeche capital (ICC, 1987). La emergencia de muchos de estos proyectos religiosos se relaciona con las migraciones que se han dado en el estado desde 1964 año en que fueron trasladados y ubicados cuarenta mil campesinos como efecto de la reforma agraria y que favoreció a demandantes de tierra del litoral del Golfo y reubicados en la parte sur del estado, sobre todo en el municipio de Candelaria (Gurri, 2005: 100). Algo similar ocurrió en la misma década antes citada cuando la industria petrolera atrajo a cerca de 20 mil personas (ICC, 1987: 255). Después de los ciclos productivos del palo de tinte, la explotación de las maderas preciosas (de fines del

siglo XIX y principios del XX)<sup>10</sup> y el chicle (en 1950 concluye auge chicletero), el petróleo fue desde 1982 la principal actividad económica en el estado. El desarrollo de la industria petrolera en Campeche, Tabasco y Veracruz creó nuevos modelos en la economía regional, y también en la organización del trabajo; una de las consecuencias es el aumento de población. En 1975 también se registra la presencia de Menonitas, quienes desarrollan sus propios patrones culturales en sus espacios de residencia. A ello se agrega la llegada de 30 mil refugiados guatemaltecos, en la década de 1980, ubicados en campamentos circunscritos, más otro número indeterminado que no se ubicó en los campamentos. En los años recientes los programas de repatriación hicieron posible el retorno de miles de guatemaltecos a su país.

Significa que durante las tres últimas décadas Campeche ha experimentado una vigorosa diversidad de movimientos poblacionales lo que ha dado a la entidad un perfil específico en la conformación de su población. Sin embargo, y como ocurre en casi todo el país, Campeche presenta, durante los últimos cinco años, una desaceleración en el ritmo de crecimiento como resultado de un efecto combinado de una disminución en la descendencia, de un cambio en el patrón de la migración interna y de un leve incremento en el flujo migratorio que se dirige principalmente a Estados Unidos de América (INEGI, 2006).

Como se indicó, es el estado con menos información sociológica o antropológica en cuanto al tema religioso se refiere, particularmente de los protestantismos. Lo poco registrado indica que la labor de la Iglesia Nacional Presbiteriana inicia medio siglo después que en Yucatán (1928), en el norte del estado y hasta la década de 1940 se construyen los primeros templos. Por su parte, la Iglesia Presbiteriana Independiente de México es una de las primeras en instaurarse en la región, al igual que “El Divino Jesús” que inicia en 1950. La primera iglesia quedó adscrita a la jurisdicción del Presbiterio Mexicano Independiente (ciudad de México) que la consideró como “La Iglesia Madre en la Península, como Iglesia guía” de la Penín-

---

<sup>10</sup> El establecimiento de compañías deslindadoras favorecidas por la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Añadidos de 1863 y la Ley de Colonización de 1883 favorecieron la adquisición de grandes extensiones de terrenos nacionales en muchas partes de Campeche (Galletti, 1993 *Apud*. Schüren, 2003: 155).

sula (Rodríguez Herrera, 2001). La iglesia ya tenía presencia en Nohakal, Tenabó y Ovala (municipio de Tenabó). En 1951 se organizó el Instituto Regional en Bola, Tenabó, que congregó a las iglesias de Yucatán y Campeche. En 1962 iniciaron relaciones con la Iglesia Cristiana Reformada de Norteamérica y en 1974 se reorganiza el presbiterio del Sureste y Centro.

Por su parte las congregaciones pentecostales de Yucatán, como la de El Camino, La Verdad y La Vida, empiezan su misión en Calkiní (Dzibalché) en 1980 a la vez que se extiende a Quintana Roo, Tabasco y Veracruz (Espinosa, 1989: 43). Si nos acercamos a las preferencias religiosas, para el 2000 encontramos que dentro de población cristiana no católica hay mayor preferencia por las iglesias pentecostales (5.8 por ciento) entre los que destacan los municipios de Champotón, Calakmul y Candelaria. En ese orden le siguen las protestantes históricas, sobre todo presbiteriana, (3.6 por ciento) y otras cristianas (3.8 por ciento). Por su parte los Testigos de Jehová (2.4 por ciento) particularmente en Calkiní, Hecelchakán, Campeche y Escárcega y los Adventistas del Séptimo Día (1.9 por ciento) en Campeche, Champotón, Calkiní y Ciudad del Carmen. Los mormones, como en la mayoría de estados del país, tienen preferencia en las ciudades y aquí no son la excepción: Campeche, Calkiní, Champotón y Ciudad del Carmen.

Los Adventistas del Séptimo Día, por su parte, arriban a Campeche en los principios de la década de 1970; los Testigos de Jehová en 1979 y más recientemente los pentecostales en la de 1980 (Espinosa, 1989: 27-29). Estos últimos a través de la estructuración de redes regionales que comunican a Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Veracruz. El cristianismo no católico en general, no sólo el protestantismo histórico, empieza a destacar en la década de 1970 y el catolicismo a manifestar un decrecimiento, de manera lenta, pero constante entre 1970 y 1980, como reportan los censos; casos como Tenabo y Hecelchakán son los más notorios. Sin embargo, esta dinámica sobresa entre las décadas de 1990 y 2000 precisamente cuando aumenta la población y que se relaciona con la ampliación de la frontera agrícola, y la posterior creación de dos municipios en el sureste del estado: Calakmul (1996) y Candelaria (1998).

Es importante subrayar que este comportamiento se viene registrando desde el decenio de 1970, y acentuado desde 1973, como consecuencia de



las políticas de colonización del momento, y la creación de la carretera Escárcega-Chetumal; la población del sur creció de 5 000 a más de 60 000 habitantes (23,115 en Calakmul y 37 681 en Candelaria) en menos de 30 años (Gurri, 2005: 99). Los actuales pobladores de la región sur provienen de Tabasco, Veracruz, Chiapas y Campeche principalmente. Los migrantes a la zona, 16 por ciento (Candelaria, Calakmul y Escárcega), son indígenas y la mayoría se concentra en Calakmul donde 41.48 por ciento de su población total del municipio es indígena y de ellos 44.36 por ciento habla chol (lengua que predomina en el noreste de Chiapas) y el resto habla el maya peninsular. De hecho para el año 2000 la primera lengua que se habla en Calakmul, Escárcega y Candelaria es la chol de indígenas provenientes del norte de Chiapas, a la que le siguen el maya y tseltal; en Candelaria el crecimiento de la población es mayor que en Calakmul y muchos de ellos son campesinos chiapanecos que invaden predios, incluyendo los considerados terrenos nacionales (Escalona, 2000 *Apud*. Gurri, 2005).

La relación entre inmigración de indígenas provenientes de los estados con mayor índice de protestantismo (Chiapas y Tabasco) a la región del sur de Campeche puede ser parte de la explicación sobre el crecimiento de congregaciones cristianas no católicas. El elemento migratorio, indican diversos estudios, se vuelve un vehículo de ideas de conversión<sup>11</sup> y, según información de campo, los “migrantes choles de Chiapas han sido los que mayoritariamente trajeron el protestantismo al sur de Campeche”.<sup>12</sup>

## Quintana Roo

Quintana Roo es el estado más joven de México. Su nacimiento se remonta al Porfiriato, cuando surgió como Territorio Federal en 1902 y en 1974 se le da la categoría de Estado Libre y Soberano.<sup>13</sup> Hasta antes de

---

<sup>11</sup> En Rivera (2003) se explora la dinámica religiosa que se genera entre migrantes del campo a la ciudad, o interciudades.

<sup>12</sup> Información proporcionada por investigadores de El Colegio de la Frontera Sur que desarrollan proyectos de investigación en Calakmul y Candelaria; Campeche, julio de 2006.

<sup>13</sup> Fue hasta el año siguiente cuando el Congreso Constituyente dotó de una Constitución Política propia al naciente estado, teniéndose —por primera vez en la historia local— una jornada electoral para gobernador de Quintana Roo. Comunicación personal del antropólogo Antonio Higuera Bonfil de la Universidad de Quintana Roo.

1935 Quintana Roo, autónomamente o formando parte de Campeche y Yucatán, era un territorio escasamente poblado y mayoritariamente rural. La historia geopolítica contemporánea del estado se construye a partir del conocimiento de los proyectos de Estado que percibió el territorio como un espacio vacío, desde la época colonial, que debía ocuparse, poblarse y explotarse. Se consideró que eran tres millones de hectáreas (30 000 km<sup>2</sup>) la superficie aprovechable con fines de colonización (Bassols, 1976). La reforma agraria cardenista, también tenía como finalidad poblar la frontera, por lo que la colonización y el reparto agrario forman el contexto contemporáneo para entender el rápido poblamiento de vastas regiones del territorio. Después de 1970 la región norte se convierte en la zona que adquiere repunte económico debido al impulso del turismo (Cancún, Cozumel e Isla Mujeres) y que ahora forma parte de la Riviera Maya.

Actualmente el estado se organiza en tres regiones administrativas: norte, centro y sur. La primera se forma de los municipios: Isla Mujeres, Benito Juárez, Lázaro Cárdenas, Solidaridad y Cozumel.<sup>14</sup> La región centro o “zona maya” se ubica en Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, (Chan Santa Cruz), que fue el centro de la guerra de castas. Y la región sur que ocupa el municipio de Othón P. Blanco, donde se asienta la capital del estado, Chetumal.

El primer acercamiento que tuvieron misioneros protestantes entre los mayas de Quintana Roo fue en 1929, justo cuando se da una apertura en la zona a través de las carreteras, la llegada de maestros rurales y de misioneros protestantes norteamericanos que fueron rechazados. Higuera (1986: 65) señala que maestros rurales, procedentes de Campeche y Yucatán, hablantes de la lengua maya, realizaron un trabajo evangelizador protestante en Quintana Roo y fue entre 1940 y 1942 “cuando hay una introducción masiva de misioneros a la zona, no sólo evangelistas sino también católicos” (*Idem.*: 56). Hacia 1944 destacó su trabajo educativo, sin un proyecto formal (Ucán Yeladaqui, 2005b: 91). Con

<sup>14</sup> La población indígena que habita en estos municipios procede de Tizimin y Valladolid, del estado de Yucatán (Villa Rojas, 1987: 140) pero desde la creación de Cancún indígenas de Chiapas, Tabasco y Campeche, entre otros, se integran a los servicios derivados de la industria turística.

una tarea lenta pero intermitente los evangélicos continuaron su marcha hacia otras regiones del estado, en 1963 se establecen en Chetumal y en otras zonas. Esta primera avanzada del protestantismo histórico, principalmente, se manifiesta latente hasta que en la década de 1970 la emergencia de los pentecostalismos y el crecimiento de las iglesias bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y mormones) dinamizan el escenario religioso regional. En Quintana Roo, como en Campeche, este crecimiento va aparejado del aumento de la población. El municipio de Othón P. Blanco, particularmente la ciudad de Chetumal, ilustra la dinámica del crecimiento poblacional que ha tenido el estado entre 1990 y 2000 que reportó como el más alto en el país; como consecuencia, el crecimiento de población adscrita a diversas categorías religiosas. En la década de 1990 la progresión de distintas denominaciones es significativa, destaca el caso de la colonia Pro-Territorio que en 2005 tenía 18 iglesias no católicas, en una población de diez mil habitantes que proceden de distintos municipios y estados de la región (Ucán Yeladaquí, 2005a: 65). El 66 por ciento de éstas son pentecostales, fundadas o atendidas por personas provenientes de Veracruz, Chiapas, Tabasco y Yucatán. Por su parte la Iglesia Bautista ya tenía presencia previa en el estado (1983) e inicia con familias provenientes de Tizimín, Yucatán, pero también se reporta que personas de Chiapas y Yucatán la promovieron en los inicios de 1980 cuando llegaron a residir a Quintana Roo (*Idem.*: 100, 107).

La mayoría de las instituciones religiosas tienen sus nexos con congregaciones similares y que comparten doctrina; algunas de sus redes tienen un alcance regional, como la mayoría de las pentecostales, como una iglesia en Chetumal que forma parte del “Ministerio Rey de Reyes” con injerencia en seis estados: Yucatán, Quintana Roo, Tabasco, Chiapas, Veracruz y Puebla. Las históricas y bíblicas evangélicas tienen, además de su organización local y regional, una organización de alcance internacional. Ejemplo de ello son los Adventistas del Séptimo Día que en 1924 organizan cinco nuevas misiones en México, entre ellas la de Yucatán (conocida actualmente como Asociación del Mayab) que incluye a Campeche, Quintana Roo y Yucatán. Los primeros adventistas llegan a Quintana Roo desde Mérida en la década de 1940 (Poot

Campos y Vázquez Dzul, 2005: 73); otra fuente indica que fue en 1938, y desde su inicio construyeron un templo y eventualmente recibían misioneros de Panamá y Belice (Canul Rosado, 2005).

La tradición oral indica que los pioneros misioneros adventistas arribaron a Chetumal entre 1901 y 1910 cuando se establecieron en la recién fundada Payo Obispo donde se organiza la primera iglesia reconocida por la misión yucateca. Actualmente se conoce como la iglesia central “Chetumal”. En 1997 la iglesia local adquirió el título de Iglesia de Distrito (*Idem.*: 77) y desde Chetumal, sede del centro del distrito, se organizan un conjunto de iglesias. Las iglesias adventistas en Quintana Roo pertenecen a la Asociación del Mayab, cuya sede central se ubica en Mérida, de esa Asociación dependen 30 distritos, uno de los cuales es Chetumal (Distrito Adolfo López Mateos).

Los Testigos de Jehová, años más adelante, iniciaron su labor proselitista en la década de 1950, en el sur de la entidad. Bacalar y Chetumal fueron las ciudades desde donde se organizó y llevó adelante la difusión de su doctrina. Las congregaciones fueron aumentando poco a poco y si bien durante varias décadas efectuaban el culto en locales sin identificación, a partir de 1993 se inició la construcción de Salones del Reino bajo la supervisión de la sucursal nacional. En la actualidad hay 30 de estos inmuebles en la entidad, mientras que en Campeche son 32 Salones del Reino, en Tabasco 41, en Yucatán operan 53 y Chiapas contrasta, con 178 (Higuera, comunicación personal).

Un rasgo interesante entre la población maya del centro de Quintana Roo es destacado por Quintal (en prensa). Señala que el desarrollo del protestantismo en la región maya de *máasewal* del centro del estado, se caracteriza por la formación de pequeñas iglesias que reúnen a un escaso número de familias guiadas por su líder espiritual que es también jefe de una familia importante; incluso puede que existan más casos como el de Yaxley, donde el templo funciona con una feligresía integrada por una sola familia. Esta forma de organizar la congregación a partir de lo que llama “iglesias familiares” destaca en el área maya peninsular, pero sobre todo entre los *máasewalo’ob* y en comunidades del oriente yucateco en las que el parentesco sigue siendo la institución básica de organización social; por lo mismo la segmentación y creación de nuevas iglesias, no

siempre obedece a diferencias de índole doctrinal sino hacia la fidelidad de uno u otro líder. En Yaxley, por ejemplo (Quintal *et al.*, en prensa: 61), los miembros de diferentes denominaciones no tienen muy claro qué los distingue a unos de otros. Existe la creencia que su identidad religiosa los diferencia de quienes practican la religión tradicional y de las sectas (así denominadas por los presbiterianos): mormones, testigos y adventistas.

## Chiapas

Actualmente cuenta con 118 municipios y está habitado por 4'255,790 habitantes. El idioma predominante es el español/castellano. Los grupos indígenas del estado hablan diferentes dialectos provenientes de dos troncos lingüísticos, el mayence y el mixezoqueano. Las lenguas de origen mayenses son: chol, tojolabal, tseltal, tsotsil, mam y lacandón, emparentada con lenguas mayences de la península de Yucatán y Centroamérica. De acuerdo los índices de desarrollo humano Chiapas (PNUD, 2004) se ubica sistemáticamente en la última posición en el conjunto de las entidades federativas del país, éste dato alude a los temas e índices de salud, educación e ingreso y orienta sobre la calidad de vida de sus habitantes; éste indica el rezago social que predomina sobre todo en las regiones Altos, Norte, Selva y Sierra, habitadas predominantemente por indígenas. Regiones que han mostrado una dinámica movilidad religiosa durante los últimos cincuenta años. El catolicismo, como opción religiosa, ha dejado de ser preeminente en algunas de estas regiones que han optado por las adscripciones protestantes, pentecostales y bíblicas no evangélicas; a la vez que muestran un crecimiento de aquellos que dicen no tener religión.

Un aspecto que distingue al estado de los otros de la región es su ubicación geográfica de frontera que se caracteriza por: 1) la demarcación de límites internacionales como exigencia para garantizar las inversiones en el espacio fronterizo y como forma de consolidar los respectivos Estados nacionales, hecho que generó negociaciones binacionales, con Guatemala, y que quebranta de forma relativa la vida de los grupos asentados en el lugar; 2) conflictos coyunturales de índole diplomático derivados de violaciones territoriales por parte de grupos

beligerantes e incursiones militares extranjeras como efecto de diversas guerras internas con impactos en ambas poblaciones fronterizas; 3) masivos desplazamientos de población guatemalteca en busca de refugio; 4) inmigración y colonización guatemaltecas en la franja fronteriza que han propiciado la generación de eventuales políticas y campañas de regularización y nacionalización, contribuyendo así a la configuración fronteriza cultural y demográfica; 5) histórica y persistente inmigración estacional de jornaleros procedentes del altiplano guatemalteco, iniciada desde finales del siglo XIX; 6) flujos migratorios de indígenas de los Altos de Chiapas (Martínez, 1994); y, más recientemente, 7) el incremento y ampliación de flujos y rutas migratorias de transmigrantes centroamericanos que tienen como meta llegar a Estados Unidos.

El censo de 2000 indica que el estado ocupa el primer lugar, a nivel nacional, en diversidad de credos, así como el que más población cristiana no católica revela en sus regiones, sobre todo las mayoritariamente habitadas por indígenas. Es asimismo el que tiene municipios con los más bajos porcentajes de población que ya no se adscribe como católica: Chenalhó 16.8 por ciento y Bejucal de Ocampo con 17.78 por ciento, en la región Altos. En el plano regional la Sierra y la Selva reportan una disminución importante de población católica, más de la mitad de su población acepta que ya no lo es. Por el contrario, tres regiones, de nueve, destacan por presentar los índices más altos de cristianos no católicos: Selva (35.4 por ciento), Sierra (33.8 por ciento) y Norte (23.8 por ciento); todas con gran concentración de población indígena. Las dos primeras colindan con Guatemala, país que ha ejercido una fuerte influencia en la difusión del protestantismo histórico entre sus vecinos chiapanecos. En estas regiones predominan los presbiterianos y pentecostales. La región Norte, que colinda con Tabasco, también destaca por el crecimiento de los Adventistas del Séptimo Día, religión preferida por la población zoque destacando los municipios de Tecpatán, Amatán y Solosuchiapa.

En Chiapas la entrada más importante del protestantismo se dio a través de las localidades del Departamento de Mariscal (antiguo lugar central de la Sierra) donde el presbiterianismo debe mucho a la acción de los misioneros y líderes laicos de procedencia guatemalteca que arribaron a la región en 1901, concretamente a Mazapa de Madero, pueblo

cakchiquel de la Sierra (Esponda, 1986). La formalidad del movimiento y su institucionalización inició en 1920 cuando algunos conversos tuvieron su primer contacto con la Iglesia Presbiteriana Nacional cuya iglesia del Espíritu Santo quedaría inscrita en la jurisdicción del Presbiterio del Golfo (fundado en Comalcalco, Tabasco, en 1896). Hacia 1913 principió la obra presbiteriana en Tapachula, capital regional del Soconusco y que también comparte frontera con Guatemala. La Iglesia presbiteriana en Chiapas se consolida gracias al impulso de la Iglesia Reformada de América que arriba al estado en 1925, así como de la Misión Centroamericana e Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

La implantación pentecostal se ha agilizado en las últimas décadas, ejemplo de ello es el de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús presente desde la década de 1950 en Tuxtla Gutiérrez, capital del estado. Posteriormente la Iglesia Sólo Cristo Salva inició en la de 1960. La primera Iglesia de las Asambleas de Dios en Chiapas, una de las más influyentes del conjunto pentecostal, se conformó en 1963 con el trabajo de pastores originarios de Tijuana, que en ese momento provenían de Mérida, Yucatán donde, como se apuntó, tenían un proyecto consolidado iniciado en 1939.

Otra iglesia como La Luz del Mundo se fundó en Tapachula entre los años 1962-1964, con miembros de una familia procedente de Coahuila. Actualmente Chiapas es la sede central del sureste de esta congregación y abarca los estados de Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Chiapas y, de algunos centroamericanos, sobre todo de El Salvador (Rivera, en prensa). Según datos del censo las iglesias pentecostales y neopentecostales en Chiapas cuentan con una feligresía de 183, 864 miembros mayores de cinco años que significa, en términos relativos, 5.59 por ciento. Esto significa que de todas las congregaciones *Protestantes y Evangélicas* las iglesias pentecostales y neopentecostales ocupan, junto con las históricas, el porcentaje más alto. Asimismo rebasa a los adscritos a los Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día. Se confirma la tesis de que el pentecostalismo, aun a pesar de su relativa reciente instauración en el sureste, es de las corrientes cristianas de mayor preferencia en la actualidad y su única competencia (dentro de las no católicas) son las iglesias presbiterianas que tienen más de cien años en la región. Los Adventistas del Séptimo Día inician su labor proselitista en 1918 (Ortiz, 1989)

y actualmente tienen presencia en todo el estado pero sobresalen los municipios de las regiones del Norte, Sierra, Centro, Selva y Soconusco. En la Norte destacan los municipios habitados por población zoque (Tapalapa, San Andrés Duraznal, Amatlán, Solosuchiapa e Ixhuatán). En la Sierra sobresalen los municipios que hacen frontera con Guatemala: El Porvenir, Motozintla y Mazapa de Madero; en el Soconusco, donde se instalaron en la década de 1940, destacan Huehuetán, Acacoyagua, Tuzantán y Huixtla. En esta región se constituyó la Misión del Soconusco, que coordina actualmente más de 500 templos o congregaciones en localidades de la costa del Pacífico y Soconusco (desde Arriaga hasta el río Suchiate). Otras Misiones son las de la región Norte, con sede en Pichucalco y la del Centro que tiene su sede en Tuxtla Gutiérrez. En conjunto constituyen la Asociación Adventista en el estado de Chiapas (García, 1993). Entre los zoques del Norte los adventistas arribaron a la zona en 1930 y su empresa se consolidó con la llegada de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de la Sociedad Bíblica Internacional que en 1974 publicaron *El Evangelio según San Lucas*, traducido a la lengua zoque (Báez-Jorge, 1983). En otros municipios de la región en la década de 1940, concretamente en Ocoatepec, Tapalapa y Copainalá (Lisbona, 1992:53, Villasana, 1998). Esos municipios, como otros de la región y que están adscritos a la Asociación del Norte de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ubicada en Pichucalco, sostienen una intensa relación con Pichucalco (también con gran presencia adventista) y el estado de Tabasco. En el área de influencia del municipio de Pichucalco, también cercana a Tabasco, predomina, de forma similar, el credo adventista (García, 1983). Pese a la diversidad en el escenario religioso chiapaneco el catolicismo aún es de la predilección de la mayoría de su población (63.8 por ciento) contra una minoría importante de cristianos no católicos (21.56 por ciento) como puede verse en el Cuadro I.

## Tabasco

Tabasco cuenta actualmente con 1'989,969 habitantes (INEGI, 2006) asentados en 17 municipios y destacó en la década de 1960 por la alta producción agrícola y ganadera cuya dinámica se asoció a las deman-



das del mercado nacional e internacional; asimismo por la expansión acelerada de la explotación del petróleo sobre todo en el decenio de 1970. Hacia 1980 el estado se convirtió en el principal productor de petróleo, seguido por Veracruz y Chiapas. Por el momento, mantiene los más altos porcentajes de población cristiana no católica en el país, sólo superado por su vecino Chiapas. Una característica común a toda la región ha sido la histórica y débil presencia, por largos periodos, de la Iglesia católica que funda su obispado en 1880, el mismo año que aparecen los primeros colportores presbiterianos. Las misiones franciscanas, dominicas, agustinas o jesuitas permanecieron por periodos irregulares y sólo el clero secular logró tener una actividad más consecuente. La escasa comunicación, las enfermedades tropicales y el patrón disperso de los asentamientos indígenas hicieron complicada la evangelización católica (Cardiel, 1988). A ello se agrega la imposición de políticas anticlericales de los gobernadores de principios del siglo XX que se enfrentaron abiertamente al clero que incluía la prohibición de ministros de culto. Entre 1915 y 1916 el impulso de la “campana desfanatizadora” del gobernador Francisco J. Mújica,<sup>15</sup> en el marco de las políticas revolucionarias, se distinguió por su afrenta al clero. En materia religiosa Mújica impulsó la prohibición de la enseñanza de la religión en escuelas públicas, incineró imágenes y cambió el nombre de la capital del estado —entonces San Juan Bautista— a su nombre actual Villahermosa (Azevedo, 1991; Cardiel, 1988). Esa ideología antirreligiosa influiría más tarde a otro gobernador anticlerical: Garrido Canabal quien durante los años 1922 a 1936 realizó una intensa persecución religiosa y una amplia campana educativa castellanizadora en la que incluso prohibió “informalmente” el uso de la lengua tradicional: yokot’an el idioma de los chontales, y que tuvo efectos reales.

Paradójicamente y pese a las políticas del estado en Tabasco, en 1950 el catolicismo es alto: 94.17 por ciento de su población se adscribió a

---

<sup>15</sup> Si bien el periodo como gobernador fue breve, Mújica continuó activo en la vida política de su estado y el país como se ve en la participación e influencia que mantuvo en la redacción de la Constitución de 1917 en Querétaro, sobre todo en el cuidado anticlerical del artículo 130 relacionado con: la preeminencia de los poderes federales sobre el culto religioso; el matrimonio es un contrato civil; no personalidad jurídica a las iglesias, entre otras (Cardiel, 1988: 54-55).

este rubro y un mínimo porcentaje (5.18 por ciento) se agregó al rubro de “protestante”; sólo dos municipios, del total, muestran un porcentaje por debajo de la media estatal: Cárdenas (86.8 por ciento) y Paraíso (86.6 por ciento); ambos tienden desde entonces a la disminución porcentual de su población católica. De acuerdo a los estudios (Cardiel, 1987, 1988; Azevedo, 1991), las políticas iconoclastas no impactaron de manera positiva en la memoria y práctica religiosa de sus pobladores; tampoco hubo de parte del Estado apoyo alguno a los proyectos locales protestantes; sólo hasta las décadas de 1970 y 1980 el descenso de su población católica es notorio. Se ha pensado que, en el afán de acometer contra la Iglesia católica, se impulsó explícitamente a otros proyectos religiosos, pero no fue así o si lo fue se hizo de manera velada. En la década de 1900, una vez concluida la tendencia iconoclasta anticatólica, las prácticas religiosas fueron retomadas.

En relación con los protestantes se sabe que en 1880 arriban los primeros misioneros presbiterianos a la región de la Chontalpa, sobre todo en algunas regiones de los municipios de Nacajuca, Jalpa y Comalcalco. En la Finca Esquipulas (entre Comalcalco y Paraíso) se instaura en 1881 la primera casa de oración a la que siguió una intensa actividad misionera en una región con poca presencia de sacerdotes. Entre 1884 y 1888 el número de conversos en la región llegó a 1,333 que formaron las congregaciones San Juan Bautista, Frontera, Jalapa, Paraíso, Comalcalco y San Antonio de Cárdenas. El trabajo de seis ministros de culto, junto con los misioneros locales, lograron asimismo fundar cuatro escuelas a la que asistían 211 niños (Cardiel, 1988). José Coffin, misionero presbiteriano asignado a realizar su trabajo en el sur-sureste de México también fue de los pioneros en esta labor. La Iglesia Adventista del Séptimo Día arriba al estado en 1929 y la primera Iglesia Bautista Independiente se funda en 1956 (Azevedo, 1991). En este estado, al igual que los otros de la región, destaca la población de las comunidades indígenas las que adoptaron la organización de las primeras agrupaciones protestantes.

En síntesis, podemos ver que los cristianismos no católicos en la región han legitimado su presencia debido a diversos factores, que no analizamos en este trabajo, uno de ellos que sobresale es la débil presencia de la Iglesia católica, sobre todo en las regiones costeras de Campeche, Tabas-

co y Veracruz, pero también en extensas regiones de Chiapas y Quintana Roo. La tardía creación de algunos obispados hacia finales del siglo XIX en Jalapa en 1863 y San Juan Bautista (Tabasco) en 1880 es un indicativo del distanciamiento evangelizador de esta Iglesia con grandes sectores de la población del sureste.<sup>16</sup> El caso excepcional es Yucatán donde el catolicismo sí ha logrado mantener a su feligresía en medio de los estados menos católicos en el plano nacional; el presbiterianismo de principios del siglo XX, implantado por el apoyo de liberales, no prosperó de manera significativa como en Chiapas y Tabasco. En la región tabasqueña de la Chontalpa se dio, a decir de Bastian (1989: 117), un caso importante en el que el elemento político, de la disidencia religiosa encabezada por liberales, permitió abrir y fomentar el espacio a determinadas denominaciones protestantes.

En el cuadro siguiente se presenta el estado actual de la adscripción religiosa en la región y, como se mencionó líneas arriba, los estados de Chiapas, Tabasco y Campeche marcan la pauta de un escenario diverso en cuanto a religiosidad se refiere.

Cuadro I  
Estados del sureste de México. Distribución de la población de 5 años  
y más según su religión, 2000

Estados	Católica	Cristiana no católica	Otras	Sin religión
Campeche	71.28	18.00	0.17	9.89
Chiapas	63.83	21.88	0.04	13.07
Quintana Roo	73.17	15.74	0.23	9.16
Tabasco	70.45	18.61	0.08	10.03
Yucatán	84.28	11.35	0.13	3.45
<b>México</b>	<b>88.00</b>	<b>7.20</b>	<b>0.40</b>	<b>3.50</b>

Fuente: Elaboración propia con base en el XII Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2000

<sup>16</sup> William, 1976; Brenner, 1929; Bennet, 1968 y Alcalá, 1984 *Apud*. Bastian, 1989: 111.

En los mapas del final, se puede comparar la presencia de los cristianos no católicos en el sureste: de 1950 a 2000. Regiones particulares de los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo muestran una ascendencia importante.

## Consideraciones finales

Difícil es, en tan poco espacio, pretender sintetizar la crónica del arribo de las religiones no católicas en el sureste mexicano, particularmente cuando la disponibilidad de la información es disímil. Las pretensiones han sido más reservadas y en el presente trabajo se quiso proporcionar un panorama, aún en construcción, de la religión en la frontera sur del país privilegiando la aparición de los misioneros y proyectos institucionales. Pese a ello, se retoman algunos puntos que ayudan a reflexionar y entender el porqué de la construcción de esta preferencia por los cristianismos no católicos en la región. Por principio es pertinente distinguir los diversos protestantismos instaurados en diferentes épocas, inicialmente fueron las iglesias históricas, presbiteriana de manera destacada, las que iniciaron su labor evangelizadora hacia finales del siglo XIX, Yucatán sobresale en ello, y es hasta las primeras décadas del siglo XX, pero sobre todo después de los años sesenta, en que las pentecostales y bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová) inician su labor evangelizadora con un gran impulso. La presbiteriana se caracteriza por su estructura sólida de varios años de desarrollo mundial, nacional y regional que arribó a la región por una decisión tomada en Estados Unidos desde donde se distribuyó el territorio de evangelización; las pentecostales se distinguen por su ímpetu proselitista que en manos de inquietos fieles han logrado penetrar en todos los espacios y estratos sociales. Algunas de estas denominaciones son también de alcance internacional, pero la flexibilidad en sus estilos de gobernar al interior de la congregación le posibilitan involucrarse de manera exitosa entre la población local. Ambas expresiones son producto de tradiciones aparentemente diferentes: las primeras que surgen de la protesta institucional promovida en Europa del siglo XVI, pero re-

formulada en Norteamérica en el siglo XIX, y las segunda también proceden de Estados Unidos a principios del siglo XIX. Una y otra se hacen llamar a sí mismas cristianas, aunque de manera específica cada una de las congregaciones se identifica con una denominación particular.

Durante las décadas de 1960 y 1970 los estudiosos del cambio religioso en América Latina (Willems 1967; Lalive, 1968) señalaron que la migración era un aspecto relevante que favorecía la conversión a las emergentes instituciones cristianas no católicas; la tesis principal fue que las clases sociales empobrecidas y marginales han sido las que adoptan, con mayor facilidad, las creencias pentecostales. Lalive señaló que “el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de las grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición” (1968: 47). Su tesis puso énfasis en la cuestión material, la privación, como el elemento central que explica la conversión. Particularmente la conversión al pentecostalismo es entendida como la creación de un espacio de reconstrucción idealizada de un orden en extinción. Willson (1969) y Martin (1990) con tesis similares conciben la emergencia y aceptación de credos distintos al catolicismo al proceso de cambio y tensiones sociales, aunque éste último considera que el “maremoto pentecostal” se suscribió en las grandes ciudades y después en localidades pequeñas y en el caso de Guatemala y el sureste mexicano éste ha tenido mayor arraigo en las localidades indígenas. Esos presupuestos que analizan la realidad latinoamericana se han utilizado para explicar, en mayor o menor grado, las causas de las conversiones a religiones no católicas en el sureste mexicano.

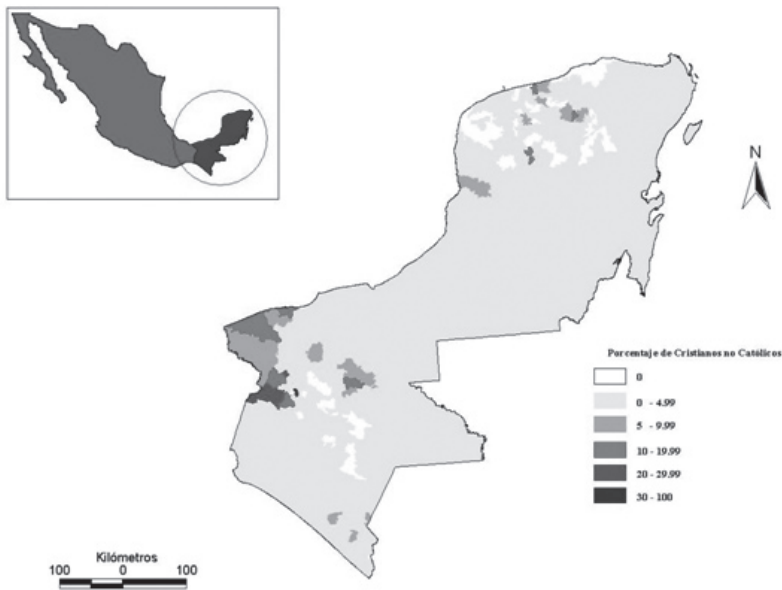
Estos planteamientos han sido recientemente superados y para el caso de México las conversiones se presentan en todos los ámbitos poblacionales, no sólo en las ciudades sino en todos los sectores de la población, pero particularmente en el indígena y no necesariamente en sociedades “anómicas”. Hernández (2005) y Garma (2005) coinciden en señalar que la población indígena es la que más ha mostrado preferencia por las doctrinas evangélicas, aunque también es cierto que hay municipios de mayoría no indígena donde esta situación se asemeja.

Este dato puede revisarse en los censos de población de las últimas tres décadas; en las localidades indígenas las cifras para los católicos disminuyen, mientras ascienden la de los cristianos no católicos.

Un rasgo importante para el sureste mexicano, y es el que se trató de subrayar en el presente trabajo, es la relación entre el poblamiento que se ha construido en distintas etapas en los estados de Quintana Roo, Campeche y Chiapas y el crecimiento de iglesias cristianas no católicas en dos etapas: 1) la del presbiterianismo y 2) la de las pentecostales y bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová). Sin embargo, el crecimiento de las segundas es el que más se vincula a los procesos de colonización, poblamiento y creación de nuevos municipios a partir del impulso a la industria petrolera, turística y explotación forestal en los estados mencionados.

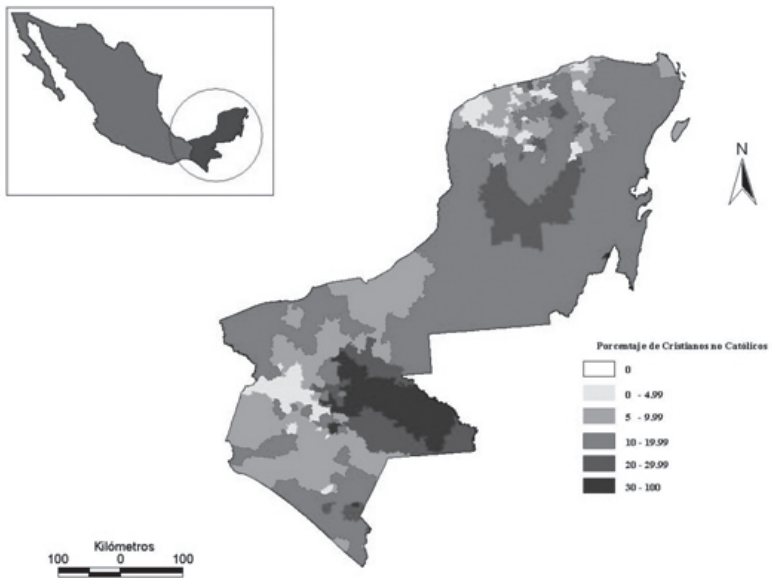
Los mapas que a continuación se presentan indican que en las últimas décadas (1950-2000) la extensión porcentual de los cristianos no católicos se presenta principalmente en aquellas regiones susceptibles de colonización y poblamiento. Varios municipios de la Selva así como los municipios de Calakmul y Candelaria, en Campeche, comparten características similares con esta región; se trata de territorios de colonización —distintos proyectos y etapas— y los consecuentes niveles evolutivos en los patrones migratorios que, gracias al reparto agrario, generación de empleos y creación del sector secundario han visto aumentar su población proveniente de distintos puntos del sureste y de otras latitudes del país.

Presencia de “Cristianos no Católicos” en la región del sureste por municipios 1950  
(rangos regionales)



FUENTE: Base de datos del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000 (Base\_NE)”, a partir de los CGPYV, INEGI 1950 - 2000.

Presencia de “Cristianos no Católicos” en la región del sureste por municipios 2000  
(rangos regionales)



FUENTE: Base de datos del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000 (Base\_NE)”, a partir de los CGPYV, INEGI 1950 - 2000.



## Bibliografía

Aboites, Luis, 1997, “Colonización en México: Breve revisión histórica 1821-1940”. En: Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (editores) *Colonización, cultura y sociedad*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp.35-52.

Arriola, Aura Marina, 2003, *La religiosidad popular en la frontera sur de México*, México, PyV, CONACULTA, INAH.

Azevedo Correa, Rosangela, 1991, Historia y cambios socio-religiosos no católicos en Tabasco, México. Tesis de Maestría en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana.

Baez-Jorge, Félix, 1983, “La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)”. En: *Antropología e Historia de los Mixes-Zoques y Mayas*, México, UNAM-BYU.

Bassols Batalla, Ángel, 1976, “El estudio de Quintana Roo”. En: *Estudio Geográfico y socio-económico del Estado de Quintana Roo*, México, D. F., Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, tomo CXIIIV, pp. 17-65.

Bastian, Jean Pierre, 1989, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1972-1911*, México, FCE/El Colegio de México.

Canal, Rosado, 2005, *Los Adventistas del Séptimo Día en Chetumal, Quintana Roo. Las Dorcas como actor social*. Quintana Roo, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo, División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas Chetumal.

Cardiel, José Cuauhtémoc, 1987, *Hacia el desarrollo fundamentalista de Tabasco. Ensayo de interpretación sobre el desarrollo y la expansión de las sectas fundamentalistas en el Estado de Tabasco*. Tabasco, Instituto de Cultura de Tabasco, Programa Cultural de las Fronteras y CIESAS.

—, 1988, *Tabasco: conciencia histórica y seducción religiosa*, Tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH.

Casillas, Rodolfo y Alberto Hernández, 1990, “Demografía y religión en México una relación poco explorada”. En: *IV Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México*. Abril, México.

CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), 1989, *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vols. I, II, III, IV, V, VI y VII, Cuadernos de la Casa Chata, México.

De La Torre, Renée *et al.*, 2006, “Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México”. En: *Enlace*, Revista Digital de la Unidad para la Atención de las Organizaciones Sociales, Nueva Época año 4, número 4 abril-junio, México, Secretaría de Gobernación.

De La Torre, Renée y Cristina Gutiérrez (coords.), 2007, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo.

Espinosa, Alicia, 1989, “Bajo el sol de Dzitbalché: cinco religiones”. En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. VI, México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 164, Vol. IV, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, pp.2-108.

Esponda, Hugo, 1986, *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo*, México, Ed. El Faro.

Fábregas, Andrés, 1985, "Introducción general". En: Andrés Fábregas (coordinador), *La formación histórica de la frontera sur*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 124, SEP Cultura.

Galaviz, Gloria, 2005, *Cambio religioso en la frontera norte de México, 1950-2000*. Tesis de Licenciatura en Historia, Escuela de Humanidades, Tijuana, Baja California, Universidad Autónoma de Baja California.

García, José Andrés, 1993, *Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas*, México, Tesis de Licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Garma, Carlos, 2005, "Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el Censo del 2000". En: Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30, México, UNAM, UAM, pp. 25-43.

Gill, Lesley, 1993, "Religious mobility and the many words of God in La Paz, Bolivia". En: Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, pp.180-198.

Gurri, Francisco D., 2005, "La frontera sur de Campeche: la planificación y el manejo en la colonización del trópico". En: Salvador Hernández (coord.), *Frontera sur de México: cinco formas de interacción entre sociedad y ambiente*, México, El Colegio de la Frontera Sur, pp.99-111.

Hernández, Alberto, 2005, *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Tesis de Doctorado, Departamento de Sociología I (Cambio Social), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Hernández Castillo, Aída, 1998, “Religiosas e indígenas en Chiapas. ¿Una Nueva Teología India desde las Mujeres?”. En: *Cristianismo y Sociedad*, Año XXXVI, Cuarta Época, núm. 135-136, Ecuador, Ed. Tierra Nueva y Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL), pp.79-96.

Higuera, Antonio, 1986, “La penetración protestante en la zona maya de Quintana Roo”. En: Ma. Cristina Castro, Gabriel Macías, Antonio Higuera y Luz del Carmen Vallarta, *Quintana Roo procesos políticos y democracia*, México, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS del Sureste, pp.51-66.

Hirschman, Charles, 2006, “El papel de la religión en los orígenes y la adaptación de los grupos de inmigrantes en Estados Unidos”. En: Alejandro Portes y Josh DeWind (coordinadores) *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México, Instituto Nacional de Migración, Universidad de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa, pp.411-440.

Jaimes, Ramiro, 2007, *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales, Tijuana, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte

Lalive D'Epinau, Christian, 1968, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Chile, Ed. Del Pacífico.

Lisbona, Miguel, 1992, “Religión en Ocoatepec, Chiapas”. En: *Anuario de Cultura e Investigación*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, pp.37-69.

Martin, David, 1990, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell:Oxford UK & Cambridge MA.

Marzal, Manuel M., 1989, *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Molina, José Luis y Alberto Hernández, 2002, “Evolución del campo religioso cristiano no católico en Baja California”. En: Catalina Velásquez (coord.), *Baja California. Un presente con historia*, Tomo II, Baja California, Universidad Autónoma de Baja California, pp.339-349.

Nazar, Austreberta, Germán Martínez *et al.*, 2005, “Caracterización social de la frontera sur”. En: Salvador Hernández Daumás (coord.), *Frontera sur de México. Cinco formas de interacción entre sociedad y ambiente*, México, El Colegio de la Frontera Sur, pp.35-54.

Nigh, Ronald, 1997, “Implicaciones regionales y globales de la colonización agropecuaria de las selvas tropicales del sureste de México”. En: Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (eds.) *Colonización, cultura y sociedad*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 173-234.

Nolasco, Margarita *et al.*, 2003, “El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente”. En: Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, pp.361-436.

Odgers, Olga, 2006, “Cambio religioso en la frontera norte: Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio”. En: *Frontera Norte*, Revista de El Colegio de la Frontera Norte, Vol. 18, núm. 35, Enero-junio, Tijuana, Baja California, pp. 111-134.

Odgers, Olga y Carolina Rivera, 2007, “Movilidad y adscripciones religiosas”. En: Renée De La Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo, pp. 227-245.

Ortiz Hernández, Ma. De los Ángeles, 1989, “Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas, Colonia 5 de Febrero”. En: *Religión y Sociedad en el Sureste*

de México, Vol III, México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 163, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, pp. 1-106.

Poot Campos, Guadalupe y Gabriel Vázquez Azul, 2005, *La concepción de las relaciones de género desde la perspectiva de dos confesiones religiosas: El adventismo y el pentecostalismo. El caso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia Evangélica Pentecostés "Jesucristo es el camino" en Chetumal, Quintana Roo*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo, División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas, Chetumal, Quintana Roo.

Quintal, Ella Fanny, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Ma. Teresa Quiñones, Lourdes Rejón, en prensa, *De la costumbre al camino angosto: sistemas normativos y alternativas religiosas en la península de Yucatán*. México, INAH. Coordinación Nacional de Antropología, Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México.

Ramírez, Ernesto *et al.*, 2005, *Flujo de entradas de extranjeros por la frontera sur terrestre de México registradas por el Instituto Nacional de Migración*. México, Centro de Estudios Migratorios, INM, Secretaría de Gobernación.

Rivera, Carolina, 2003, *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del valle de Pujilic*, Tesis en Antropología, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

—, en prensa, "Predicación sin fronteras. De la difusión a la adscripción religiosa en el Soconusco". En: Juan Carlos Ruiz y Olga Odgers (eds.) *Migración y creencias*, México, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte y CIESAS.

Rodríguez Herrera, Emilio, 2001, "La Iglesia *El Divino Pastor*, 50 años de historia". En: *Tribuna*, Campeche, Suplemento Dominical, Año XXVI, pp. 4 y 5.

Ruz S., Mario H., 2005, "De iglesias, conversos y religiosidades mayas". En: Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya*

contemporáneo, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30, México, UNAM, UAM, pp. 5-24.

Ruz S., Mario H. y Carlos Garma, 2005, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30, México, UNAM, UAM.

Santana, Landy Elizabeth, 1987, *Protestantismo y sus implicaciones sociales en el campo yucateco*, Tesis en Ciencias Antropológicas con especialidad en Antropología Social, Mérida, Yucatán, UADY, Facultad de Ciencias Antropológicas.

Schüren, Ute, 2003, “Los mayas pacíficos de los Chenes ayer y hoy: El caso de Xkanhá”. En: Aranda, Léster, Mario Milton *et al.*, *El Reloj Chenero*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, pp. 155-165.

Suárez, Tonatiuh, 1997, “Apuntes para una geografía religiosa de México”. En: *Eslabones*, Revista Semestral de Estudios Regionales, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, núm. 14, pp. 264-279.

Ucán Yeladaqui, Ana Laura, 2005a, *Protestantismo y conversión religiosa en Chetumal, Quintana Roo*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo, División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas, Chetumal, Quintana Roo.

—, 2005b, “Diversidad religiosa en la ciudad de Chetumal. Un caso de estudio”, Trabajo presentado en el I Congreso nacional de antropología desde la Frontera Sur *Perspectivas de estudio en el siglo XXI*, Chetumal, Quintana Roo.

Villa Rojas, Alfonso, 1987, *Los elegidos de Dios*, México, Etnografía de los mayas de Quintana Roo, México, INI, Serie de Antropología Social, núm. 56.

Villasana, Susana, 1998, “Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas”. En: Dolores Aramoni, Thomas Lee y Miguel

Lisbona (coords), *Cultura y etnicidad zoque*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNICACH, UNACH, pp.143-166.

Viqueira, Juan Pedro, 2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Tiempo de Memoria Tusquets.

Willems, Emilio, 1967, “El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile”. En: D’Antonio y Fredrick B. Pike (eds.), *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, Barcelona, Herder, pp. 165-198.

Wilson, B.R., 1969, *Sociología de las sectas religiosas*, Biblioteca para el hombre actual, Madrid, Guadarrama.



# Migración y cambio religioso en el contexto brasileño

Luiza Maria de Assunção

## Introducción

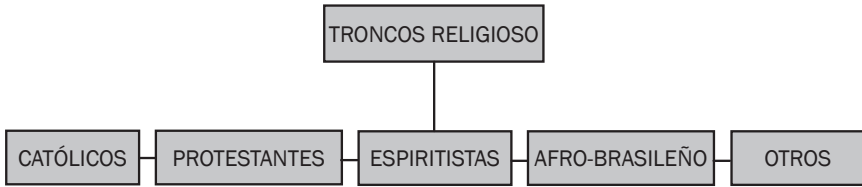
El presente estudio buscará conocer y analizar las trayectorias de dos grupos distintos que, no obstante, poseen una característica común: la búsqueda religiosa. Estos grupos se constituyen en migrantes y no migrantes.<sup>1</sup> Serán ellos y sus actitudes quienes nos conducirán en nuestro análisis 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 intermedias, 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.

---

<sup>1</sup> 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 religioso<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>



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

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

<sup>3</sup> 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*”<sup>4</sup>. 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:

---

<sup>4</sup> “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, desvinciarse 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.<sup>5</sup> 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-

---

<sup>5</sup> 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 duplicidades<sup>6</sup> y de la cantidad de cambios religiosos, es decir, de la intensidad de los cambios religiosos (alta, media y baja)<sup>7</sup> vividos por los agentes religiosos entrevistados.

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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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 Mutantes<sup>9</sup>

**Cuadro 2.1**  
Recorridos religiosos de los migrantes<sup>10</sup>

<b>Migrante</b>	<b>Religión de Origen</b>	<b>Religión Intermediaria</b>	<b>Religión Actual</b>
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

<sup>9</sup> Para facilitar nuestra exposición, usaremos la MM para referirnos a Migrante Mutante.

<sup>10</sup> 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 Mutantes<sup>11</sup>

Cuadro 2.3  
Recorridos religiosos de los no migrantes<sup>12</sup>

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

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

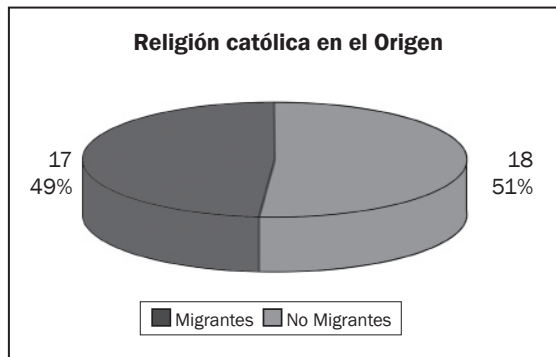
<sup>12</sup> Véase la nota número 10.

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

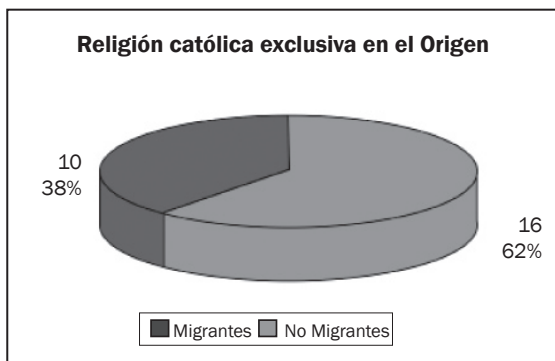
**Cuadro 2.4**  
**Incidencia de las religiones en las diferentes etapas de los no migrantes**

<b>Religión</b>	<b>Origen</b>	<b>Intermediarias</b>	<b>Actuales</b>
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		
<b>Total</b>	<b>30</b>	<b>12</b>	<b>18</b>

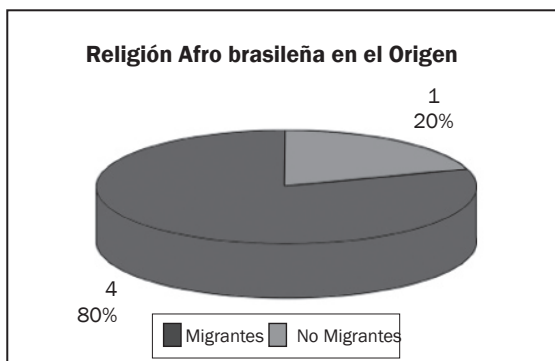
Uno de los aspectos que se destacan en los recorridos arriba expuestos es algo muy representativo del campo religioso en general: la religión católica todavía es coronada como la religión de socialización primaria de la casi totalidad de los sujetos religiosos entrevistados.



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”<sup>13</sup> (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

<sup>13</sup> 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 norteno 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.)



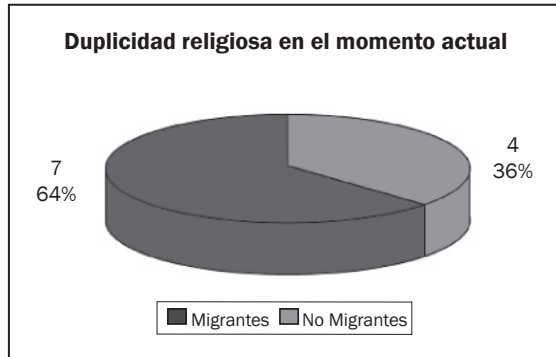
es valorado como creencia, como ritual o eclesiología”, como nos dice Negrão (2001: 26).

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).

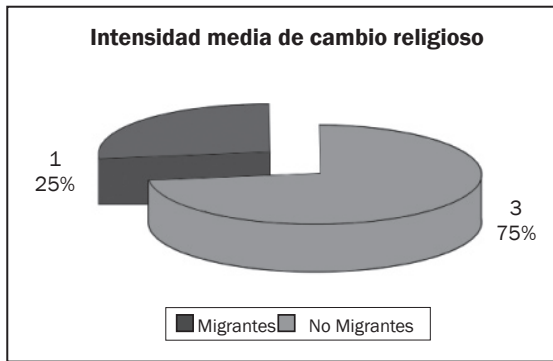
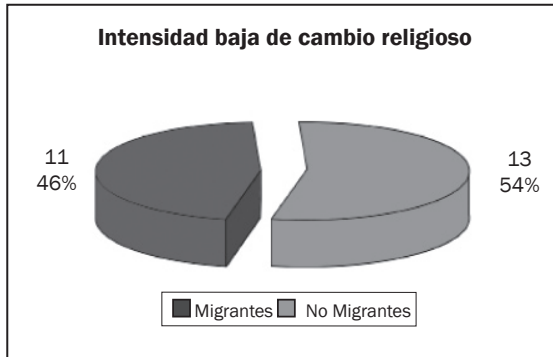
En este sentido, en la investigación “Nuevo nacimiento”, ya mencionada anteriormente, Fernández (1998) alerta sobre el movimiento al interior del campo evangélico, donde “es común que un creyente evangélico cambie de iglesia y de denominación religiosa”. El autor enseña que eso “indica la apertura de 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:

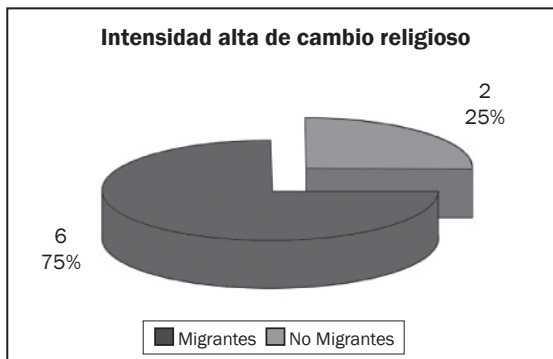


Observemos que la diversidad religiosa es ahora una realidad para los dos grupos, no obstante es mucho más intensa en el grupo que la vivió desde el origen —los no migrantes—. Sin embargo, es conocido que “el censo no considera los fenómenos de doble (o más) pertenencia religiosa, de mezcla de varias 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).

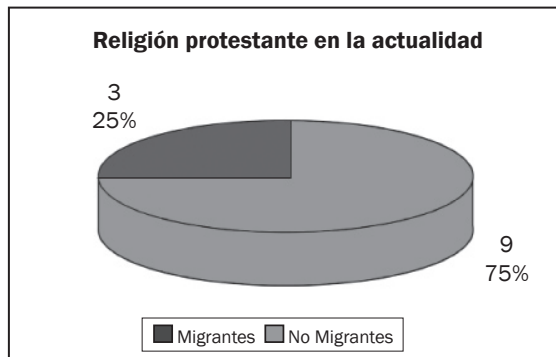
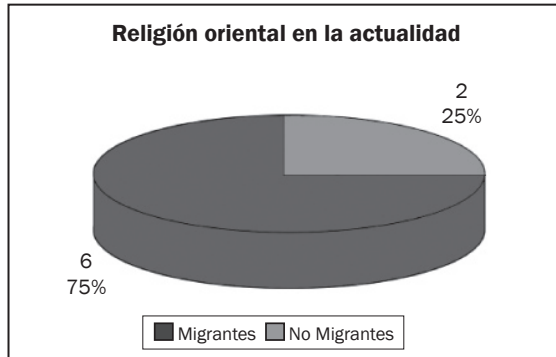
En relación con la intensidad del cambio religioso, la intensidad baja ocurre más o menos en la misma proporción en los dos grupos, siendo que 13 migrantes y 11 no migrantes tienen apenas un cambio religioso. Al contrario, poca representatividad ocurre en la intensidad media de cambio religioso, donde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

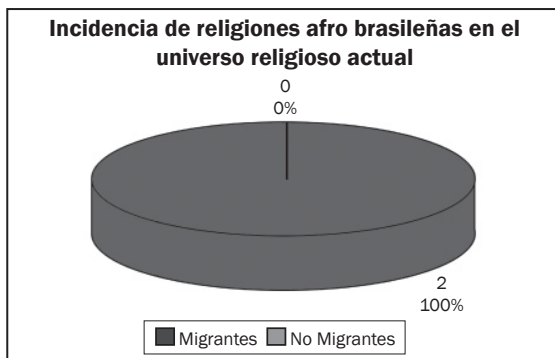
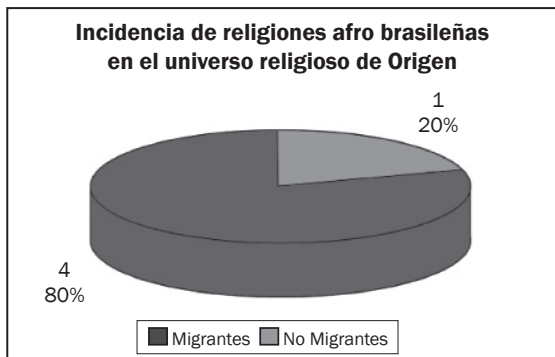


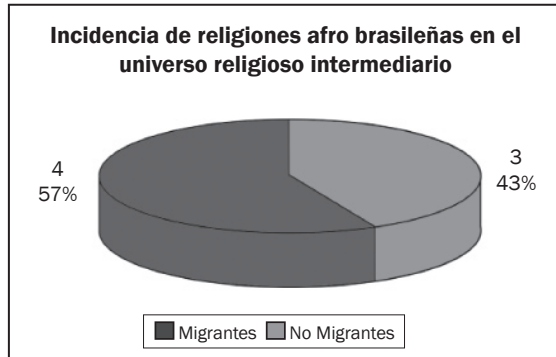
En relación con los migrantes, esa situación puede ser explicada por el hecho de que la mitad de las entrevistas realizadas con ellos fueron recolectadas en una favela.<sup>14</sup> Tanto el grado de escolaridad cuanto el ingreso mensual de estos sujetos eran deficientes. La participación del

<sup>14</sup> 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”<sup>15</sup> 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

---

<sup>15</sup> 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*.

## Del discurso a la acción. La participación de las Iglesias ante la problemática de los migrantes en Florida

Elizabeth Juárez Cerdi<sup>1</sup>

*“¿Un nuevo amanecer?”*

Todos los días Jaime se levanta las 4 de la mañana para prepararse un pequeño “lonche” y salir a tiempo para abordar la “van”<sup>2</sup> que lo llevará al campo agrícola donde labora desde hace unos meses como jornalero. No pagan mucho, pero es mejor que no tener nada. Por lo menos saca para pagar lo que le toca de la renta, “lo que me cobra la ‘van’ que me lleva a la labor, para comer y para mandar algo a la familia”. Durante la temporada alta, Jaime llega a su “trailita” entre 5 y 7 de la tarde-noche; a penas le da tiempo para prepararse un poco

---

<sup>1</sup> La información que presento sobre los mexicanos en Immokalee, Florida fue obtenida durante el trabajo de campo que realicé en febrero de 2002, abril-mayo y noviembre de 2003, como parte del Proyecto *Religión and Transnacional Migrant Communities in Florida*, auspiciado por la fundación Ford y coordinado por los Dres. Philip Williams (del Departamento de Ciencias Políticas) y Manuel Vásquez (del Departamento de Religión) de la Universidad de Florida. Proyecto en el que he colaborado como investigadora. La información que presento sobre los lugares en México de donde provienen los migrantes la he obtenido a través del trabajo de campo que realicé en diferentes estados del país (particularmente en Chiapas, Michoacán y Guanajuato, lugar en el que aún estoy desarrollando un proyecto sobre migración y religión).

<sup>2</sup> La “van” es una camioneta en la que se pueden transportar 15 personas (pero a veces llegan a meter hasta 19) y les cobra a los jornaleros entre 15 y 25 dólares a la semana (según lo retirado del campo al que lo va a dejar).

de arroz hervido y si puede, hará algunas tortillas de maseca, y abrirá una lata de frijoles para la cena de hoy y el almuerzo de mañana. No se acostumbra a la comida que venden aquí. Cuando ha tenido que comprarla por cansancio o falta de tiempo, se ha enfermado del estómago, además es cara para él. Cuando no hace su “lonche” en la mañana, compra tres tacos y una soda (por 7 dólares) en el campo donde trabaja, por eso, aunque llega desfalleciendo de hambre, prefiere cocinarse algo el mismo. Aunado a ello, algunos productos que les venden en el supermercado del pueblo ya están en proceso de descomposición. Una vez, relata Jaime, compró un paquete de carne molida en el Win Dixie de Immokalee y cuando lo abrió tenía un olor nauseabundo, pero aún así la cocinó con cebolla, jitomate y chiles y se la comió, porque no puede darse el lujo de tirar la comida.

Jaime sabe que hay otras formas de vencer el hambre cuando se está trabajando en el campo. Hay personas que les llegan a vender cigarros de mariguana y muchos jornaleros como él compran “eso” para mitigar el hambre y el cansancio. Otros que no quieren “aficionarse a ‘eso’”, se toman una cerveza budwaiser de “un litro” con dos huevos crudos y con eso “aguantan hasta la noche”. La sed es otro problema que se enfrenta en los campos, pues los trabajadores no siempre pueden satisfacerla, ya que los capataces no los dejan abandonar el surco en el que estén pizcando para tomar agua, o a veces, el agua de que disponen está sucia y no es muy recomendable beberla. Jaime se considera afortunado pues él puede salir de los campos agrícolas, pero hay otros que no pueden hacerlo. Ellos deben permanecer ahí para garantizarle al capataz que no se irán sin haber liquidado la deuda que tienen con él porque pagó lo de su pasaje y al “raitero” o coyote que lo llevó hasta ese lugar. Los trabajadores que “viven” en los campamentos agrícolas, de lo que les queda de salario, pagan a una mujer que les cocina o van a comprar, cuando el patrón deja que salgan al pueblo, (aunque siempre vayan acompañados de los guardias del campo), algunos víveres. Pero eso sí, en la tienda del campamento los sábados siempre hay cervezas, vino y cigarros que pueden comprar a cuenta de su salario de la siguiente semana.

Lo poco que gana Jaime debe llevarlo siempre consigo, pues comparte su vivienda con otros 10 jornaleros<sup>3</sup> “y no son de fiar”. Él quisiera mandar dinero a su familia cada semana, pero le cobran mucho por cada envío, por ello pretende juntar una buena cantidad y mandarlo cada mes o mes y medio. Sabe que tampoco puede llevar consigo mucho dinero, pues los “negros” (término en el que Jaime incluye a afroamericanos y algunos haitianos) y la policía de Immokalee también representan otro peligro cada sábado cuando les pagan a los jornaleros. Jaime terminó hace poco tiempo de pagar el préstamo que pidió para el viaje desde su pueblo hasta Immokalee (dice que en total gastó aproximadamente 3,000 mil dólares. Para pasarlo, el coyote le cobró 1,300 y el “raitero” que lo llevó a Immokalee, 1,400, más lo que gastó en su viaje de Chiapas a la frontera). A Jaime no le gustaría que su familia viniera a este lugar, mucho menos que sus hijas cruzaran la frontera con “coyotes”, pues ha escuchado que las muchachas que van en las caravanas de sexo-servidoras a los campamentos de los jornaleros “no libres” son mujeres que llegan engañadas al sur de la Florida ya que les prometieron trabajo y casa y luego fueron obligadas a “atender”, en cada campamento, entre 20 y 30 hombres.<sup>4</sup>

En esta dura cotidianidad ha vivido Jaime durante los 12 meses que lleva en Estados Unidos de América (EUA) como migrante indocumentado procedente del estado de Chiapas en México. La situación es difícil no sólo por ser indocumentado, sino también porque no tiene una amplia red de relaciones sociales a la que pueda recurrir en caso de necesidad, no entiende lo más mínimo de inglés y su español es deficiente.<sup>5</sup> Jaime también siente algo de temor porque piensa que pronto ya no habrá trabajo

---

<sup>3</sup> De lo que gana, Jaime debe apartar 30 dólares cada semana para la renta. La “trailita” en la que vive tiene tres habitaciones y en cada una duermen entre 3 y 4 migrantes. La renta por semana de una casa móvil o “trailita” está entre los 200 y 400 dólares. Al pago del alquiler debe sumar lo que le toque del recibo de la luz y el gas, gastos que pagan entre todos los habitantes de la casa.

<sup>4</sup> Según sabe Jaime cada fin de semana llegan a los campamentos varias “van” con uno o dos hombres y entre 10 y 15 sexoservidoras que cobran en promedio 20 dólares. Muchas de estas mujeres no escapan por temor, ya que en su mayoría son ilegales, no saben a donde podrían ir y sus captores o “patrones” las han amenazado con denunciarlas ante los agentes de migración o, si ellos tienen datos del lugar de origen y de la familia de las muchachas, las atemorizan con hacer daño a sus padres o familiares que viven en México.

<sup>5</sup> Jaime, al igual que muchos otros de los migrantes entrevistados, muestra desánimo (sino es que depresión), frustración ante las condiciones laborales y el trato que recibe no sólo de los patrones, sino también de otros mexicanos, y baja autoestima por no manejar bien el español y no entender inglés.

en Immokalee, pues algunos compañeros le han comentado que los agricultores están metiendo máquinas para pizar la naranja,<sup>6</sup> “pero las máquinas le hacen daño al naranjo y esa gente se tiene que dar cuenta que así no le va durar mucho”. A pesar de todo esto Jaime ve el día de mañana con una esperanza, pues se ha enterado que en el pueblo donde vive en Florida existe una organización de trabajadores del campo, “jodidos” igual que él; de gente que se ha unido para pedir que les paguen un centavo más, a los 45 que perciben por cada cubeta de jitomate que pizcan. Esa organización es la Coalición de Trabajadores Agrícolas de Immokalee, Florida y agrupa en su seno a jornaleros mexicanos, guatemaltecos y haitianos.

La Coalición es una organización civil con una larga historia. Para la sobrevivencia y persistencia de su lucha ha recibido apoyo de diferentes organizaciones religiosas en Florida entre ellas las Iglesias Protestantes (también llamadas Históricas), la Diócesis católica de Venice —a la que pertenece la iglesia de Immokalee— y de algunos sacerdotes que han estado al frente de la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe en Immokalee; igualmente el apoyo y solidaridad le llega de organizaciones de estudiantes universitarios en EUA<sup>7</sup> y de algunas otras asociaciones de trabajadores en los estados de Illinois y California. Debido a los casos de esclavitud que se han detectado gracias a las denuncias de la Coalición, al boicot contra Taco Bell<sup>8</sup> y a que tres de sus miembros ganaron el premio Robert F. Kennedy por su defensa de los derechos humanos, esta organización ha recibido la atención de varios medios de comunicación tanto en Estados Unidos como en México.<sup>9</sup> El análisis

<sup>6</sup> No es un temor infundado, pues en cuanto empezó la mecanización en el corte de caña (en poblaciones cercanas a Immokalee) muchos afroamericanos y jamaíquinos tuvieron que desplazarse a otros estados en busca de empleo. De mecanizarse el corte de naranja cerca de 25 mil trabajadores se reducirían a unos cientos. Tampoco están equivocados respecto al daño que las máquinas provocan al árbol, pues para tirar la naranja de las ramas, hacen vibrar el tronco, lo que a la larga, afloja la raíz.

<sup>7</sup> Hasta el momento, según la Coalición, 9 universidades y 2 College ubicados en California, Illinois, Carolina del Norte, Pennsylvania, Wisconsin y Alabama han sacado de sus campus las franquicias de Taco Bell (a estas universidades se sumaron 4 escuelas secundarias).

<sup>8</sup> Que inició la Coalición hace 3 años para conminar a esa empresa de comida rápida para que presionen a los agricultores de Immokalee para que paguen un centavo más a los trabajadores.

<sup>9</sup> En Estados Unidos véase: *The Miami Herald*, *New Yorker*, *Palm Beach Post*, *National Geographic*. En el caso de México, se conoció algo de lo que pasaba en Immokalee a través de Televisa, empresa de televisión.



del trabajo de la Coalición es un tema interesante y apasionante, en esta ocasión me quiero enfocar en algunos elementos de su lucha, no porque vaya a analizar cuestiones políticas o laborales, sino porque es una situación coyuntural que me permite destacar el papel que han jugado las instituciones religiosas y el compromiso que han manifestado en la lucha por los derechos humanos y laborales de los trabajadores agrícolas migrantes en Immokalee Florida. La defensa de éstos y el mismo trabajo de una organización de trabajadores indocumentados como la Coalición no podría entenderse sin el apoyo, presencia y solidaridad de instituciones propias del país al que llegan como ilegales, entre ellas, las religiosas. La información sobre la participación a nivel nacional trato de contrastarla con los datos que obtuve de las diferentes congregaciones locales en Immokalee y con lo que sucede en Guanajuato, México.

### Algunos antecedentes

Quizá para muchos norteamericanos tomar un vaso de jugo de naranja por las mañana o comer al medio día una ensalada con algunas rebanadas de jitomates y pepinos sólo evoque el campo o el supermercado donde se pueden adquirir tales productos. Rara vez, ellos o cualesquiera de los consumidores en otro país, piensan en las circunstancias en que trabajan quienes los cosechan y en los bajos salarios que perciben por ello. En Immokalee, Florida se cultiva la tercera parte de la producción de jitomate del país. Las condiciones materiales y laborales que prevalecen en muchos de los campos de cultivo de esa pequeña población rural que se encuentra al suroeste de la Península son mínimas para la sobrevivencia de los jornaleros agrícolas que llegan ahí a trabajar. Esa realidad se asemeja a la que existía durante el siglo XIX en muchas plantaciones de algodón, de tal forma que algunos periodistas de Florida se refieren a esos lugares como “*Campos de desesperación*” (vid. *The Miami Herald*, sep. 2003).

A pesar del tiempo transcurrido, las condiciones materiales que enfrentan la mayor parte de los trabajadores agrícolas (migrantes mexicanos y guatemaltecos ilegales) no son muy diferentes de aquellas que vivieron los afroamericanos que laboraban en los mismos campos en las

décadas de los años 1950, 1960 y 1970. Tampoco se aleja de lo que conocemos sobre la historia de marginación y exclusión que fue dando forma a lo que una vez fue dominio español. Como territorio de Estados Unidos, llegó a ser refugio de los pocos negros “cimarrones” que lograban escapar de algunas plantaciones y de los indios seminolés que buscaron abrigo en tierras inhóspitas para no ser de nuevo expulsados por los blancos que deseaban sus tierras. Ese resguardo no duró mucho tiempo, pues pronto llegaron los ganaderos blancos que buscaban “colonizar” el sur de Florida. Algunos negros fueron utilizados como mano de obra y los seminolés que no murieron en las batallas, tuvieron que refugiarse en los pantanos, abandonando lo que una vez había sido “su casa”.<sup>10</sup>

Hasta los años 40 la población trabajadora de Immokalee estaba compuesta de afro-americanos y blancos depauperados, posteriormente se fueron dando algunos relevos ya que hubo programas para trabajadores huéspedes que llegaban directamente al sur de Florida; algunos provenientes de México (Programa Bracero) y otros de Jamaica. Originalmente estos trabajadores sólo durarían en la región tres años, pero algunos se quedaron por más tiempo. En el caso de los jaimaquinos, y una mínima proporción de mexicanos, trabajaron principalmente en el cultivo de caña de azúcar y gradualmente desplazaron a los afro-americanos de los campos; con el paso del tiempo, muchos de ellos fueron a su vez desplazados por maquinaria. Para las décadas de 1970 y 1980 de nuevo se dio un notorio relevo en la fuerza de trabajo, con la llegada de otros grupos étnicos y raciales a la región como los mexicanos, haitianos y guatemaltecos,<sup>11</sup> que hasta el día de hoy representan la fuente principal de abastecimiento de mano de obra. Muchos de los antiguos jornaleros que llegaron a Immokalee y que fueron adquiriendo experiencia en los campos pasaron a ser tractoristas o capataces; otros se

<sup>10</sup> Immokalee es una palabra que en la lengua seminol significa “mi casa”.

<sup>11</sup> Cabe aclarar que la mayor parte de los haitianos ya no trabajan en los campos agrícolas, laboran en el sector de servicios y su manejo del inglés es mayor que el de los mexicanos. Los mexicanos de segunda generación hablan inglés en mayor medida que sus padres y están más inmersos en las instituciones angloamericanas, por ejemplo algunos de ellos trabajan como celadores en la cárcel, como trabajadoras sociales en las escuelas, como abogados en algún departamento de asesoría legal. Los mexicanos recién llegados y los guatemaltecos son jornaleros agrícolas y no hablan ni lo más elemental en inglés.

desplazaron a áreas laborales distintas como la construcción, servicios (en las ciudades cercanas de Naples, Fort Myers y Marc Island) y emparadoras de frutas y vegetales. Los menos se convirtieron en capataces, crewleader, contratistas, “raiteros” o “coyotes”; y como dice un refrán mexicano “para que la cuña apriete, tiene que ser del mismo palo” son los que más explotan a sus conciudadanos.

Así, por varias décadas el estado de la Florida no sólo se ha caracterizado por su abundante producción agrícola, sino también por los casos detectados de explotación contra trabajadores agrícolas retenidos contra su voluntad y sometidos a horarios extenuantes de trabajo por un salario por abajo del legalmente establecido (o por retener el pago del trabajador argumentado una deuda, o, en el menor de los casos, por retribuir el trabajo realizado con drogas). La situación que viven los migrantes mexicanos en Immokalee, sobre todo los “recién llegados” no se aleja mucho de lo que pasan los indígenas en nuestro país. En México, éstos representan entre 12 y 15% de la población nacional y han permanecido marginados por muchos años. En estados como Oaxaca, Chiapas e Hidalgo, la mano de obra indígena es no calificada, mal pagada y como jornaleros se les obliga a trabajar largas y pesadas jornadas. Podemos decir que la realidad que viven los migrantes en Florida es muy semejante a la observada en México, la diferencia es que en Immokalee los indígenas migrantes se confunden con otros jornaleros mexicanos y guatemaltecos y viven una marginación, subordinación y exclusión compartida, y el salario que obtienen diario, aunque sea menor que el legalmente establecido, al enviarlo a México representa casi 10 veces lo que pueden ganar en su propio país por una jornada semejante.

¿Cuál ha sido la reacción de la sociedad norteamericana ante la realidad en el suroeste de la Florida?

Hasta la década de 1990 no había una reacción sistematizada; de vez en cuando alguna voz se escuchaba protestando contra ella, pero es hasta que se dan a conocer los casos de esclavitud más notorios cuando varias organizaciones empiezan a volver sus ojos a esa pequeña población rural llamada Immokalee. Entre éstas las instituciones religiosas.

## Entrando en materia

A pesar de que en Immokalee existe un número cada vez creciente de instituciones y asociaciones civiles y religiosas que proporcionan algún tipo de asistencia social a los migrantes, durante el trabajo de campo detectamos sólo dos organizaciones comprometidas con los migrantes jornaleros agrícolas (mexicanos, guatemaltecos y haitianos) en un nivel diferente al meramente asistencialista. Una es la Iglesia Católica de este lugar y la otra es la *Coalition of Immokalee Worker*. Las otras iglesias protestantes que han colaborado con la Coalición y se han declarado abiertamente por el respeto a los derechos humanos y laborales de los trabajadores están ubicadas en Florida, pero ninguna de ellas tiene su sede en Immokalee.

Debido a que no es posible desligar la participación de las organizaciones religiosas del trabajo de la Coalición, brevemente mencionaré las funciones que ha desarrollado para posteriormente entrelazar esta información con la participación de las iglesias católica y protestantes

### *La Coalición*

Nace en 1993 y se autodenomina la única organización que “es del pueblo para el pueblo”. Está conformada por trabajadores agrícolas mexicanos, guatemaltecos y una mínima proporción de haitianos; dentro del *staff* también hay varios angloamericanos que colaboran en asesoría legal, estratégica y operacional. Debido al trabajo agrícola estacional existe una alta movilidad de los miembros de esta organización, pero hay un núcleo que permanece constante y que se encarga de reproducir las estrategias y acciones cada vez que un grupo de migrantes llega a la cosecha de la naranja y jitomate. Entre sus funciones, además de la denuncia y apoyo a los jornaleros maltratados y esclavizados, está educar a los miembros, durante las reuniones que tienen semanalmente, “para crear una conciencia” como parte de la clase trabajadora. Esta organización ha logrado lo que no han podido hacer algunas asociaciones (entre ellas las religiosas) en Immokalee, que es unir a mexicanos, guatemal-

tecos y haitianos en un objetivo común: luchar por conseguir mejores salarios y menor explotación por parte de los capataces y patrones

La Coalición no sólo ha sido una agrupación que resiste de manera sistematizada a las condiciones laborales en Immokalee, sino que también ha creado y reforzado una identidad colectiva alternativa de los migrantes mexicanos, haitianos y guatemaltecos que se han unido a esta organización, que va más allá de su identidad étnica, racial o religiosa (Payne 1999). A través de los principios de la educación popular de Paulo Freire, la Coalición ha implementado una serie de técnicas para que los trabajadores tomen conciencia de su situación y de sus derechos laborales y humanos.<sup>12</sup> Las acciones de la Coalición se dan a varios niveles; por una parte, ha desarrollado un trabajo interno con los jornaleros; por otra, ha realizado diversas actividades para que el “mundo exterior” se percate de las condiciones en que viven y laboran miles de mexicanos, guatemaltecos y haitianos en esta parte de Estados Unidos.

## Acciones de la Coalición

De manera sintética mencionaré las diversas actividades que la Coalición ha llevado a cabo tanto para dar a conocer lo que pasa en Immokalee, como para defender a los trabajadores.<sup>13</sup>

En 1995 organiza la primera huelga general en la historia de Immokalee, después de una semana de huelga, se logró: que los patrones y capataces no gritaran y trataran mal a los trabajadores; que la Compañía *Pacific*, una de las más importantes en la región, que había bajado el salario de \$4.25 dólares por hora a \$3.85, de nuevo lo subiera, ahora a \$4.00 por hora (hubo algunas compañías que en ese tiempo llegaron a pagar a \$5.00 dólares la hora). En 1996 un trabajador fue golpeado por el capataz al dejar de pizcar tomate para tomar agua; la Coalición, al enterarse del hecho organizó una marcha de trabajadores hasta la casa del patrón para protestar por el maltrato a los trabajadores.

---

<sup>12</sup> Entre éstas está el uso de videos, representaciones teatrales, discusiones dirigidas para tratar de entender y ver cómo los afectan los diferentes acuerdos comerciales como el Tratado de Libre Comercio, el Plan Puebla-Panamá, etcétera.

<sup>13</sup> Información proporcionada por la *Coalition of Immokalee Workers*.

En noviembre de 1997 se llevó a cabo otro paro laboral en Immokalee, dos días bastaron para que la Compañía Gargiulo (una de las grandes empresas en la región) buscara dialogar con los trabajadores. En esta ocasión la entrevista entre representantes de la compañía y los trabajadores se llevó a cabo en la Iglesia Católica de Immokalee. Con este paro se logró que la Compañía Gargiulo subiera de 10 centavos de dólar que pagaba por cada cubeta, a 50 centavos. Lamentablemente fue en la única compañía que se consiguió este aumento. En diciembre del mismo año, y para pedir a las otras compañías que cultivan tomate que aumentaran el pago por cubeta, los miembros de la Coalición iniciaron una huelga de hambre que duró más de 15 días. En ese entonces intervinieron el obispo de la Diócesis de Venice (de la que depende la Iglesia Católica de Immokalee), el gobernador del estado y el expresidente Jimmy Carter. Ellos solicitaron a los agricultores se sentaran a dialogar con los representantes de los trabajadores. En ese año no se obtuvo nada, pero Jef Bush que era candidato a gobernador se acercó a dialogar con los miembros de la Coalición para conocer los problemas que aquejaban a los jornaleros de esa región. En 1999, ya como gobernador de Florida, J. Bush<sup>14</sup> intervino para que dos compañías más, Pacific y Noble, aumentaran 5 centavos a lo que pagaban por cubeta de tomate.

En febrero de 2000 los trabajadores agrícolas, tanto los que estaban afiliados a la Coalición como algunos simpatizantes, decidieron iniciar una marcha de Immokalee a Orlando para dar a conocer a los habitantes del estado las condiciones en que vivían y laboraban miles de trabajadores agrícolas, se llamó la “*Marcha por la dignidad, diálogo y salario justo*”. Ante la intransigencia de las compañías y de los grandes agricultores, el gobernador de nuevo intervino, pero ahora destinó fondos federales y del estado para la construcción de 300 viviendas para los trabajadores con papeles (que comprobaran su status de estancia legal) y sus familias.

<sup>14</sup> Algunas acciones las ha podido realizar y negociar el gobernador, pero otras no logra concretizarlas debido a la oposición de los congresistas de la Florida, ya que entre ellos se encuentran varios de los grandes agricultores. Sin embargo, también se sabe que en épocas cuando no hay suficiente mano de obra, la *Florida Citrus Mutual* (una organización que agrupa a cerca de 11 mil agricultores) y la *House Agriculture Committee* presionan a los congresistas para que se “flexibilicen” las normas y se facilite el ingreso de trabajadores mexicanos y guatemaltecos. El grupo de los agricultores puede presionar debido al capital político, social y económico que aportan a los candidatos a congresistas.

En el año 2001 se anuncia el boicot contra Taco Bell, que es uno de los principales compradores (y el más importante por la cantidad que adquiere) de la producción de tomates de Immokalee. Este boicot era con la intención de que Taco Bell pagara un poco más por el tomate que compra y así los productores aumentarían 5 centavos a los 45 que pagan por cubeta de tomate pizcado. Hasta el momento esta campaña continúa y ha sido apoyada por diversas organizaciones entre ellas, la Iglesia Católica en diferentes Condados y las Iglesias Protestantes, sindicatos y organizaciones de estudiantes. En 2002, la Coalición inició una gira nacional que partió de Immokalee, Florida y terminó en California, ante las oficinas centrales de Taco Bell. El boicot continúa pero no ha habido ninguna reacción de los directivos de Taco Bell quienes argumentan que ellos no son los dueños de los campos y por lo tanto no les corresponde resolver los problemas que tienen los trabajadores que ahí laboran.

Aunque no ha sido un logro de la Coalición, sí es resultado de la divulgación que esta organización ha hecho de las condiciones en que viven y trabajan los jornaleros agrícolas en Florida, por lo que se puede anotar aquí la elaboración<sup>15</sup> de una propuesta de *Ley en defensa de los trabajadores agrícolas* (firmada por Jef Bush en Immokalee el 14 de mayo de 2004). En ese mismo mes, los legisladores demócratas, encabezados por E. Kennedy (senador por Massachussets), Luis Gutiérrez (Illinois) y Bob Menéndez (New Jersey) presentaron un proyecto de ley para una reforma migratoria<sup>16</sup> “de amplio alcance”. Sin embargo, la propuesta fue

---

<sup>15</sup> El proyecto de Ley fue presentado al Congreso de Florida, por el senador republicano J.D. Alexander (y fue apoyada también por algunos demócratas). La propuesta hace énfasis en mejorar las condiciones laborales de los jornaleros agrícolas y obliga a los dueños de los campos a informar a los trabajadores sobre los efectos nocivos de los químicos (pesticidas y abonos) utilizados en los cultivos (sobre todo, porque se supo de casos en que los capataces y algunos agricultores obligaban a los trabajadores a rociarse con un pesticida para evitar que contaminaran los árboles con una plaga llamada *chancro*). La nueva ley impondrá severas multas a los contratistas que abusen de los trabajadores y les obligará a elaborar un registro diario de las horas que cada uno trabaje y del salario pagado. Este es un primer paso, falta ver que realmente se pueda llevar a la práctica y que la ley sancione efectivamente a aquellos que no cumplan.

<sup>16</sup> Según la propuesta de Ley, los migrantes podrían obtener el status migratorio legal después de comprobar que tienen 5 años trabajando y que han pagado sus impuestos durante ese tiempo. Se les pediría además: tener conocimientos de inglés y del Código Civil de EU, no contar con antecedentes penales, pasar un examen médico e inscribirse en las Fuerzas Armadas de EU (en los llamados “Servicios Selectivos”).

rechazada por los congresistas que pugnan por el establecimiento de mayores restricciones a la inmigración.

## La Iglesia Católica

Hay cerca de 40 diferentes organizaciones religiosas en Immokalee que llevan a cabo algún tipo de acción asistencial con los migrantes mexicanos, haitianos y guatemaltecos, pero son los sacerdotes de la Iglesia Católica de Immokalee y el obispo John Nevins de la diócesis de Venice<sup>17</sup> (a la que pertenece Immokalee), quienes han elevado su voz para que se escuche a aquellos que no la tienen. En este proceso, los sacerdotes se han involucrado en diferentes acciones y formas de organización.

## Membresía de la Iglesia en Immokalee

La parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe empieza a funcionar en 1957. Como en cualquier otro estado de la Unión Americana donde se encuentre presente la Iglesia Católica, el grupo de creyentes está conformado por individuos con diferente lengua, cultura, raza y clase social. En Immokalee es más notoria la diversidad, de tal forma que se han establecido servicios religiosos en distintos horarios, idiomas y tomando en cuenta los rasgos culturales (entre ellos los de la religiosidad popular) de los diversos grupos. Aunque también trata de unir a los creyentes en un solo cuerpo, la “ecclesia”, a través de celebraciones religiosas multiétnicas y multilingües (español, créole, inglés y k’anjobal), que se realizan en fechas especiales.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> La diócesis de Venice fue fundada en 1984 en ese entonces contaba con 39 parroquias y cerca de 116 495 católicos. El obispo John Nevins ha respondido a las necesidades de su tan diversa feligresía instituyendo diferentes ministerios diocesanos (además de los tradicionales) para atender a: trabajadores agrícolas, madres solteras, refugiados, migrantes y personas con VIH-SIDA.

<sup>18</sup> Hubo un sacerdote, el padre Sanders, que también estaba preocupado porque la iglesia en Immokalee creciera, por ello enviaba el camión de la iglesia a los campamentos agrícolas para recoger a los trabajadores que quisieran asistir a las misas en español o créole y después, este mismo vehículo los llevaba de regreso al campamento donde vivían (muchas veces el camión también llevaba a los trabajadores, después de misa, a comprar sus víveres).



Los servicios dominicales ordinarios se llevan a cabo en diferentes idiomas:<sup>19</sup>

1. En inglés. Asisten los angloamericanos, mexicoamericanos, mexicanos de segunda generación, y algunos asiáticos (filipinos, principalmente)
2. En español. Asisten principalmente mexicanos, ya sean migrantes establecidos, pero que aún no dominan el inglés y migrantes ilegales con poco tiempo en Estados Unidos. Los guatemaltecos inicialmente tenían un servicio religioso en K'anjobal, pero debido a que falleció el sacerdote que hablaba esta lengua y que lo llevaba a cabo, se suspendió, por lo que los guatemaltecos se tuvieron que congregarse con los mexicanos, en la misa en español.
3. En créole para los haitianos y es celebrado por un sacerdote haitiano.

Al frente de la parroquia de Immokalee han estado diferentes sacerdotes que se han comprometido con los trabajadores agrícolas de diversas maneras.<sup>20</sup> Algunos de ellos pertenecen a la orden de los scalabrianianos<sup>21</sup> (reconocidos por su trabajo, apoyo y “acompañamiento” a los migrantes en diversos países del orbe); otros han sido diocesanos, que también han sentido el deber moral de involucrarse a título personal con la causa de los jornaleros agrícolas. Actualmente la parroquia de Guadalupe es atendida por tres sacerdotes: dos italianos (scalabrianianos) y un haitiano. Los tres han aprendido a hablar español.

---

<sup>19</sup> Los migrantes se insertan y participan en la Iglesia católica de diferente manera, pero para fines de este escrito no me avoco a hablar de esta participación diferenciada. Para más información puede consultarse el informe que presenté como resultado del primer trabajo de campo que realicé en Immokalee y que fue presentado por la Dra. Fortuny y el Dr. Williams como ponencia en LASA 2003.

<sup>20</sup> Hay que aclarar que a esta parroquia también han llegado sacerdotes que sólo se ocupan de cumplir con las actividades rituales, dejando de lado cualquier involucramiento en acciones de carácter sociopolítico.

<sup>21</sup> Esta orden tiene como objetivo el servicio evangélico y misionero a inmigrantes y refugiados en más de 20 países alrededor del mundo. Las áreas de carácter religioso que cubren son: Catequesis, Educación Cristiana, Misiones extranjeras, cuidado pastoral, trabajo social y trabajo pastoral parroquial.

## Una pastoral humanitaria y de solidaridad

La pastoral de la Iglesia Católica con los migrantes en Immokalee tiene pocos años (aproximadamente a partir de 1981 que llega el padre Sanders a Immokalee) y se inició más por la iniciativa de este clérigo que estaba al frente de la parroquia que por una línea de trabajo contemplada por la diócesis hasta ese momento.<sup>22</sup> Sin embargo es notorio que en lugares en Estados Unidos donde hay gran número de migrantes indocumentados, cada vez más sacerdotes suelen involucrarse en acciones de tipo social (además del asistencialista y doctrinal). Por ejemplo, en 1986 cuando se empezó a implementar la *Immigration Reform and Control Act*<sup>23</sup> (IRCA) varios de los migrantes que se encontraban en Immokalee quisieron llenar sus solicitudes para legalizar su status migratorio en Estados Unidos, pero era tal la cantidad de solicitantes que las oficinas destinadas a ello no eran suficientes, por lo que el obispo de la diócesis a la que pertenece Immokalee ofreció abrir oficinas y mandar a miembros de la institución a recibir capacitación para poder auxiliar a los migrantes indocumentados en el proceso de hacer su solicitud. Esta acción se implementó en 10 de los condados que pertenecen a la diócesis de Venice.

En este proceso, el personal de la iglesia en Immokalee orientó y ayudó a migrantes mexicanos, guatemaltecos, haitianos, nicaragüenses, costarricenses, salvadoreños, cubanos, dominicanos y puertorriqueños.<sup>24</sup> Para 1987 ya se había nombrado dentro de la Diócesis a un director que estaría a cargo del *Immigration Project in Immokalee*, el objetivo era auxiliar y orientar a los migrantes mexicanos y guatemaltecos. Así la

<sup>22</sup> Puedo decir con base en mi experiencia con la Iglesia católica en Michoacán y en Guanajuato (México) que el compromiso que establecen los sacerdotes en EU con los migrantes suele ser mayor que el que entablan los clérigos diocesanos en estos dos estados, que sólo ven a los migrantes como una fuente de ingresos para mejorar las capillas y parroquias de sus lugares de origen o para contribuir en la realización de la fiesta patronal.

<sup>23</sup> Que contenía una cláusula especial para los trabajadores agrícolas, que decía que éstos podían obtener sus papeles (un permiso que indicaba su estancia legal en el país) si habían trabajado en el campo durante 90 días entre mayo de 1985 y mayo de 1986 (para ello debían comprobarlo con los recibos de pago o con una carta del agricultor con el que habían estado trabajando).

<sup>24</sup> Según reportó la persona encargada del programa en noviembre del 2003.

iglesia de Immokalee se fue involucrando en lo que hasta la fecha es uno de sus objetivos: la atención y asesoría a migrantes en Immokalee.

Otro ejemplo de cómo algunos clérigos católicos se comprometen en acciones que van más allá del mero aspecto doctrinal lo tenemos el caso de los obispos de los estados fronterizos (Nuevo México y California) y, últimamente, el obispo auxiliar de Miami, Thomas Wenski (quien también es director del Comité de Migración de la Iglesia Católica) que junto con el obispo de Ciudad Juárez, Renato Ascencio León, han firmado y publicado cartas reconociendo y lamentando las condiciones en que se encuentran los migrantes hispanos en Estados Unidos.<sup>25</sup>

Actualmente la iglesia de Immokalee, además de atender a los migrantes (mexicanos, haitianos y guatemaltecos) en el aspecto sacramental, también lo hace a través de diferentes oficinas de ayuda y ofreciendo distintos servicios. Varias de estas instancias pueden encontrarse funcionando en cualquier templo católico en otras regiones de Estados Unidos, tales como: un comedor que distribuye desayunos y almuerzos todos los días de 8 a 13 horas; un centro de distribución de despensas, de ropa usada, implementos de cocina y muebles que son proporcionados a quien lo solicite, pero principalmente a mujeres solas, madres solteras, mujeres desempleadas o familias con muchos hijos. La iglesia también cuenta con un centro de apoyo a las madres trabajadoras, que funciona como guardería y un centro de asesoría que auxilia a los migrantes a llenar los documentos necesarios para obtener un empleo o realizar los trámites de la obtención de ciudadanía o residencia.

En la parroquia de Immokalee también existe una oficina de Caritas que se encarga de encauzar a los enfermos hacia los hospitales y

---

<sup>25</sup> En un documento titulado *Carta a los migrantes* y firmado por estos dos obispos se lee: “Las dificultades que enfrentan los migrantes son muchas. Si usted emigró para hacerse residente permanente en otro país, enfrentará el reto de adaptarse a una cultura e idiomas distintos. Si usted emigró temporalmente para trabajar, con o sin documentos migratorios legales, su trabajo será difícil y su vida y seguridad podrán estar en peligro. Como maestros de la fe y promotores de la justicia en el mundo, estamos conscientes de su situación en estos tiempos y queremos hablar con ustedes directamente. Sabemos que la carga sobre sus espaldas es pesada y queremos aliviar su yugo. Hemos lanzado un reto a nuestras naciones para que reconozcan sus derechos y su dignidad inherentes, así como la gran contribución que ustedes hacen al avance económico y cultural, y al crecimiento espiritual de ambas naciones. Por eso pedimos a nuestros gobiernos que se esfuercen en lograr un trato más justo y digno para todos los migrantes” (carta publicada en febrero de 2003).

clínicas del condado. La iglesia a veces también consigue fondos para ayudar a los enfermos en la compra de medicamentos o para pagar la consulta; o, casos en que el jornalero no haya podido trabajar durante una semana y no tenga para pagar la renta o la luz, esta oficina de la iglesia le proporciona al migrante los recursos necesarios para saldar estos gastos. Asimismo ayuda a conseguir boletos de avión a México a un precio módico cuando hay que trasladar el cuerpo de algún migrante que murió en Immokalee.

Aunque la Iglesia de Guadalupe no cuenta con un servicio de abogados o de asesoría legal, sí brinda ayuda (e intermediación) para buscar solución a dificultades de los migrantes con la policía local. Las situaciones en que ha intervenido tienen que ver con problemas por maltrato a niños (golpes relacionados con, o vistos como, una forma de educar a los hijos; y que es común entre las culturas latinoamericana y haitiana, pero que es penada en la cultura norteamericana); percances de tránsito; pleitos en la calle o por violencia hacia las mujeres. En muchos de los casos los problemas con la policía se han debido a faltas reales cometidas por los migrantes, pero en otros también ha habido abuso de autoridad por parte de los miembros del cuerpo policiaco. El desconocimiento de las normas de tránsito por parte de los migrantes es uno de los apartados donde más abuso se comete por parte de la policía; otro es arrestarlos sin una orden de aprehensión y sin darle a conocer a los detenidos sus derechos en español.<sup>26</sup> Cabe mencionar que en caso que un jornalero agrícola pida ayuda de tipo legal por problemas laborales en cualesquiera de las oficinas de la Iglesia Católica, lo encauzan a la Coalición o a la oficina de *Florida Rural Legal Service* (que es una instancia gubernamental que tienen por objetivo informar y auxiliar legalmente a la población trabajadora de Immokalee).

Algunos miembros de la Iglesia católica en Immokalee jugaron un papel importante en la creación de la Coalición y en sus luchas. Cuando apenas se estaba conformando el grupo que posteriormente

---

<sup>26</sup> Nos contaron que en varios casos aunque alguno de los miembros de la policía de Immokalee hable español, todo lo que se le dice o pregunta al migrante es en inglés a lo cual éste no puede responder debido a que sólo un porcentaje mínimo de los migrantes mexicanos lo habla o lo entiende.

fundaría esta organización, el padre Sanders,<sup>27</sup> que se encontraba al frente de la parroquia en Immokalee, les prestaba uno de los salones de la institución para que se llevaran a cabo las reuniones de los trabajadores (y en algunas ocasiones, participaba en las discusiones que sobre la situación de los jornaleros agrícolas tenían los integrantes de esta organización). Este sacerdote participó también en varias obras para el bien comunitario.

A la muerte del padre Sanders, el sacerdote brasileño que le sucedió no quiso seguir dando cobijo a la Coalición y les pidió a los miembros de ésta que buscaran donde reunirse. El párroco actual de nuevo ha buscado diferentes formas de ayudar a la Coalición y a los trabajadores agrícolas de Immokalee. Una forma en que ha colaborado es que a los trabajadores que van a las marchas, a las huelgas de hambre o a los mítines, la iglesia les proporciona una ayuda para pagar la renta y la luz (dinero que dejan de percibir por no laborar); en sus homilias dominicales les habla a los asistentes, tratando de relacionarlos con el Evangelio, de los problemas sociales, la pobreza, el trabajo en el campo, etc.;<sup>28</sup> y, junto con el obispo de la diócesis a la que pertenece la parroquia de Immokalee, hacen algún tipo de declaración pública sobre las circunstancias en que viven y laboran los migrantes.

---

<sup>27</sup> Un aspecto que pocas veces se toma en cuenta cuando se habla de migrantes ilegales que son jornaleros agrícolas es la referida a la imagen pública que tienen los otros de ellos y las que tienen los migrantes de sí mismos. En este aspecto la iglesia también ha contribuido de alguna manera. Por ejemplo, el padre Sanders encarnaba la imagen paternalista que los mexicanos tienen sobre los sacerdotes, por lo que lo sentían más humano y cercano a sus necesidades tanto religiosas como sociales; y la solidaridad que manifestaba se expresaba no sólo en la ayuda a la Coalición y reforzamiento de ideas de justicia en sus homilias, sino también en actos cotidianos y tan “mundanos” como ayudar a los migrantes a reparar algunos desperfectos en sus casas. También se abocó a hacer ver a los habitantes de Immokalee que no eran jornaleros migrantes, que éstos eran importantes debido al trabajo que desempeñaban (intentando cambiar un poco la imagen pública negativa que de éstos tenían). Es importante mencionar que aunque indirecta, la relación con este sacerdote también ayudaba a los migrantes a recuperar su identidad como individuos en un medio adverso y extraño (proceso que el migrante llevaba a cabo al tomar conciencia de ser parte de una comunidad en la que el “otro” —el sacerdote norteamericano— aprende su idioma (español o kanjoberal), y valora lo que el migrante trae consigo de su cultura y prácticas religiosas.

<sup>28</sup> Sin embargo, y a pesar de sus acciones de solidaridad, este sacerdote no se autodefine como simpatizante y militante de la Teología de la Liberación, tan popular en los años 70 y 80 en Latinoamérica.

## Una pastoral de defensoría y compromiso social

Un ejemplo de las declaraciones públicas que han hecho algunos clérigos católicos defendiendo los derechos de los trabajadores agrícolas es el documento emitido en julio de 2003, por la Conferencia Católica de la Florida. Aunque es un poco largo el escrito, considero necesario transcribirlo casi en su totalidad porque también ejemplifica la posición del párroco de Immokalee y del obispo de la Diócesis de Nevins:<sup>29</sup>

*Las condiciones en la Florida que socavan la Dignidad Humana*

*Los trabajadores agrícolas en la Florida están entre los más pobres y menos asegurados en el estado, trabajando en una de las más peligrosas e inseguras ocupaciones. Su más básica dignidad humana es abusada por: la falta de respeto y discriminación en el trabajo y en la comunidad; la falta de vivienda económica y decente; la exposición a toxinas; y la débil aplicación de leyes existentes como la seguridad en el lugar de trabajo y otros estatutos en la labor.*

*A pesar de su agotador trabajo, la mayoría de los trabajadores agrícolas viven por debajo del nivel de pobreza. En términos reales sus sueldos son significativamente más bajos que hace veinte años. ¿Por qué? El cambio económico global empuja a personas desempleadas a emigrar como único medio para sobrevivir y sostener sus familias. Los empleadores locales son felices empleando a inmigrantes para hacer el trabajo manual más difícil. Los recién llegados, no familiarizados con sus derechos y temerosos a la deportación, se someten a ultrajes y caen como presa fácil ante el inescrupuloso. Los compradores en grandes cantidades —mayoristas— tales como gigantes cadenas de supermercados y restaurantes, buscan los precios más bajos por parte de los granjeros, sin importarles si esos precios permiten el pago de apenas un sueldo justo.*

*Pero los niveles del sueldo son sólo parte del problema. La inseguridad en el trabajo, leyes y prácticas discriminatorias afectan aún más los ingresos de la casa. Por ejemplo un inmigrante sin documentos paga impuestos de empleo e ingresos,*

---

<sup>29</sup> El obispo J. Nevins es miembro del Comité Católico del Sur y del Comité de Asuntos Ecuménicos e interreligiosos del Concilio Nacional de Obispos Católicos; y Secretario de la Conferencia Católica de Florida. El documento que transcribo y en el que se expresa la posición de la Conferencia fue apoyado y firmado por el arzobispo y los obispos de Miami, Orlando, San Agustine, Pensacola/Tallahassee, San Petersburgo, Palm Beach y Venice.

*pero es inlegible para la mayoría de los créditos que ofrece el impuesto federal y para ayudas de bienestar social, incluyendo el Seguro Social. El clima y las temporadas en la agricultura causan desempleo periódico, pero los trabajadores a menudo no califican para la compensación de desempleo. La ley federal no protege la organización del trabajo del campo. Los beneficios del trabajo son raros. A veces los trabajadores, careciendo de conexiones o de la capacidad de oponerse, simplemente no cobran.*

*Nuestro enfoque*

*La iglesia católica trabaja para desarrollar un consenso que promueva un cambio significativo. Buscamos un sistema agrícola que promueva el respeto para con el trabajador y la dignidad de trabajo en el campo; que proteja los derechos humanos de todos en nuestra sociedad, sin importar la ciudadanía; que asegure la disponibilidad de comida sana y económica para los consumidores; que promueva el bienestar económico general; que sea ambientalmente sostenible; y que proteja un rendimiento justo de la inversión y recompensa por el trabajo para todos aquellos involucrados en la agricultura.*

*Sostenemos los esfuerzos por reducir la deuda, los riesgos de la salud, la violencia y la coerción en el lugar de trabajo y nuestras comunidades. Trabajamos para lograr políticas que a la misma vez que valorizan la seguridad y las reglas de ley, también reconocen que los inmigrantes y sus niños con demasiada frecuencia son atrapados entre la economía global y el duro sistema burocrático y discriminatorio. Preferimos la reforma de la inmigración a políticas cuyo efecto es castiga a personas de bien quienes buscan trabajo y la dignidad.*

*Políticas consistentes con Nuestros Principios*

- 1. El derecho a saber acerca de pesticidas en el lugar de trabajo agrícola*
- 2. El acceso a servicios de salud de calidad*
- 3. Mecanismos para asegurar que los trabajadores agrícolas reciban su paga completa y para disuadir peonaje de deuda, especialmente cuando se deriva del tráfico de seres humanos*
- 4. Pago de matrículas para la enseñanza como residentes del estado para estudiantes graduados de preparatoria de la Florida, sin importar posiciones de inmigración*
- 5. El aumento de fondos dedicados para asegurar una vivienda económica y decente para trabajadores agrícolas*

6. *La aplicación más amplia de regulaciones de seguridad en el lugar de trabajo, transporte y vivienda, con el respeto debido acerca de los costos de dicha aplicación*
7. *El derecho de organizarse y trato colectivo para tomar parte en las decisiones que afectan sus empleos.*
8. *La reforma de leyes federales de inmigración, incluyendo nuevas medidas de legalización.*

La Iglesia católica en Immokalee ha representado para los migrantes mexicanos haitianos y guatemaltecos (legales e ilegales) un mecanismo de apoyo y ayuda en situaciones adversas, discriminatoria y de precariedad económica, pero también ha sido la instancia que ha expresado de diferentes maneras solidaridad en sus luchas políticas, junto con algunas otras organizaciones como El Consejo Nacional de Iglesias (*Nacional Council of Churches*),<sup>30</sup> de una manera poco observada entre los clérigos tradicionales en México, Guatemala y Haití (países en donde la excepción la constituyen los sacerdotes identificados con la Teología de la Liberación). Aunado a ello, la postura de varios prelados que han estado al frente de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe ha sido la de defensa explícita y búsqueda de respeto a la dignidad humana de los migrantes así como de sus derechos como trabajadores, independientemente de su status migratorio, de su raza y de su condición sociocultural, como fue evidente el 9 de noviembre con la celebración del día del trabajador agrícola.

La propuesta de dedicar un día a los trabajadores del campo fue hecha por los obispos y arzobispo de Florida. La invitación de celebrar un servicio religioso ese domingo, especialmente dedicado a los jornaleros agrícolas, se hizo extensiva a las comunidades protestantes y judías de Florida a través de *Nacional Farm Worker Ministry*.<sup>31</sup> La idea era que

<sup>30</sup> Que es una organización ecuménica integrada por 36 diferentes ramas religiosas: Protestantes Históricas (entre ellas las Episcopales), Afro-americanas y Ortodoxas; que comprenden cerca de 50 millones de cristianos norteamericanos en 140 000 congregaciones locales en la nación entera.

<sup>31</sup> *The National Farm Worker Ministry* (NFWM) es una organización interconfesional/ecuménica que apoya y organiza a los trabajadores agrícolas en su búsqueda de justicia e igualdad. Esta organización incluye cerca de 40 congregaciones religiosas de nivel local, estatal y nacional.



las congregaciones religiosas urbanas, suburbanas y no rurales tuvieron conocimiento de las condiciones en que viven y laboran aquellos que cosechan los vegetales y frutas que llegan a su mesa. El párroco de Immokalee en la homilía de ese día refirió lo siguiente:<sup>32</sup>

Antes del día de Acción de Gracias en muchas iglesias se planea alimentar al hambriento, los Obispos católicos de la Florida han designado este domingo para pensar en aquellos que nos alimentan. Este domingo debe ser de justicia para el trabajador agrícola, es un tiempo de dar gracias a Dios y expresar la solidaridad con ellos, que sin ser vistos son forzados a trabajar en los campos y terrenos más distantes de la Florida. A través de un trabajo pesado y peligroso, los trabajadores agrícolas producen abundancia para nuestras mesas, pero ellos son demasiado pobres para gozar del banquete. Oremos para que el señor Jesús mande su espíritu de justicia y misericordia a todas esas personas.

Durante la celebración, en la parte dedicada a las peticiones, los feligreses y el párroco oraron:

Para que los que trabajan en los campos de la Florida puedan ser tratados con dignidad y respeto por parte de patrones, vecinos y parroquianos

Para que todos aquellos que han tenido que dejar a sus familias, culturas y tradiciones para buscar trabajo en otra tierra, encuentren libertad, sueldos justos y dignas condiciones de vida

Para que estemos dispuestos a pagar más por el alimento que consumimos, para que los trabajadores agrícolas puedan ser pagados con un salario justo y trabajen en condiciones más seguras

Por nuestros líderes estatales para que ellos reconozcan que nuestra prosperidad está hueca si se construye en una base de injusticia.

Pero no sólo los clérigos católicos de Florida se han involucrado con la lucha de los trabajadores agrícolas, El Cardenal Roger Mahony (arzo-

---

<sup>32</sup> Información obtenida durante el trabajo de campo realizado en noviembre de 2003.

bispo de Los Ángeles) envió el 23 de marzo de 2003, durante la huelga de hambre que mantuvieron varios miembros de la Coalición, una carta de solidaridad y reconocimiento por su lucha y se comprometió a enviar un mensaje a los dirigentes de Taco Bell, invitándolos a reunirse con los representantes de los trabajadores y buscar una solución pacífica al conflicto con los agricultores. Ahora veamos a las otras instituciones religiosas que han expresado su sentir y tomado algún tipo de acción.

### Las Iglesias Protestantes<sup>33</sup>

Son principalmente las llamadas Iglesias Históricas las que, de manera individual o a través de Organizaciones interdenominacionales, Consejos, u organismos cupulares de sus mismas denominaciones, han expresado en voz alta y de manera pública su posición ante la situación en que viven y trabajan los migrantes mexicanos, haitianos y guatemaltecos en Immokalee. Entre las principales encontramos a la Iglesia Presbiteriana<sup>34</sup> y a la Metodista. Su “acompañamiento” ha sido económico, material, moral y de denuncia vía las cartas dirigidas a los principales directivos de Taco Bell, a los congresistas, a los medios de comunicación y a los fieles de sus congregaciones. Aunque algunas de sus declaraciones son hechas en un lenguaje religioso, el mensaje tiene tintes sociales. Por ejemplo la carta que el Rev. C. Kirkpatrick (de la oficina de

<sup>33</sup> La información con la que he elaborado este apartado fue obtenida de los boletines y fuentes oficiales de las iglesias.

<sup>34</sup> La Iglesia Presbiteriana norteamericana tiene un Ministerio (*Presbyterian Border Ministry*) que trabaja en varios puntos de la frontera entre México y Estados Unidos (Eagle Pass, TX; Laredo TX; Hidalgo, TX; El Paso, TX; San Antonio, TX; Douglas, AZ; Nogales, AZ; San Diego, CA). El objetivo de este Ministerio es asistir a los migrantes proporcionándoles ayuda (albergue, alimentos), asistencia legal o médica y orientación. Este Ministerio también ha colaborado en algunas acciones que la Iglesia Nacional Presbiteriana de México ha implementado para auxiliar a los migrantes.

Debido a que este Ministerio detectó que los hombres y mujeres que están pasando la frontera son de lugares que tradicionalmente no migraban, como Chiapas y Guatemala, esta Iglesia ha buscado los mecanismos para alentar el cultivo del café (y su producción libre de químicos), procesarlo (para lo cual les ha hecho un préstamo a los cafeticultores que se han constituido en una cooperativa para la compra de tostadoras y despulpadoras) y los ha conectado con probables compradores del producto empaquetado (además de venderlo en las mismas instalaciones de la iglesia). Estas acciones bajo el programa llamada “Café justo” han generado empleos en los lugares de origen de algunos migrantes.

la Asamblea General de la *Presbyterian Church USA*)<sup>35</sup> envió el 21 de mayo de 2004 a los directivos de Yum Brands Inc.<sup>36</sup> (la empresa norteamericana a la que pertenece Taco Bell, Pizza Hut, KFC, Long John Silver's y A & W). Y que fue leída en varios de los templos que pertenecen a esta denominación. Transcribiremos sólo un extracto de ésta:

After three years of a consumer boycott, Taco Bell and its parent company Yum Brands have acknowledged that farm worker are at the heart of their operation and that farm worker's wages and working conditions must change. But the company's recent offer is not a concrete offer to assure those who pick tomatoes for Yum's suppliers any increase at all in the current unjust and inadequate wages they receive, and is clearly not enough. Our sisters and brothers who pick tomatoes continue to suffer. The Presbyterian Church (USA) urges Yum Brands to take concrete steps now in cooperation with the Coalition of Immokalee Worker to bring real change to the way Yum does business and to the egregious conditions under which farm workers continue to labor.

Por su parte la Rev. Noelle Damico (también de la Iglesia Presbiteriana en EU) hizo pública una carta en apoyo al boicot y a la huelga de hambre que mantenían algunos jornaleros agrícolas pertenecientes a la Coalición. En ésta hacía alusión a la lucha de César Chávez, Martin Luther King, Mahatma Gandhi. Al leerla ante su feligresía les invitaba igualmente a unirse en ayuno:

And you are invited to join this fast for justice and fair food with members of Coalition of Immokalee Workers. May it be a time of purification for you, as you seek truth and clarity. May it be a time of community, as the worker strengthened by your witness, and you are strengthened by theirs. And, finally, may it be a time of re-orientation

---

<sup>35</sup> La *Presbyterian Church (USA)* tiene (según sus propios datos) aproximadamente 2.5 millones de miembros, 11, 200 congregaciones y 21, 000 ministros ordenados en el país.

<sup>36</sup> Su sede se encuentra en Louisville, Kentucky. Es la compañía de restaurantes más grande del mundo, tiene 33 mil establecimientos de comida en más de 100 países y genera cerca de 2 mil millones de dólares anuales en ventas, según se reporta en su página de internet.

that you may name the patterns of injustice and commit anew to their transformation. May we be the change we wish to see in the world.

La Iglesia Presbiteriana (USA) también ha expresado públicamente su inconformidad por el trato dado a los migrantes durante los diferentes Programas implementados en la Frontera con México, como Operación Gatekeeper, por la militarización en esta parte del país y por la violación de los derechos humanos por parte de las autoridades migratorias. Y ha propuesto el trabajo conjunto entre las congregaciones presbiterianas en ambos lados de la frontera para conformar un Programa de Asistencia para migrantes en situaciones de peligro.

Otra de las Iglesias que ha hecho explícita su posición respecto a los trabajadores agrícolas migrantes en Immokalee es la *United Church of Christ*<sup>37</sup> (también de la rama principal del protestantismo) quien instó a los compradores de tomate a aportar un centavo más sobre el precio de éste y a presionar para que sea traspasado a lo que se les paga a los trabajadores. Igualmente envió una carta a los directivos de Taco Bell y a los de Yum Brands invitándolos a reunirse con los trabajadores de Immokalee y a buscar que la legislación mejore las condiciones laborales de los jornaleros agrícolas en los campos de la Florida. “Los trabajadores no viven de promesas”, por lo que de no haber reacción, la UCC continuará apoyando el boicot hasta:

Substantive actions improve the wages and working conditions of the farm worker who pick the tomatoes that into Taco Bell's products. ....Y urge you to negotiate in good faith with the CIW and you to use your power and influence with the tomato growers to help put in place a three-way agreement with Taco Bell, the growers and the CIW to improve wages and working conditions for farmworkers.

La *Christian Church (Disciples of Christ)*, la *Episcopal Diocese of Southwest Florida* (con 39, 000 miembros de Brooksville a Marc Island) y la *United Council Church* se han sumado al boicot a Taco Bell. Por su parte, la

<sup>37</sup> Con aproximadamente 1.3 millones de miembros.

National Council of Churches alentó a las diferentes denominaciones —Anglicana, Ortodoxa, Luterana, Episcopal, Metodista Unida (que en total suman cerca de 50 millones de afiliados)—, a que expresen su sentir respecto a las condiciones de los jornaleros agrícolas y envíe misivas a Taco Bell para invitarlo a dialogar con los trabajadores.

Según los diarios consultados durante estos tres años en que ha durado el boicot a Taco Bell, la presencia de las organizaciones religiosas ha sido más evidente que la de cualquier otra organización civil o de activistas. Asimismo se puede resaltar el apoyo moral, material y económico que las diferentes denominaciones protestantes y la iglesia católica han prestado no sólo a la Coalición de trabajadores agrícolas de Immokalee, sino también a las marchas, huelgas de hambre y boicots que han llevado a cabo los migrantes jornaleros agrícolas de Florida. El apoyo es tanto, dentro de sus templos (hablando de la lucha de los trabajadores en sus sermones) como público a través de los medios de comunicación internos y de los de comunicación masiva (radio, prensa, televisión).

Veamos ahora que hacen las diferentes congregaciones locales en Immokalee.

## Las Iglesias en Immokalee

De manera sintética daremos un panorama del campo religioso en Immokalee.

Encontramos cerca de 40 organizaciones religiosas. Algunas las podríamos llamar iglesias étnicas, pues su membresía está constituida casi exclusivamente por algunos de los grupos étnicos o raciales que existen en Immokalee,<sup>38</sup> por ejemplo:

### IGLESIAS PARA AFROAMERICANOS

1. El templo de la Fe de las Alas de la Salvación
2. Primera Iglesia de Dios

---

<sup>38</sup> La clasificación la hago tomando como referencia las respuestas de los pastores a la pregunta de cómo estaba constituido el grupo (quiénes asistían a los cultos y celebraciones de la congregación), los programas de la iglesia, a quiénes estaban dirigidos, etcétera.

3. Iglesia de Dios
4. Primera Asamblea de Dios
5. Primera Iglesia Bautista de Immokalee
6. Primera Iglesia Bautista Misionera
7. Iglesia Bautista Misionera San Juan
8. Triunfo de la Iglesia y Reino de Dios en Cristo
9. Victoria en Cristo Jesús

#### IGLESIAS PARA ANGLOAMERICANOS

1. Primera Iglesia Metodista Unida
2. Iglesia Bautista Bíblica Glendale
3. El Centro cristiano de Immokalee
4. Iglesia Bautista Independiente

*IGLESIAS HISPANAS* (dirigente y la mayoría de la membresía hablan español)

1. Primera Iglesia Bautista Hispana
2. Iglesia Herederos de Dios
3. Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús
4. Centro Evangelístico de los Hermanos Libres
5. Iglesia Restaurada Maná

#### IGLESIAS PARA HAITIANOS

1. Primera Iglesia Asamblea de Dios Haitiana
2. Asamblea de Dios Bethel
3. Iglesia Bautista Beraka
4. Iglesia de El Nazareno de Immokalee
5. Iglesia Metodista Libre Haitiana

*IGLESIAS MULTIRRACIALES Y MULTILINGÜES* (aunque con servicios separados)

1. Iglesia Católica
2. Testigos de Jehová (español, inglés y créole)

Estas congregaciones a su vez pueden subdividirse de acuerdo con el tipo de trabajo y compromiso que han establecido con los migrantes trabajadores agrícolas. De manera general podemos destacar que la mayor parte de las iglesias locales sólo tiene un trabajo asistencial (dan comida, ropa, ayuda para encontrar vivienda, etc.). Su objetivo principal se centra en el aspecto doctrinal.

Compromiso:

1. Social y político
  - a. Iglesia católica (ayuda a la Coalición y a los jornaleros: trabajo que depende del tipo de sacerdote que esté al frente)
  - b. Iglesia Metodista (ayuda a la Coalición, pero su involucramiento depende de la personalidad y deseo de compromiso del pastor)
2. Con Programas Asistenciales específicamente enfocados en los jornaleros migrantes
  - a. Iglesia Bautista Hispana
  - b. Iglesia de los Herederos de Dios
  - c. Iglesia “la Capilla de la Gente” (Mennonita)
  - d. Iglesia Bautista Independiente
3. Enfocadas principalmente en lo espiritual  
Son principalmente las iglesias de tipo pentecostal como Las Asambleas de Dios y las Iglesias de Dios.

De acuerdo con la información de campo puedo decir que a nivel local sólo dos instituciones religiosas se comprometen más allá de lo meramente doctrinal y asistencial. Incluso las organizaciones que tienen programas de asistencia específicos para los migrantes no hacen ningún tipo de declaración pública de su posición respecto a los bajos salarios y condiciones materiales en que viven los jornaleros agrícolas migrantes. Ello puede deberse a que a algunas de estas iglesias no católicas asistentes mexicanoamericanos que son propietarios de algunos de los campos donde trabajan los migrantes o mexicanos que son contratistas, mayormente, dueños de las “van” que los transportan a los campos de trabajo o de las “trailitas” en las que viven los migrantes. Estos elementos nos sugieren que el compromiso que como organización religiosa expresan

las congregaciones locales también puede estar condicionado al tipo de relaciones que establecen los dirigentes de éstas en el pueblo y a las aportaciones que reciben de los miembros de la congregación.

La situación no es muy diferente de lo observado en el estado de Guanajuato, particularmente en las comunidades de origen de varios de los entrevistados en Immokalee. En estos lugares ni la Iglesia Católica ni las organizaciones protestantes han externado algún tipo de opinión sobre las condiciones en que viven y trabajan los migrantes en los varios sitios a los que van a trabajar en Estados Unidos. Tampoco cuentan con algún tipo de programa de atención a los migrantes (espiritual, material, informativo o de cualquier otra índole).

Hay organizaciones protestantes en el Municipio de Cortázar, Gto., que proporcionan algún tipo de apoyo a los migrantes. Por ejemplo, la Iglesia Bautista.

Debido a que un número importante de hombres de la congregación migra, el dirigente de ésta ha establecido un sistema de comunicación con sus similares en varios de los estados fronterizos mexicanos y en Estados Unidos a través de internet. Después de platicar con el bautista que migrará, indagando el nombre del lugar a donde piensa dirigirse, le proporciona una serie de direcciones de los templos bautistas que existen en el estado o condado al que va, para que el migrante pueda recurrir a ellos en busca de ayuda. Posteriormente informa a los pastores de esos templos, por medio del correo electrónico, que un miembro de su congregación va a ir a Estados Unidos (le da el nombre y características físicas del migrante) y que le ha proporcionado los datos de ellos para que en caso de necesitar ayuda se la proporcionen (generalmente la ayuda que pueden brindar son alimentos, ropa y hospedaje por un tiempo muy corto).<sup>39</sup>

Otras congregaciones desarrollan programas que indirectamente ayudan a los migrantes y a las familias de éstos. Por ejemplo, en la Iglesia Metodista se imparten cursos de Cultura de belleza y de costura para las mujeres de las colonias marginadas (que se ubican en las orillas de la ciudad de Cortázar). Gran número de éstas son esposas e hijas de

<sup>39</sup> Cabe aclarar que el pastor de la congregación remarcó que ellos no propiciaban la migración sólo auxiliaban a los miembros de la iglesia, en términos de caridad cristiana, en un proceso difícil y peligroso.



migrantes recientes (algunos de ellos aún no logran pasar la frontera, otros ya pasaron, pero no cuentan con trabajo; y los menos, aunque ya tienen varios años en Estados Unidos, no envían dinero a su familia de manera constante). La Iglesia Metodista también tiene un programa de desayunos para niños y ancianos en varias de esas colonias.

Estas dos iglesias, la bautista y la metodista, junto con la Congregación de Dios Israelita desarrollan un trabajo más activo con los migrantes centroamericanos (principalmente guatemaltecos, salvadoreños y hondureños) que pasan por Cortázar en su trayecto hacia la frontera. Les proporcionan albergue por unos cuantos días, alimentos y a veces colectan alguna ofrenda (en dinero) para ayudarlos a que prosigan su viaje. Una acción que llevan a cabo las tres congregaciones, de manera más o menos permanente, es el envío de alguna cantidad (colectada durante los servicios religiosos) para apoyar a sus similares que se encuentran en la frontera y que proporcionan albergue y alimentos a los migrantes que están ahí, esperando el momento propicio para cruzar la frontera.

Por parte de la Iglesia Católica en Cortázar no existe ningún programa específico para atender a la población migrante. Lo que es común es que dentro de la celebración de la fiesta del Santo patrón se deje un día para llevar a cabo una misa especial por los “hijos ausentes”. Cabe destacar que las contribuciones de éstos son los que muchas veces permiten sacar adelante la celebración, ya que envían dinero para que se pague la música, los cohetes, los arreglos florales, se adorne el templo, etcétera.

Mención aparte merecen los miembros de la orden católica de los scalabrinianos que trabajan principalmente en la frontera mexicana y ayudan a todo aquel “extranjero” que necesita hospedaje y alimentos. Su trabajo no se ve únicamente en los albergues establecidos en puntos estratégicos de cruce, como en la ciudad de Tijuana, sino también por el tipo de declaraciones que hacen referidas a la problemática de los migrantes que van a Estados Unidos en búsqueda de trabajo y al papel que los clérigos deben cubrir.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Puntos mencionados en el artículo “Construyendo el camino hacia una pastoral migratoria. La migración actual en la Frontera Norte de México vista por la Iglesia Católica”, del P. Gianni Fanzolato, C.S., de la Casa del Migrante en Tijuana. En: *El Bordo*, Núm.1, revista en línea.

*También nuestra tarea comprende, además de la labor pastoral,*

- 1. Ejercer acciones de sensibilización hacia las autoridades y de la sociedad en su conjunto a través de todos los medios posibles;*
- 2. Atención directa de migrantes enfermos y en situación de crisis;*
- 3. Gestión legal en materia migratoria y denuncias sobre casos de violación a los derechos humanos de los migrantes;*
- 4. motivar un mayor compromiso de los obispos, los párrocos y las comunidades católicas;*
- 5. Tomar la iniciativa en la acción y ser propositivos ante los gobiernos con el fin de ampliar la cobertura de los albergues ya existentes y la instalación de otros;*
- 6. Promover los procesos de conscientización, educación, reintegración social laboral y la reflexión de los migrantes respecto a su situación personal, social y cultural;*
- 7. Coordinar acciones con los organismos no gubernamentales de ayuda a migrantes y derechos humanos;*
- 8. Comprometer a los laicos en las acciones de ayuda a migrantes; etcétera.*

Todo ello con una clara visión teológica.

## Consideraciones finales

La legislación norteamericana de 1963 sobre Derechos Civiles permitió que muchos afroamericanos en Immokalee recibieran un trato menos discriminatorio y obtuvieran empleo y vivienda decorosa; sin embargo al paso de los años, esa legislación y las protestas de varios grupos que luchan por los derechos humanos y laborales no han sido suficientes para cambiar las condiciones en que viven y trabajan cientos de migrantes mexicanos, haitianos y guatemaltecos, legales e ilegales, en Immokalee.

A partir de los datos etnográficos obtenidos durante la investigación de campo puedo decir que la situación que les ha planteado la realidad actual en Immokalee a los sacerdotes de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe y al obispo de la Diócesis de Venice los lleva a enfrentar retos y circunstancias que se presentan en mínima proporción en otras poblaciones donde atienden una población mayoritariamente

angloamericana. Por ello, algunos de los representantes de esta institución se han visto impelidos a comprometerse y buscar diferentes formas de hacer frente y solucionar, en alguna medida, las situaciones existentes en Immokalee: violencia en las calles, casos de SIDA, robos, violencia policiaca, explotación laboral (bajos salarios y horarios de trabajo más allá de los permitidos por las leyes laborales norteamericanas), casos de intolerancia y discriminación racial, etc. Situaciones ante las que como “pastores” no han podido (y querido) mantenerse al margen, por lo que han llevado su pastoral más allá de lo meramente doctrinal y sacramental, comprometiéndose en acciones de tipo social y algunas veces, políticas, junto con la Coalición de trabajadores Agrícolas de Immokalee.

Aunque este compromiso se ha extendido a otras diócesis del estado de Florida, a nivel nacional sólo algunos clérigos como el arzobispo de Los Ángeles ha expresado en voz alta su sentir. Y pese a que al interior de la Iglesia Católica mundial existe una pastoral enfocada hacia los migrantes (y documentos emitidos por Juan Pablo II respecto a éstos), no podemos ver la postura de los sacerdotes de Florida como la línea que dirige el trabajo de la Iglesia Católica en Estados Unidos. Mucho menos cuando tratamos de ver el trabajo pastoral o de apoyo a los migrantes en el caso de la Iglesia en Guanajuato y en muchos otros lugares con un alto índice de migración.

Quedan muchas preguntas pendientes y aspectos por ser analizados pero espero que, de alguna manera, este escrito contribuya a dar una idea de las diferentes posturas de las organizaciones religiosas en Estados Unidos y en Guanajuato, México (en particular en las poblaciones a las que pertenecen algunos de los migrantes que viven en Immokalee).



## Bibliografía

Castellanos, Mari Luz y Andrés Pedreño, 2001, “Desde el Ejido al accidente de Lorca”. En: *Sociología del Trabajo*, Núm. 42, primavera, Siglo XXI, Madrid.

Griffith, David y Ed Kissam, 1995, *Working poor: farm workers in the United States*, Temple University Press, Philadelphia.

Kissam, Edward *et al.*, 1999-2000, *No longer children. Case studies of the living and working conditions of the youth who harvest America's crops*, documento de conclusiones y recomendaciones surgidas de la investigación colectiva.

Payne, Brian, 2000, *Taking back the reins identity formation: the evolution of a grassroots organization in a South Florida migrant farm working community*, tesis de maestría de la Universidad de Florida, Gainesville.

Rothenberg, Daniel, 2000, *With these hands. The hidden world of migrant farm workers today*, University California Press, USA.

Suárez-Orozco, Marcelo (edit.), 1998, *Crossings: Mexican immigration in interdisciplinary perspectives*. Harvard University Press, England.

Thissen, Carlene A., 2001, *Mexican, Guatemalan and Haitian farm workers in Immokalee, Florida*, tesis de maestría de Florida International University, diciembre.

Villarejo, Don *et al.*, 2000, *Sufrimientos silenciosos. Un reporte sobre la salud de los trabajadores agrícolas de California*, California Institute for Rural Studies, investigación patrocinada por California Endowment, noviembre, USA.

### Diarios y revistas consultados en 2003 y 2004:

The Miami Herald

New Yorker

Naples News

Palm Beach Post

National Geographic

Naples Daily News

*El Bordo* (revista en internet)

# La italianidad en la génesis del pentecostalismo brasileño

Gloecir Bianco

## Introducción

Desde el final de la década de 1970, con el advenimiento del llamado fenómeno neopentecostés en Brasil, el pentecostalismo clásico o tradicional está luchando para crecer y delimitar sus fronteras.<sup>1</sup>

Entre las denominaciones religiosas pentecostales, se encuentra la *Congregação Cristã no Brasil*, que es considerada por muchos como una de las más tradicionales del protestantismo brasileño.<sup>2</sup> Surgida a partir del año de 1910, en la ciudad de Santo Antônio da Platina, al norte del estado de Paraná, ella puede ser considerada como la primera

---

<sup>1</sup> Antonio Gouvêa de Mendonça, en su artículo Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica (publicado en el libro *Sociologia da Religião e Mudança Social*), hace la siguiente referencia sobre la clasificación protestante en Brasil: “la distinción debe haber tenido como principio general la doctrina del Espíritu Santo tal como está referida en el día de Pentecostés. Para las iglesias cristianas tradicionales en general, Pentecostés fue el evento fundador de la iglesia cristiana, conforme la promesa de Cristo en el Evangelio (Juan 14. 16-18). Debido a la presencia constante del Espíritu en la Iglesia, el Pentecostés no vuelve a repetirse. Para los pentecosteses clásicos, el Pentecostés se repite como experiencia renovada y, particularmente, como fenoménica del Espíritu. Por eso, las iglesias pentecosteses, de acuerdo con su forma fundamental de creer, se distinguen esencialmente de las iglesias surgidas tradicionalmente de la Reforma Protestante. Además de esta ruptura básica, los pentecosteses, así como los neopentecosteses, se distinguen de los protestantes tradicionales por medio de la forma en que se da la transmisión religiosa: en éstos se da por medio de una pedagogía racional y en aquellos por medio de la emoción” (Rivera, 2001: 256).

<sup>2</sup> De acuerdo con Mendonça, en el mismo artículo citado arriba, “aunque a *Congregação Cristã no Brasil* en general esté insertada en el grupo de pentecostales clásicos, sus características dificultan su clasificación”.

denominación pentecostés del país. Organizada por el italiano Louis Francescon, un “misionero” cuya experiencia de fe ocurrió en la Iglesia Presbiteriana de Chicago en Estados Unidos de América, que él había ayudado a fundar y que, más tarde (después de vivir una experiencia carismática), constreñido por el Espíritu Santo, tal como relata en su pequeña autobiografía,<sup>3</sup> sería entonces conducido especialmente para evangelizar inmigrantes italianos en América Latina.

La *Congregação Cristã* es conocida, en el medio protestante, por conservar las mismas características y las mismas líneas doctrinarias establecidas en su organización en el año de 1910, y preservarlas hasta los días de hoy.<sup>4</sup> Es difícil comprender cómo, en pleno siglo XXI, un grupo religioso preserva en sus celebraciones, la separación de hombres de un lado y mujeres de otro en los templos, donde el poder (liderazgo) es ejercido casi exclusivamente por laicos del sexo masculino y donde las costumbres y doctrinas son transmitidas fundamentalmente por la tradición oral.<sup>5</sup> Más inconcebible aún es el hecho de que, a pesar de su rigidez doctrinaria, es una de las denominaciones religiosas con mayor índice de crecimiento.

Este artículo presenta, en un primer momento, un breve análisis de la inmigración italiana a Brasil y rescata los aspectos relevantes de su adaptación al nuevo país, la preferencia por el estado de São Paulo y el barrio del Brás. Considerando que la italianidad era sinónimo de catolicismo, este artículo presenta una realidad controvertida. En palabras de Borges Pereira, en su “*Face esquecida pela história da imigração*”, fue exactamente entre los italianos que ocurrió la génesis del fenómeno pentecostés en Brasil. La saga de algunos de sus personajes más importantes será descrita minuciosamente, así como su establecimiento definitivo

<sup>3</sup> Véase la autobiografía de Louis Francescon, ubicada en un pequeño folleto de aproximadamente 50 páginas, con el título: “*Resumo de uma ramificação da obra de Deus pelo Espírito Santo no século atual*”.

<sup>4</sup> Siguiendo con Mendonça, en su libro *Protestantismo Brasileiro uma breve interpretação histórica*, la *Congregação Cristã no Brasil* “tiene orígenes pentecostés y de esta forma debe de ser considerada, pero es significativo su distanciamiento de la práctica de la glosolalia debido a la rigurosa disciplina ejercida por sus líderes.”

<sup>5</sup> Respecto a la tradición oral, el autor mencionado hace la siguiente cita: “el orden es garantizado a cualquier precio, así como una unidad admirable para un grupo religioso que se mantiene exclusivamente por medio de la comunicación oral”.



como denominación religiosa en el barrio del Brás, entre italianos. Originalmente su origen étnico italiano la llevó a ser llamada la “ermita de los italianos”, sin embargo la memoria étnica se perdió en algún momento de su trayectoria. Actualmente, la iglesia ya no conserva ningún rasgo o costumbre italiana, y según Borges Pereira, “la sensación de la pérdida de la identidad parece haber sido muy fuerte”.

## 1. La inmigración italiana en Brasil

A pesar de que es posible hablar específicamente del flujo migratorio italiano hacia Brasil, fue apenas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, ocasión cuando se sintió con más intensidad la necesidad de mano de obra, que el país consideró conveniente abrir las puertas a los italianos. En este entonces, la preferencia por inmigrantes era dada a los grupos germánicos, tal como manifiesta ostensivamente el texto del primer decreto brasileño sobre el asunto de la migración, firmado por el rey Don João VI el día 16 de marzo de 1820: “Considerando la voluntad de emigrar que los diferentes pueblos de Alemania y otros países manifiestan debido al exceso de su población y considerando oportuno el establecimiento de colonias extranjeras en el Reino de Brasil...” (Hunsche, 1973: 29).

Sin embargo, se puede afirmar que la emigración de italianos a Brasil comenzó mucho antes de este decreto. Es posible identificar cinco periodos definidos de la “ocupación” italiana: el primero, se inicia con las aventuras pioneras que abarcan la época del descubrimiento del país hasta el inicio del siglo XIX. El segundo, consiste en el problema del exilio político en la primera mitad del mismo siglo, seguido por la gran migración, que es el tercer periodo. El cuarto periodo está relacionado con las persecuciones fascistas (motivos raciales) y, por fin, el periodo de la posguerra cuando, aprovechando la generosa hospitalidad brasileña, muchos italianos comprometidos con el antiguo régimen fascista, buscaron exilio en el país.

La presencia italiana en Brasil existe, por lo tanto, desde la época de su descubrimiento. Se cita, por ejemplo, a Benedetto Morelli, seguido más tarde (alrededor de 1530) por los hermanos Francesco, Giuseppe

y Paolo Adorno, que monopolizaron el comercio del azúcar de Brasil a Europa desde los inicios de la colonización, juntamente con los venecianos. De acuerdo con algunos historiadores, estos italianos fueron los primeros en introducir la caña de azúcar en Brasil.<sup>6</sup>

## 2. La programación del viaje

No siempre se menciona que, durante cierto tiempo, la inmigración italiana fue programada, principalmente con la intención de sustituir la decreciente inmigración de origen germánica. En 1874, un ciudadano de nombre Felippo Capellini presentó un proyecto de colonización italiana planificada, con la finalidad de poblar el territorio entre las ciudades de Rio Grande y Pelotas, en el estado del Rio Grande do Sul. Este proyecto fue nombrado “Nueva Roma” y los trabajadores italianos deberían ser, en las palabras de Thales de Azevedo, “escogidos con cuidado en las diversas provincias de Italia Central, donde hay mayor moralidad y buenas costumbres en la clase campesina y donde la práctica de la agricultura es mejor adaptable a este lugar” (Azevedo, *Apud*. Angeleri, 1975: 35).

Al analizar los grupos de inmigrantes, sea por medio de los apellidos de las familias, sea por su forma de hablar la lengua italiana,<sup>7</sup> principalmente en el interior de Rio Grande do Sul, se puede afirmar que la

<sup>6</sup> Esta información puede ser encontrada en la obra de Paolo Angeleri “Imigração Italiana no Brasil”, que hace parte del compendio “História da Imigração”. Sin embargo, existen muchas controversias en relación con esta información. De acuerdo con el historiador A. Souto Maior, la introducción de la caña de azúcar en Brasil tendría inicio desde antes de 1516, cuando se encontró un registro firmado por el rey D. Manuel en el cual concede la licencia para distribuir “hachas y azadones y todas las herramientas a las personas que llegaran para poblar el Brasil y que buscaran y eligieran un hombre práctico y capaz de ir al Brasil para dar inicio a un ingenio de azúcar, que se le diera una ayuda y también todo el cobre y hierro necesarios y demás cosas para la construcción de dicho ingenio” (Souto Maior, 1968: 87).

<sup>7</sup> De acuerdo con Luis. A. de Boni, en su obra “Far la Mérica”, sobre la presencia italiana en el estado de Rio Grande do Sul, la convivencia entre inmigrantes de varias partes en una situación de aislamiento, con escuelas fundadas por ellos mismos, donde se enseñaba en italiano, con predicaciones religiosas en italiano, con autoridades que buscaban comprenderlas y hasta expresarse en su lengua, todo eso llevó a un proceso de fusión entre los diversos dialectos, creándose así una lengua común a la cual incorporaron palabras de origen portugués. Trátase de un nuevo dialecto, semejante, pero no idéntico a los dialectos vénetos, y que siguió su propia evolución en la medida en que se estancó la venida de nuevos inmigrantes y la comunicación con Italia (De Boni, 1991: 138).

mayoría de los inmigrantes provenían de la región oriental de Italia, o sea, de la región del Veneto, del Friulli,<sup>8</sup> del Trentino y de algunas otras provincias orientales de Lombardía. La mayoría de los italianos que se fijó en los estados sureños de Paraná y Santa Catarina fue, también, originaria de estas regiones. Algunas de las estadísticas disponibles<sup>9</sup> enseñan que no sólo al inicio, sino que también en las siguientes fases, el flujo migratorio de Italia hacia Brasil procedía sustancialmente de las provincias del norte de Italia.

La migración programada se extendió desde 1870 hasta 1930 y tenía el propósito de estimular la venida de inmigrantes: los boletos eran financiados, así como el alojamiento y el trabajo inicial en el campo o en las plantaciones. Los principales destinos de los inmigrantes durante este periodo denominado “inmigración subvencionada”, fueron las fincas de café del estado de São Paulo y los núcleos de colonización, principalmente los núcleos oficiales localizados en los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná y Espírito Santo. Además de estos dos objetivos, una tercera parte de inmigrantes se dirigió hacia otras ciudades, entre ellas Rio de Janeiro y São Paulo (capital). Cobiadas por personas que abandonaban el campo, re-inmigraban de otros países o, incluso, burlaban la vigilancia al no seguir hacia el interior del país, estas ciudades experimentaron un repentino crecimiento.

### 3. La preferencia por la ciudad de São Paulo y el barrio del Brás

En São Paulo, que al inicio del siglo XX llegó a ser identificada como una “ciudad italiana”, los italianos se ocuparon, principalmente, en la incipiente industria y en los servicios urbanos. Llegaron a representar 90% de los 50.000 trabajadores empleados en las fabricas paulistas en el año de 1901. Al inicio, sin embargo, el destino era siempre las fincas de café en el interior paulista, que también incluía lo que hoy conocemos como el interior paranaense. Tan pronto llegaban los italianos, el gobier-

---

<sup>8</sup> Proveniente de esta región, el fundador de la *Congregação Cristã no Brasil*, Louis Francescon, es originario de Cavaso Nuovo, provincia de Udine, al norte da Italia.

<sup>9</sup> Conforme Thales de Azevedo (*Apud. Angeleri, 1975*), los datos escogidos en 26 municipios demuestran que los abuelos y bisabuelos venían del Veneto (54%), del Trentino (7%), del Friulli (4.5%) y de Lombardía (33%).

no brasileño los recibía en alojamientos provisorios. Apenas en 1882 fue inaugurado un albergue en el barrio del Bom Retiro, sin embargo, como el lugar era pequeño, proliferaron varias enfermedades. Fue necesario, por lo tanto, construir un nuevo lugar que pudiera atender a la creciente demanda de extranjeros. En junio de 1887, empezó a funcionar la “Hospedaría do Imigrante”, con capacidad para 1.200 personas, pero esta cantidad fue sobrepasada, siendo registrada, en varias ocasiones, la presencia de 6.000 personas alojadas. En sus 91 años de actividad, se estima que el albergue haya acomodado aproximadamente tres millones de personas. Actualmente, fue convertido en el Museo de la Inmigración.

Al llegar a las fincas de café, muchos inmigrantes fueron tratados de manera semejante a los esclavos, siendo que algunos llegaron a dormir en las senzalas.<sup>10</sup> Eso porque la mayoría de los finqueros, acostumbrados a tratar con esclavos, se tardaron en acostumbrarse con el nuevo sistema de trabajo. La gran masa de italianos que se volvió campesina o empleados en una finca de café, trabajaba en condiciones muy duras, con pequeñas oportunidades de acumular algún capital. Eran proporcionalmente muy pocos los que realizaban el sueño de la compra de una pequeña propiedad y, cuando lo hacían, no se trataba de propiedades de grande valor. Las familias de inmigrantes que llegaban en las fincas de café se sometían a un contrato de trabajo según el cual todos los miembros, incluso las mujeres y niños, deberían trabajar. El contrato determinaba, todavía, que cada familia cuidaría de un número determinado de árboles de café, recibiendo por cada mil árboles cierta cantidad de dinero.<sup>11</sup> Además, el contrato les daba derecho a tener casa y patio, con posi-

<sup>10</sup> Las “senzalas” consistían en salones rectangulares, con un solo cuarto, de piso de tierra y paredes de madera, en donde los y las esclavas eran encerrados por la noche. Se ubicaban en la parte de atrás de la “casa grande”, es decir, la casa del finquero (*N. de la T.*).

<sup>11</sup> Con respecto a la condición de los inmigrantes y su salario, la profesora Zuleika M. F. Alvim, en su libro “Brava Gente”, hace la siguiente referencia a la investigación en dos libretas, realizada por Gina Lombroso: “una de las familias, formada por un viudo y tres niñas, tuvo como sueldo el total de 635 \$ 724 reyes o reales por un año de trabajo. En este caso, exactamente porque la familia contaba con apenas un miembro en la plantación, todo el sueldo vino de ahí (80%) y de su trabajo extra como jornalero (aproximadamente 20%). Sólo 3.1 % vendía de géneros de subsistencia. Aunado a eso, estaban los gastos con carnes, verduras, leche y otros alimentos. En contraparte, la libreta de una familia formada por hasta tres trabajadores —una mujer y dos hombres— no tenía gastos con estos géneros alimenticios y por eso llegaba a presentar un saldo positivo en sus cuentas”.

bilidades de criar animales, tener un huerto y plantar maíz y frijol entre los árboles de café que estuvieran a su cuidado. Raramente, sin embargo, podían disponer de excedentes de su producción para comercializar.

Las condiciones como operarios en las industrias no fueron muy diferentes. Era muy difícil para el inmigrante mejorar sus condiciones de vida, tanto financiera como socialmente. De este modo, es común encontrar, en los registros de italianos y extranjeros de este periodo, el inicio de actividades por cuenta propia, la realización de servicios y trabajos típicamente urbanos en las mayores ciudades brasileñas. Muchos se especializaron como ambulantes, artesanos y pequeños comerciantes; otros, como maquinistas de tranvías y choferes de taxis; vendedores de frutas y verduras, tanto ambulantes como en el mercado; meseros en restaurantes, bares y cafés; boleros, vendedores de billetes de lotería y distribuidores de periódicos. Entre los inmigrantes bien sucedidos que empezaron “de la nada”, el ejemplo más evidente en São Paulo es el del Conde de Matarazzo.<sup>12</sup>

Si las condiciones de trabajo eran insalubres, también lo eran las de vivienda, ya que, con frecuencia, los inmigrantes se instalaban en habitaciones colectivas, los llamados *cortiços*, o en las *favelas*, situadas en los cerros. Por otro lado, en algunas ciudades, podían vivir en determinados barrios étnicos, con destaque del barrio del Brás y del Bexiga en

---

<sup>12</sup> En 1881, ya casado y con dos hijos, se decide mudar con su familia al Brasil. Trajo algo de dinero, de quesos y vino, que se perdió cuando el barco se hundió en el puerto. El Conde nunca reveló cuántas liras trajo, apenas decía que era como “un millón”. Con el dinero que trajo en el bolsillo, inició sus negocios, abriendo una tienda comercial en la ciudad de Sofocaba, que en la época era uno de los principales polos comerciales del estado de São Paulo. Matarazzo percibió que había demanda por manteca de cerdo y decidió invertir en la compra de cerdos, aunque no tuviera tierra para criarlos. Dejaba los animales con los finqueros antes de venderlos a los fabricantes de la manteca. Luego, su patrimonio creció y él decidió abrir su propia fábrica de manteca. En 1890, trajo de Italia a sus hermanos Giuseppe y Luigi, con los cuales crea la empresa “Irmãos Matarazzo”, con sucursales en las ciudades de São Paulo y Porto Alegre. En 1934, el Conde Matarazzo tenía uno de los 500 mayores grupos empresariales del mundo: un imperio de 365 industrias que fabricaban desde la manteca de cerdo hasta clavos, papel y azúcar. Las Industrias Reunidas F. Matarazzo empleaban 30 mil funcionarios y alcanzaban un ingreso bruto mensual de 350 mil contos de reyes, mientras que el ingreso del estado de São Paulo era de 400 mil contos de reyes. El Conde Francisco Matarazzo murió en 1937, y dejó su imperio a sus 12 hijos vivos, de los 13 que tuvo. La dirección de las industrias quedó en las manos del quinto hijo hombre, Francisco Matarazzo II, conocido como Conde Junior o “Chiquinho”. El grupo no resistió a la posguerra, a las crisis del mercado brasileño y a los problemas de sucesión y, por eso, con el transcurso de los años, buena parte del patrimonio de la familia fue vendido.

São Paulo, donde contaban con la cooperación y solidaridad de los vecinos, lo cual mucho aliviaba las labores cotidianas. En las tres décadas siguientes (1855 a 1890), el barrio del Brás vio multiplicados sus insignificantes 974 habitantes iniciales para un total de 16.807. El aumento poblacional alcanzado fue de 17,25 veces o, en términos relativos, de 1625%. Si diluimos este número a lo largo de los años que componen el periodo estudiado, llegamos a la conclusión de que su población creció una media de 826 personas al año, siendo que la gran mayoría de ella era originaria de otros lugares. Podemos imaginar, a partir de estas cifras, lo que este incremento poblacional representó para los moradores del Brás de aquella época. Asimismo, lo que esa avalancha humana de dimensiones astronómicas, recién llegada causaría a las ya precarias condiciones de vida de sus habitantes. El barrio no contaba con el mínimo de infraestructura urbana para abrigar, de forma justa, todo ese extraordinario contingente de personas. La incorporación abrupta de estos nuevos moradores hizo, en el inicio de la última década del siglo XIX, que el Brás alcanzara el total de 16.807 habitantes. Solo este barrio representaba más de un cuarto (25,9) de la población paulistana.

Con la intensidad y el volumen de este flujo humano, la “Hospedaría do Brás”, como se puede imaginar, se volvió un centro permanente de tensiones entre sus huéspedes y de atenciones por parte de la clase dirigente de la ciudad. El lugar, por constituirse en un inmenso albergue de fuerza de trabajo, por atraer negociantes dispuestos a todos los tipos de transacciones y por requerir, diariamente, una cantidad significativa de productos de diferentes tipos para abastecer su consumo, se volvió una gran tienda generadora de una infinidad de nuevas actividades urbanas. Los años que siguieron a la apertura de la “Hospedaría”, construida en principio en un terreno desértico, vieron nacer a su alrededor una infinidad de pequeños comercios y negocios, así como actividades relacionadas a la construcción civil, que iban desde la construcción hasta la implementación de infraestructura urbana para integrarla al conjunto del barrio y a la ciudad.

Al inicio de la última década del siglo XIX, el Brás ya contaba con toda la infraestructura industrial necesaria para un parque fabril, combinado con una concentración de fuerza de trabajo nítidamente prole-

taria, abundante y accesible. Sus espacios fueron siendo ocupados por residencias de unos y fábricas de otros. Se había transformado, por un lado, en un verdadero distrito industrial para los dueños del capital, y por otro lado, en un enorme barrio operario para los trabajadores.<sup>13</sup>

Por otra parte, algunas familias de inmigrantes intentaron fijarse en el interior paulista, marcado por propiedades agrícolas cada vez más prósperas. Otras, siguiendo el camino de sus patrones, avanzaban en dirección al sur, cruzando la frontera con el estado del Paraná, en búsqueda de tierras más fértiles. Es muy probable que fuera en estos movimientos internos de población que surgió, en el interior del Paraná, un pequeño pueblo católico llamado Santo Antonio da Platina, formado por algunas pocas familias de italianos, entre ellos Vicenio Pievani y Felipe Mascaro,<sup>14</sup> que se tornarían los personajes clave en la génesis del pentecostalismo brasileño, como relataremos a continuación.

#### 4. Un inmigrante pentecostés

En el año de 1907, el movimiento pentecostés<sup>15</sup> llegó a los inmigrantes italianos en Chicago, Estados Unidos. Sus celebraciones eran realizadas en lengua italiana y esto fue el punto de partida para un movimiento misionero sin precedentes, tanto en el interior de Estados Unidos cuanto

---

<sup>13</sup> En la concepción de Lourenço Diáférica, un hecho relevante para comprender que la urbanización del Brás no fue apenas de forma elitista: “las raíces del fútbol brasileño están en el Brás. Charles William Miller, 20 años, paulistano a pesar del nombre, nació en la casa de los abuelos y de sus padres, todos ingleses, en un rancho en la calle Monsenhor Andrade, en el Brás”.

<sup>14</sup> Vicenzo Pievani era un italiano originario de la provincia de Macerata, en Italia. Residente en el Patrimonio de Santo Antonio da Platina, se encontró con Louis Francescon en la estación de metro “Luz”, en São Paulo. En la casa (o mejor, en el hotel) de Vicenzo Pievani, en Santo Antonio da Platina, se inició la predicación de Louis Francescon en Brasil. Felício A. Mascaro, un italiano y también residente en el pueblo, en cuya casa Louis Francescon permaneció por muchos días, cuando estuvo en Santo Antonio da Platina.

<sup>15</sup> El movimiento pentecostés tuvo su origen en Estados Unidos de América, en los finales del siglo XIX e inicio del siglo XX. Surgió dentro de la iglesia Metodista como un movimiento de renovación, llamado de “Holiness” (Santidad). Este movimiento enseñaba que, después de la conversión (necesaria para la salvación), el cristiano debería pasar por una “segunda bendición” o una nueva y más profunda experiencia religiosa, que era llamada de “bautismo en el Espíritu Santo”. En 1900, un grupo de metodistas que habían adherido al “Holiness”, después de interpretar los textos bíblicos de Hechos 2.1-12; 10.44-48 y 19.17, llegaron a la conclusión de que la señal característica del “bautismo en el Espíritu Santo” era el don de las lenguas (glosolalia). Posteriormente, buscaron otros dones del Espíritu Santo, entre los cuales estaba la cura de enfermedades por medio de la imposición de las manos.

para otros países del mundo. Louis Francescon, un ordinario trabajador católico proveniente del norte de Italia, que se había convertido al protestantismo por medio de la predicación y del modelo de vida de Michele Nardo,<sup>16</sup> que además de haber participado de la fundación de la Primera Iglesia Presbiteriana Italiana en Chicago y desempeñado por muchos años el cargo de tesorero, había sido iluminado por una experiencia carismática. Ahora, “movido por el Espíritu Santo”, sería enviado a América Latina para anunciar las “buenas nuevas” a los inmigrantes italianos. Louis Francescon viajaba en compañía de Lúcia Menna y de Giacomino Lombardi. Inicialmente llegaron a Argentina (Buenos Aires) y posteriormente a Brasil (São Paulo). A partir de este momento, empieza la conocida historia de la *Congregação Cristã no Brasil*. Francescon conoció a un italiano residente en el interior del estado del Paraná<sup>17</sup> llamado Vicenno Pievani, a quien expuso su fe, allí mismo en la estación de la Luz, en São Paulo. En pocos días, sin embargo, Vicenno regresó a su pueblo.

Creyendo que todos sus movimientos eran obra del Espíritu Santo, Francescon viajó a Santo Antônio da Platina, un pueblo<sup>18</sup> localizado aproximadamente a 600 kilómetros de la ciudad de São Paulo. Sin tener ninguna dirección a dónde quedarse, sin hablar ninguna palabra en portugués, sin dinero y sufriendo los dolores de una probable crisis en los riñones, agarró un tren de la que en aquella época era la estación Sorocabana, que partía a las 5:30 de la mañana y llegaba a la estación de Salto Grande a las 11:00 de la noche. Todavía le faltaba 70 kilómetros, que fueron recorridos en el lomo de un caballo, guiado por un indígena de la región. De acuerdo con el propio Francescon,

<sup>16</sup> Michele Nardi era otro italiano, considerado uno de los pioneros en la predicación del Evangelio entre inmigrantes italianos en América. Nació en Savignano Sul Rubicone, provincia de Forlì, próximo a Florencia, el 02 de noviembre de 1850, su trabajo era establecer iglesias entre los inmigrantes en Estados Unidos de América. “Mr. Nardi presented the Gospel with such simplicity and power that the people were surprised and attracted and held, for he knew his Bible and spoke authority. He preached faithfully the second coming of Christ, and exhorted them to watch and pray as his coming would be soon. He also preached the Baptism of the Holy Spirit and the whole counsel of God” (Simpson *apud*. Yuasa, 2001: 56).

<sup>17</sup> El pueblo de *Santo Antônio da Platina* se ubica hoy en el denominado *Norte Pioneiro* del estado del Paraná, muy cercano a la frontera con el estado de São Paulo.

<sup>18</sup> En aquella época, *Santo Antônio da Platina* era considerado un pueblo, siendo promovido a categoría de ciudad en el año de 1914.



Sali de São Paulo a las 5:30 horas con un terrible dolor lombar que me impidió comer cualquier cosa durante todo el día. Llegué a Salto Grande a las 23 horas y en este lugar el Señor me dijo que tenía todo preparado para mí, para que yo pudiera cumplir con mi misión, y así ocurrió. Sin embargo, faltaba hacer cerca de 70 kilómetros a caballo, cruzando selvas vírgenes, llenas de jaguares y otros animales existentes en el lugar. Por la gracia de Dios, hice este tramo del viaje con un guía indígena, llegando a Santo Antônio da Platina el día 20 de abril (*Histórico da Obra de Deus revelada pelo Espírito Santo no Século Passado*, 2002: 45).

La semilla entonces empezó a germinar. Vicencio ya había escuchado, sin rechazo, la predicación del Evangelio en la ciudad de São Paulo, en ocasión del primero encuentro. Ahora, juntamente con su esposa brasileña, abría las puertas de su casa para reunir e iniciar aquello que los testigos del lugar llamaban “primera hermandad” de la *Congregação Cristã no Brasil*. Felício A. Mascaro, también italiano y casado con una brasileña, junto con otros amigos, sumando un total de 11 personas, escucharon atentamente y durante cerca de 45 días,<sup>19</sup> la predicación de aquél italiano humilde, pero con gran autoridad y conocimiento del mensaje que predicaba: “Fueron bautizados en el agua 11 personas y confirmados en la fe con señales del Altísimo. Estas fueron las primicias de la gran obra de Dios en aquél país” (*Idem.*: 46).

Los parientes y amigos de aquellas personas rápidamente percibieron la “peligrosa influencia” que aquel extraño. El vicario de la región tomó conocimiento del hecho y partió en “defensa de sus ovejas”. Louis ahora estaba en problemas. A pesar de haber cumplido con lo que el Espíritu Santo le había recomendado, ahora se veía amenazado y necesitaba esconderse o huir de aquel lugar pues, como él mismo describe:

---

<sup>19</sup> De acuerdo con el testimonio de João Alves Barreto, yerno de Felício A. Mascaro, habitante de Santo Antonio da Platina, la ceremonia de bautismo ocurrió solamente el día 5 de junio de 1910, en un arroyo que pasaba por el pueblo hoy conocido como *Ribeirão do Boi Pintado*. Considerando el testimonio de Francescon, que llegó al pueblo en el día 20 de abril de 1910, pasaron 45 días hasta la ceremonia del bautismo.

Luego después, el enemigo empezó a trabajar para destruir esta obra, pero fue en vano. El restante de la población de este lugar, sabiendo de mi venida y de mi misión, había jurado matarme. Ellos tenían por jefe el sacerdote de una cierta denominación religiosa. Y eso hubiera ocurrido si Dios no hubiera intervenido con Sus medios. El Señor me hizo permanecer en el lugar hasta el día 20 de junio. Yo estaba a punto de entregarme a mis enemigos para salvar la vida de algunos creyentes que el Señor había llamado. Dios es testigo, tal como los hermanos que allá viven (*Idem.*: 46).

El retorno de Louis Francescon a São Paulo ocurrió (probablemente) el día 21 de junio de 1910, un día después de su partida de Santo Antônio da Platina. A partir de los episodios vividos en el interior del estado del Paraná, parece que Francescon recibió una verdadera inyección de ánimo. Así nos cuenta esos acontecimientos:

Partí del Santo Antônio da Platina en el 20 de junio, con destino a São Paulo. Apenas llegando a la capital, el Señor permitió que se abriera una puerta, resultando que cerca de 20 almas aceptaron la fe y casi todas probaron de la Divina virtud. Una parte era presbiterianos, algunos baptistas y metodistas y algunos también católicos romanos. Algunos fueron curados y otros sellados con el bendito don del Espíritu Santo (*Ibidem.*).

Esta puerta que “el Señor permitió que se abriera”, oficialmente, es el inicio de la *Congregação Cristã no Brasil* en el medio de un barrio de inmigrantes italianos, en São Paulo. Yuasa, al escribir sobre el inicio de esta iglesia, hace la siguiente descripción:

Returning to São Paulo he went to the Presbyterian Church on the Alfândega Street, in the section of the city called Braz, where some of its members were Italian. Francescon says that some were Methodists, some were Roman Catholics and some were Presbyterians. Out of a Congregation of 70 people, 20 were converted and left that church (Yuasa, 2001: 190).

El testimonio citado por Yuasa, fue dado por el más antiguo de los ancianos, llamado João Finott<sup>20</sup>, en el año de 1960. Con este contingente de 20 “nuevos conversos” de la Iglesia Presbiteriana de la calle de la Alfândega, inició en São Paulo la *Congregação Cristã no Brasil* bajo la dirección de Louis Francescon, que allí permaneció hasta septiembre de 1910, cuando partió hacia el estado del Paraná. El fruto de su trabajo entre los italianos de São Paulo empezó a prosperar. De acuerdo con el testimonio de João Finotti, en el año de 1911 había tres Ancianos y el trabajo empezó a expandirse, primero en el barrio de *Água Branca* y después en la *Vila Prudente*. En el año de 1914, un nuevo grupo fue formado en *São João da Boa Vista* y, en el año de 1916 fue comprada la primera propiedad en la calle Uruguaiana, en el barrio del Brás. A partir de estos acontecimientos, la *Congregação* ya no cesó de expandirse, primero por el estado de Rio de Janeiro, después hacia Minas Gerais y más tarde hacia Bahía.

## 5. Una iglesia de y para los italianos

Mendonza, en su importante trabajo “*Evolução Histórica e Configuração Atual do Protestantismo no Brasil*”, hace la siguiente declaración sobre el tema de la italianidad de la *Congregação Cristã*: “Inicialmente como una iglesia de inmigrantes italianos que creció poco en las primeras décadas, ‘estalló’ en la década de 1950, cuando los migrantes del noreste pasaron a ocupar el espacio de los italianos en el Brás. Aunque encontramos muchos nombres italianos entre los líderes, la mayoría no es italiana, como tampoco sus descendientes” (Mendonça, 2002: 49).

El contenido del trabajo de Mendonza, así como los demás estudios desde Léonard hasta el más reciente artículo de Borges Pereira (2004), pasando por Rolim y, evidentemente, por la monumental biografía de Louis Francescon escrita por Yuasa, comprueban la tesis. La *Congregação*

---

<sup>20</sup> Cuando Louis Francescon le visitó en 1910, João Finotti, tenía 16 años y era miembro de la Iglesia Presbiteriana de la calle de la Alfândega, ubicada en el barrio del Brás. A partir de testimonios y predicaciones, Francescon “conquistó” 20 de los 70 miembros de esta iglesia y entre los 20 estaban João Finotti (que de acuerdo con su propio testimonio, aunque frecuentara la iglesia, no había dejado los hábitos mundanos) y su madre. En la ocasión de este testimonio, el anciano João Finotti era considerado el *Presiding Anciãõ*, un papel que cabe al más antiguo de los ancianos, que consiste en la función de moderador entre ellos.

*Cristã* fue por muchos años una iglesia formada básicamente por inmigrantes italianos. Llegó a ser llamada la “ermita de los italianos”, a pesar de ser considerada una iglesia brasileña. No obstante, durante este periodo atribuido a los italianos, el crecimiento de la iglesia fue considerado muy pequeño y discreto. Rolim nos trae una visión muy interesante, que no sólo confirma el tema de la italianidad de la *Congregação*, sino que también dibuja el escenario del barrio del Brás en São Paulo, donde vivía la gran masa de italianos y donde la *Congregação Cristã* se enraizó:

El establecimiento de la *Congregação Crista no Brasil* fue, sin duda, un trabajo de los italianos y sus descendientes. Su expansión, sin embargo, fue obra de los brasileños convertidos (...). Desde el inicio del siglo, el Brás se volvió un barrio típicamente italiano. Sólo se hablaba en italiano, el comercio y las fábricas estaban llenos de italianos, escuelas, iglesias católicas y protestantes, con sus clases, cultos y predicaciones en italiano (...). Fue precisamente a este barrio densamente ocupado por italianos que, en 1909, llegó el pentecostés Francescon, procedente de los Estados Unidos, trayendo apenas un proyecto: el de comunicar su experiencia religiosa a sus compatriotas que migraron al Brasil (Rolim, 1985: 39).

Para Borges Pereira (2004), gran estudioso de los movimientos religiosos étnicos, el tema de la italianidad es realmente discutible: “Francescon, siempre guiado, según él, por la voluntad de Dios, regresa a São Paulo, más específicamente para el barrio del Brás, predominantemente habitado por los inmigrantes italianos. En este barrio, con el apoyo de sus patricios, operarios e industriales, consolida su iglesia, que hoy se esparce por todo el territorio nacional”.

Estos testimonios, resultados de un gran periodo de estudios e investigaciones, no dejan dudas al hecho de que la *Congregação Cristã* surgió y se enraizó entre los italianos establecidos en el territorio brasileño. La nacionalidad italiana de su fundador, Louis Francescon, facilitó significativamente la conversión de las personas, que eran reconocidamente católicas. Hasta mediados del siglo XX, la cultura italiana aún impregnaba gran parte de las congregaciones, principalmente las de São Paulo.

Los libros e himnos eran bilingües y, en muchas ocasiones, eran cantados en italiano. Algunos integrantes más antiguos de la comunidad del barrio del *Brás* y del barrio del *Bom Retiro* comentan que las predicaciones, muchas veces, también eran hechas en italiano.

Desde sus inicios, y con el transcurso de los primeros años, la *Congregação* tuvo en los inmigrantes italianos y sus descendientes su soporte social. Así ella creó sus raíces. Prueba de ello es el libro de los cantos. Las tres primeras ediciones fueron en italiano. La primera bien al inicio, la segunda en 1924 y la tercera, de 1935, era en parte italiano y en parte portugués. Fue solamente en 1943 que apareció la cuarta edición y toda en vernáculo (Rolim, 1985: 39).

Al recorrer los templos de la *Congregação Cristã*, frecuentar sus cultos y platicar con la “hermandad”, queda absolutamente claro que esta italianidad se perdió en el tiempo. Como bien lo dijo Borges Pereira en su trabajo sobre los italianos en ciudades del interior de São Paulo, “la sensación de pérdida de identidad parece ser muy fuerte entre los descendientes de los inmigrantes. Es como si el pasado se estuviera deteriorando, aunque la confianza en el presente y en el futuro de la comunidad fuera el tema común en el discurso de las personas”.<sup>21</sup>

## Conclusión

La *Congregação Cristã* quizá sea la denominación protestante que mejor se haya adaptado al Brasil, principalmente durante su introducción. En primer lugar, se adaptó a la comunidad italiana que, conforme hemos demostrado, tuvo en el barrio del Brás, en São Paulo, su cuna más importante. Muchos autores atribuyen a este hecho el arraigamiento de la denominación en la sociedad brasileña en el inicio del siglo XX.

---

<sup>21</sup> Véase: “Italianos no Mundo Rural Paulista”. Trabajo realizado con un grupo de inmigrantes italianos hecho por el maestro João Baptista Borges Pereira. La investigación abarca el período de la Segunda Guerra Mundial y trata, específicamente de un grupo de campesinos establecidos en la ciudad de Pedrinhas, en el estado de São Paulo.

Además, según estos autores, fue por medio del proselitismo<sup>22</sup> que la *Congregação Cristã* consiguió multiplicarse:

El inmigrante italiano y sus descendientes, una vez como pentecosteses, se volvieron proselitistas, aunque no predicaban en plazas públicas, pues la *Congregação* no tiene esta costumbre. La conquista de nuevos adeptos iba ocurriendo entre los italianos, hecho que no fue fácil, ya que en São Paulo éstos eran los más militantes de las luchas operarias. El medio social de los nuevos adeptos era, generalmente, el pequeño comercio (Rolim, 1985: 39).

En segundo lugar, como comprende Mendonza, la adaptabilidad y la expansión de la *Congregação* a partir de la década de 1950, se debió, en gran parte, a los inmigrantes del noreste que pasaron a ocupar el lugar de los italianos, notoriamente en el barrio del Brás, en São Paulo. Es sabido que las décadas de 1940 a 1980 marcaron la explosión demográfica de la ciudad de São Paulo. Brasileños de todas las regiones, principalmente del noreste,<sup>23</sup> llegaron a la ciudad huyendo del gran periodo de sequía y la “invadieron” en búsqueda de trabajo y mejores condiciones de vida. La gran mayoría de esos brasileños era formada por personas simples, analfabetas o semialfabetizadas y sin profesión definida, que llegaban para engancharse en trabajos pesados como la construcción

<sup>22</sup> Tal como observa Rolim, proselitismo “aquí no tiene el sentido peyorativo. Es comprendido, más bien, en su aceptación etimológica de hacer discípulos, adeptos, sea de los que dicen no tener ninguna religión, sea de los que pasaron del catolicismo o de otra religión, al protestantismo” (Rolim, 1985). Específicamente en este caso, hablamos de aquellos que pasaron, de cualquier otra religión, a pertenecer a la *Congregação Cristã no Brasil*.

<sup>23</sup> La migración del noreste, conocida como “nordestina”, hacia São Paulo hace parte de un contexto de desarrollo económico y social adoptado históricamente. En el periodo de la postguerra, la propuesta de industrialización desarrollista maciza del país impulsó la salida de migrantes de varias partes de Brasil, con destino a las ciudades de Rio de Janeiro de São Paulo, en la medida en que estos dos estados y sus respectivas capitales, se establecieron como línea de frente del proceso industrial brasileño. El censo de 1970 registró que cerca de 1.5 millones de nordestinos vivían en São Paulo durante la década de 1960. En el caso de la migración nordestina hacia el estado de São Paulo, es interesante observar su camino a lo largo de las décadas de 1960, 1970 y 1980. El censo de 1970, que mide la población de la década anterior, registró que había 1.459.627 personas nacidas en el noreste que vivían en el estado de São Paulo. El censo de 1980 registró 1.163.324 y, de acuerdo con los preliminares del censo de 1991, los migrantes nordestinos sumaban 1.017.000 personas.

civil, como aprendices de oficios, empleadas domésticas, carpinteros, operarios en las nacientes industrias, etc. Sin duda, la expansión de esta clase poblacional contribuyó con la expansión pentecostés y, seguramente, favoreció el crecimiento de la *Congregação Cristã no Brasil*.

De esta manera, la *Congregação* parece haber dado oportunidades y ofrecido alternativas, primero entre los inmigrantes italianos que luchaban bravamente para conquistar un lugar en una tierra que no les pertenecía y, posteriormente, para la población de nordestinos que escogieron São Paulo para huir de la sequía y del hambre. Todavía hoy la *Congregação* parece ser la denominación religiosa que más se aproxima a la población simple, notoriamente en las pequeñas ciudades, pues no diferencia entre el clero y sus miembros laicos; posee una gran cantidad de templos desde las capitales hasta los poblados humildes. En ella, las personas sufrientes, sin recursos culturales o financieros, muchos sin profesiones definidas, encuentran el camino hacia el ascenso y la aceptación social. Sin embargo, su origen a partir de la etnia italiana fue olvidado, ya no hace la menor diferencia dentro de una estructura en que los valores, las costumbres, historias y hasta doctrinas fueron transmitidos, algunos preservados y otros perdidos, como es natural en toda transmisión hecha a partir del discurso oral.





## Bibliografía

Angeleri, Paolo, s.f., “Imigração italiana no Brasil”. En: *História da imigração*, São Paulo, Serviço de Divulgação Cultural Brasileiro.

Borges Pereira, João Baptista, 2002, *Italianos no mundo rural paulista*, São Paulo, EDUSP.

—, 2004, *Italianos no protestantismo brasileiro: a face esquecida pela história da imigração*, São Paulo, Revista da USP nº 63 Set – Nov.

—, s.f., *Perfis de italianidade no Brasil*.

Camargo, Cândido P. F., 1973, *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis, Vozes.

De Boni, Luis Alberto, 1991, *Far la Mérica*, Porto Alegre, RioCell.

Dreher, Martin N., 2003, *Igreja e germanidade*, São Leopoldo, Sinodal.

Hunsche, Carlos Henrique, s.f., “Imigração alemã no Brasil”. En: *História da imigração*, São Paulo, Serviço de Divulgação Cultural Brasileiro.

Leonard, Émile G., 1952, *O Iluminismo num protestantismo de constituição recente*, Paris, Universitaires de France. (Traducción de Prócoro V. Filho y Loide B. Velasques).

Mendonza, Antonio G. y Velasques Filho, Prócoro, 1990, *Introdução ao protestantismo brasileiro*, São Paulo, Loyola.

Mendonza, Antonio Gouvêa, 1995, *O celeste porvir*, São Paulo, Aste.

—, 2004, *Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica*, São Paulo, Paulus.

Reily, Duncan A., 1998, *História documental do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Aste.

Ribeiro, Boanerges, 1991, *Protestantismo no Brasil monárquico*, São Paulo, Pioneira.

Severino, José Roberto, 2004, *Noi oriundi: cultura, identidade e representações da imigração italiana em Santa Catarina*, Tese de Doutorado em História Social na USP.

Yuasa, Key, 2001, *Louis Francescon: a theological biography 1866 – 1964*, Genebra.

## Documentos

Resumo da Convenção realizada em Fevereiro de 1936;

Reuniões e Ensinamentos realizados em Março de 1948;

Pontos de Doutrina e da Fé que uma vez foi dada aos Santos;

*Histórico da Obra de Deus, Revelada pelo Espírito Santo no Século Passado*; Mensagens. São Paulo, Augusto, 2002.

Congregação Cristã no Brasil, *RELATÓRIO*, Edição 1997, 1998, nº 61. São Paulo, Geográfica.

# Migración y Religión en Chiapas. Mapas migratorios y espacios religiosos a través de estudios de casos\*

María del Carmen García Aguilar  
Alain Basail Rodríguez  
Daniel Villafuerte Solís

Tal y como demuestran todas las pruebas, la religión no es un equipaje cultural que uno se lleva envuelto, atado y etiquetado cuando uno emigra [...]. Más bien la religión se podría comparar con una brújula: proporciona un punto de orientación y siempre señala al mismo polo objetivo [...]. La brújula señala al norte, estemos donde estemos. Sin embargo, el rumbo de la creencia y la práctica religiosa cambiará cuando los propios usuarios cambien la posición o cuando vean que han cambiado en su nuevo contexto. Por lo tanto, sería más apropiado entender la religión como un sextante, el instrumento que utilizan los marineros para calcular su posición en relación al firmamento cambiante (Baumann, 2001: 104).

## Introducción

Este trabajo busca contribuir a perfilar algunas hipótesis sobre las múltiples interrelaciones entre migración intra e internacional y cambios sociales en Chiapas, con énfasis en la dimensión cul-

---

\* Este estudio está parcialmente basado en un trabajo apoyado por el Centro Nacional Suizo para la Competencia en la Investigación (*Swiss National Centre of Competence in Research, nccr*) Norte-Sur: Sociedad de investigación para la Atenuación de los Síndromes del Cambio Global.

tural y, particularmente, en sus conexiones con la dinámica del campo religioso. Dinámica difícil de comprender sin una perspectiva histórica que dé cuenta de la singular constitución del mismo y de la multifacética movilidad territorial en la frontera sur de México; y, además, sin profundizar etnográficamente en la importancia de los procesos migratorios actuales, que trasciende los impactos demográficos para expresarse en algunos procesos de cambio significativos a escala variables (local, regional e internacional) y a nivel personal y colectivo.

Analizar la migración de chiapanecos en su relación multicausal con los procesos socioestructurales y los cambios religiosos individuales o colectivos, implica recuperar la doble vertiente de la movilidad humana en la entidad, a saber: la migración interna y la migración internacional. Ambas, han convertido a la región fronteriza en un territorio tanto de llegada como de salida de migrantes temporales o residentes. La primera vertiente ayuda a explicar, particularmente en los municipios fronterizos pero no sólo en éstos, la constitución preeminente de un campo religioso plural a partir de una movilidad intermunicipal a partir de la cual se extendió el trabajo de migrantes/misioneros que llegaron con sus distintas formas de experimentar la fe. La migración interna en Chiapas ha estado relacionada con la demanda de mano de obra del mercado laboral (por ejemplo en las zafras cafetaleras o azucareras), la construcción de infraestructura carretera u otro tipo, los procesos de colonización y poblamiento de la selva, así como con los conflictos religiosos, agrícolas y políticos incluso armados. Estos desplazamientos internos, voluntarios o forzados, fluyeron con nuevos casos de evangelización. Sobre estas bases, el factor religioso debe situarse como parte de un cambio cultural más amplio, caracterizado por una alta movilidad religiosa y procesos de afiliaciones identitarias múltiples que contribuyen a diluir fronteras y sistemas culturales fijos, y potencian cambios muy significativos en las vidas cotidianas de los conversos, en sus formas de relacionarse y vincularse tanto en los espacios propiamente religiosos como en los sociales en general.

La segunda vertiente de estos procesos migratorios, apunta hacia las migraciones internacionales. Generalmente, la experiencia migratoria internacional de los chiapanecos se presenta como novedosa y, en realidad, es relativamente nueva —no más de dos décadas—. Sin

duda, la emigración hacia el norte del país y hacia Estados Unidos de América (EUA), está trayendo consigo impactos extraordinarios que hoy modulan el cambio social y cultural de la sociedad local. Esta situación es novedosa, mas no inédita porque le antecede una migración internacional histórica: la de guatemaltecos que emigraron a Chiapas y viceversa, formalizada por el Tratado de Límites México-Guatemala, firmado en septiembre de 1882, y la regularización de la ciudadanía de la población fronteriza a través de la Comisión Demográfica Intersecretarial, creada en 1935 y disuelta en 1953. En los años ochenta, en un contexto de violencia extrema, una segunda experiencia de migración internacional tuvo lugar con la llegada intempestiva de contingentes importantes de población guatemalteca a Chiapas en calidad de refugiados. Estas se sumaron a las tradicionales migraciones de trabajadores agrícolas temporales y visitantes locales que han configurado un continuo y sistemático flujo de personas en y a través de la Frontera entre México y Guatemala; también, a los pendulares movimientos poblacionales en las fronteras interestatales donde al trasvase de personas, mercancías, creencias y cultura hay que añadir los persistentes conflictos fronterizos.

De esta manera, a diferencia de los migrantes de otras zonas del país, los hombres y mujeres de los municipios fronterizos de Chiapas que emigran a EUA suelen llevar consigo una mayor impronta del pluralismo religioso y la experiencia social de haber transitado por afiliaciones religiosas distintas, particularmente del catolicismo a denominaciones protestantes y al evangelismo neopentecostal. Ahora bien, ¿cómo se rearticulan las identidades colectivas alrededor del eje religión yuxtaponiéndose, por ejemplo, al étnico? ¿Cómo se moviliza la experiencia religiosa en el proceso migratorio? ¿Qué lugar ocupa ésta en el equipaje cultural o el repertorio de prácticas y representaciones de los que deciden abandonar sus depauperadas zonas de origen? ¿En qué medida los mapas migratorios están mediados por redes sociales previamente establecidas o tejidas a través de los espacios religiosos?

Conscientes que este documento es apenas un modesto acercamiento analítico al tema, nos interesamos por conocer cómo los impactos de la emigración de chiapanecos en el campo religioso y viceversa, tienden

a profundizar la orientación al cambio ya manifiesto antes de la explosión migratoria al país del norte, es decir, la configuración de un campo religioso local más afianzado a la pluralidad religiosa, caracterizado por un relajamiento de las instituciones e ideologías religiosas tradicionales, y una percepción individual sobre la propia religiosidad sustentada en el pragmatismo o utilitarismo inmediato, que pone de manifiesto el carácter variable y vulnerable de la religiosidad local. Se propone explorar en qué grados esta singularidad de lo religioso se refuerza como centro articulador de la identidad colectiva en Chiapas y cómo los migrantes chiapanecos movilizan sus redes sociales y sus experiencias plurales para procurar una travesía migratoria menos costosa e insegura, reducir su vulnerabilidad y garantizar una inserción social exitosa en los lugares de destino, contribuyendo a las reconfiguraciones de los espacios religiosos (trans)locales. En este sentido, conocer la causalidad recíproca entre migración y religión supone considerar, a manera de hipótesis, que la religión es parte valiosa del equipaje cultural que llevan consigo los migrantes para asegurar una llegada menos traumática al norte o, como señala Baumann (1999: 114), representa un sistema de navegación cuyas múltiples utilizaciones dependen de la posición espaciotemporal determinada por quiénes con su movimiento trazan caminos o rutas, disponen de prácticas o estrategias de movilidad y localizan dónde asentarse, para constituir en su trayecto mapas migratorios y redefinir los espacios religiosos. Esta perspectiva exige no descuidar la interacción y el cruce dinámico de bienes culturales que pierden el carácter de inamovibles, así como el intercambio de vivencias migratorias como explicación de la orientación y el sentido de la vida del migrante religioso o no.

Para dilucidar el lugar que la religión, como sistema de creencias y prácticas, ocupa en los equipajes culturales de los migrantes y los mapas que éstos definen con sus recorridos o exploraciones por otros territorios, así como las redes sociales tejidas a través de los espacios donde sitúan sus herencias, centramos la atención en el estado de Chiapas donde la Frontera Sur de México con Guatemala es la más extensa. Particularmente, estas complejas dinámicas las hemos advertido en dos regiones fronterizas: Sierra y Fronteriza. Sobre todo nos basamos en es-

tudios de casos en municipios fronterizos de cada región donde se han realizado trabajos etnográficos porque representan ejemplarmente por lo menos la tendencia general al alto índice de cambio religioso de cada una de las regiones a las que pertenecen y de toda la entidad, a saber: Motozintla y Frontera Comalapa.<sup>1</sup> Además, ambos casos han brindado variadas situaciones y expresiones concretas que permiten establecer un claro contrapunto entre procesos inestables e irregulares pero constatables en su diversidad y enorme complejidad en cada una de las tres unidades de observación a las que se ha prestado atención: las congregaciones religiosas, las familias evangélicas o católicas y los migrantes que han regresado definitiva o temporalmente.

## I. Migración Internacional y configuración del campo religioso chiapaneco. Modulaciones históricas

En noviembre de 1989 el obispo de San Cristóbal de Las Casas publicó en la revista *Ámbar*, el artículo, “Sectarismo: la división religiosa en Chiapas”, donde registró tres momentos singulares que hicieron posible el crecimiento de las iglesias no católicas en la Frontera Sur de México, particularizando el caso del estado de Chiapas.<sup>2</sup> Más allá del discurso esencialista que justificaba la defensa de la religión católica como una verdad inmutable para legitimar y garantizar un sentimiento de continuidad cultural en torno a la Iglesia hegemónica, y dentro de ésta del proyecto teológico de la liberación, el obispo Samuel Ruiz llamó la atención sobre la correlación entre religión y política, al señalar cómo en el territorio de la diócesis “la agresión” de los nuevos grupos religiosos era selectiva. Apuntó que bajo el amparo gubernamental, las iglesias no católicas penetran para debilitar la acción de la diócesis en

---

<sup>1</sup> Véase Mapa 1.

<sup>2</sup> El primer momento, se refirió a la Conferencia Mundial Misionera de Edimburgo en 1910, donde las iglesias norteamericanas definieron a México como territorio legítimo de misiones; el segundo, a la gran oleada de pastores, antropólogos, médicos e investigadores protestantes que se dio a partir del éxito de Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, sobre todo a partir de 1949; y, el tercero, a una nueva invasión de sectas y movimientos espiritualistas propiciada por la victoria del sandinismo en Nicaragua y del crecimiento de los movimientos populares de liberación en otras repúblicas centroamericanas (Ruiz García, 1989: 19).

los procesos populares de cambio.<sup>3</sup> Esta denuncia, que conllevaba una preocupación real, no era nueva pues en la segunda mitad de la década de 1960 se había presentado una campaña por parte de antropólogos, líderes sociales, políticos y reporteros, en contra de las iglesias protestantes, denunciando el carácter disolvente de los valores de la vida comunitaria indígena que se decía subyace en la prédica de los múltiples modelos eclesiológicos del protestantismo.<sup>4</sup>

Sin duda alguna, esta lectura coyuntural del obispo, cuyo punto de referencia además del entorno religioso nacional, eran los movimientos de liberación en Centroamérica y los vínculos estrechos del protestantismo con los actores políticos y los grupos de poder económico, acentuó una visión etnicista y soslayó aspectos importantes del devenir histórico peculiar de Chiapas, particularmente el desarrollo “desde abajo” del protestantismo en un territorio dominado por el catolicismo. La anexión de Chiapas a México en 1824 después de la Independencia (1810-1824), le imprimió muchas de las particularidades que distinguen a la entidad federativa de otras, entre ellas: la construcción de una frontera marcada por la definición de México como comunidad política (Fábregas, 2005); pero, también, por dinámicas económicas, sociales y culturales de las sociedades locales transfronterizas, cuyos lazos de parentesco, vecindad y amistad se decantaron en un marco de sentimientos, valores y asunción natural de creencias religiosas, cuyas reglas y símbolos de pertenencia compartidas en la vida cotidiana, modularon esquemas comunes de referencia para la comprensión simplificada de la realidad social más allá de la frontera común que, como arbitrio político administrativo, distingue a las dos formaciones sociales.

El Tratado de Límites México-Guatemala, firmado en septiembre de 1882, registró la fundación o el poblamiento de municipios chiapanecos

---

<sup>3</sup> A este respecto, apuntó: “Un impacto que da mucho en qué pensar es la inmovilidad que generan en las comunidades las profundas divisiones que surgen en ellas con actitudes individualistas que a más de paralizar movimientos populares de cambio, impiden hasta la puesta en marcha de proyectos como introducción de agua potable, la mejora de un camino, etcétera” (Ruiz García, 1989: 19).

<sup>4</sup> En 1987 la Presidencia del Episcopado Mexicano reconoció que el pueblo estaba insatisfecho con la Iglesia católica, siendo evidente el repliegue de grandes sectores del campo mexicano y de las grandes zonas marginadas de las ciudades a “doctrinas” que ofrecían un trato personal, solución a sus problemas de enfermedad, de pobreza, curación de sus vicios y vida comunitaria (*Uno Más Uno*, 1 de octubre, 1987).



con guatemaltecos que terminaron naturalizándose mexicanos como fue el caso de Cacahoatán, Unión Juárez y Tuxtla Chico, o los casos de Motozintla, Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera.<sup>5</sup> Estos dejaron de ser territorios guatemaltecos y pasaron a México. De igual manera, se registraron asentamientos guatemaltecos con población mexicana, que ante la decisión de mantener su ciudadanía mexicana fueron hostilizados, solicitando al gobierno su repatriación. Fue el caso de los habitantes del poblado de Ayutla —hoy Tecún Umán—, quienes formaron la cabecera de Frontera Hidalgo en 1889 (Nolasco *et al.*, 1988).

Más allá de las tensiones provocadas por el intercambio de territorios y población y las vías institucionales que se crearon para darles solución, entre las que se destacó la referida creación de la Comisión Demográfica Intersecretarial en 1935,<sup>6</sup> el reconocimiento de la frontera era meramente formal y sus moradores siguieron transitando sin la exigencia de un pasaporte o la obligación de registrarse como extranjeros. Aun cuando en los años treinta, en el marco de los impactos de la crisis de 1929 en EUA, la frontera y la ciudadanía empezaron a ser factores importantes, imponiendo la parte mexicana estrategias de nacionalización, desindianización y castellización con agudas consecuencias para las tradiciones culturales locales (Hernández, 1989-1990), las relaciones entre pobladores de ambos países siguió el modelo de redes informales, mientras que el desarrollo capitalista dependió de inversionistas interesados por la delimitación territorial fronteriza, pero no por imponer barreras a la movilidad estacional de mano de obra (Ruiz, 2000).

Los municipios fronterizos de Chiapas fueron así espacios de una corriente migratoria proveniente del sur del continente en la que predominaron los centroamericanos y, en particular, los guatemaltecos, cuya dinámica de “normalidad,” imprimió un sello cultural compartido. Los municipios de las regiones Soconusco y Sierra fueron, además, espacios de otra corriente migratoria del exterior formada por orientales (chinos

---

<sup>5</sup> Para Jesús A. Velasco los municipios de la región Sierra, con excepción de Bejuical de Ocampo y Siltepec, eran parte de los distritos del vecino país que pasaron a integrar Chiapas al firmarse los Tratados (1979: 78).

<sup>6</sup> Esta Comisión se creó con el objetivo de solucionar los problemas agrarios suscitados por el Tratado, y garantizar la seguridad en la propiedad privada (Nolasco *et al.*, 1988).

y japoneses), europeos y norteamericanos dispuestos, sobre todo estos últimos, a invertir sus capitales en la producción agropecuaria, en particular, en el café. Esta colonización extranjera, y en particular la alemana, impulsó complementariamente la opción preferente por un protestantismo que podríamos llamar de inmigración (Esponda, 1986: 159; Rivera, 2001: 34). Con posterioridad, al amparo de la expansión económica del Soconusco y sus efectos en otras regiones, se registró también la presencia de migrantes chinos y japoneses que incursionaron con éxito en las actividades comerciales (Rébora, 1982; Ortiz, 1985; Ruiz, 2000).

En el marco comunitario de poblaciones entre dos naciones libres y soberanas, Guatemala y México, construido sobre un territorio común fronterizo, en su porción norte y sur respectivamente, el impacto de las sociedades protestantes se constató desde finales del siglo XIX, al igual que en el conjunto de América Latina. Bastian (1990: 103) señala que inicialmente las sociedades misionales protestantes llegaron a los países centroamericanos por invitación de las elites liberales radicales, como fueron los casos de Guatemala, cuyo gobernador invitó a los presbiterianos a establecerse en su país, o del estado de Tabasco, donde un general insistió para establecerlos en la entidad.<sup>7</sup> Años después, la expansión del protestantismo fue impulsada en el marco de un programa estratégico de acción institucional que situó a Chiapas en el centro de dos corrientes cruzadas: una, proveniente del norte y el centro del país a través de entidades fronterizas y, otra, de Centroamérica, de Guatemala sobre todo. En este contexto, cobraron relevancia las denominaciones históricas, entre las que se destacó la Iglesia Presbiteriana que hizo de la región un espacio legítimo de misión.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Respecto a Guatemala, Pilar Sanchíz ha señalado que la primera misión en llegar fue la presbiteriana, invitada por un gobernante que, mediante el decreto 93 promulgado en 1873, declaró la libertad de cultos en el vecino país (1989: 45). Bastian insiste en que la irrupción de las sociedades protestantes en América Latina, no provino de una invasión o de una conspiración de origen exógeno. "Esas sociedades surgieron de un movimiento social, de la fiebre asociativa que animaba a las minorías liberales radicales y del anticatolicismo militante de éstas últimas" (1994: 103). Otros autores siguieron la "teoría de la conspiración." Mientras, David Stoll (1993) mantiene una posición intermedia que trata de equilibrar el peso de la intención exógena y de la agencia local.

<sup>8</sup> De acuerdo con Meyer (1991) y Bastian (1994), en el marco del *Congress on Christian Work in Latin American*, las sociedades religiosas norteamericanas se dividieron los territorios de América Latina. Los estados del sureste mexicano y los países centroamericanos fueron designados a la Iglesia Pres-

Al reconstruir la historia del presbiterianismo en Chiapas, Esponda reconoció que su propagación fue obra de misioneros y líderes laicos locales. Hecho registrado entre 1909 y 1910 en la región Sierra, cuando líderes laicos y misioneros provenientes de Guatemala se establecieron en la zona de Mazapa.<sup>9</sup> El acercamiento con las autoridades locales, y las respuestas de aceptación e incluso la conversión de éstas, posibilitó la rápida propagación de los prebisterianos en el territorio. En 1910 se registró la existencia de un grupo de creyentes declarados en Mazapa, hecho que propició la visita formal de misioneros de San Marcos, Guatemala, quienes enseñaron la palabra de Dios de acuerdo con el culto formal de la congregación presbiteriana, formando un nuevo grupo de misiones que predicaron en todo el distrito de Mariscal (Esponda, 1986: 29 y 30).<sup>10</sup>

Los acontecimientos posteriores, referidos a los contactos formales con la obra Evangélica Nacional, dan cuenta que para 1918 y 1920, la Hermandad Presbiteriana estaba extendida en la mayor parte del territorio de ambos países. Del lado guatemalteco, el protestantismo histórico, representado por prebisterianos,<sup>11</sup> integró en su obra misionera a los sectores de estratos sociales bajos e impulsó un liderazgo nacional capaz de asumir la responsabilidad y dirección del trabajo misional pionero (Sanchíz, 1998:48). Del lado chiapaneco, se registró la Hermandad Presbiteriana de Tapachula y el Presbiterio del Golfo de México, los cuales coadyuvaron e hicieron posible la organización formal de la Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo, bajo la jurisdicción de dicho Presbiterio. Esponda registró nueve Iglesias fundadoras del H. Presbiterio de Chiapas hacia 1949 (*Idem.*:38).

---

biteriana, apoyada en adelante por la Iglesia Reformada de América, la Misión Centroamericana y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que tradujo la Biblia a varias lenguas autóctonas.

<sup>9</sup> Se refiere al municipio de Mazapa de Madero y su zona de influencia: la línea fronteriza de Guatemala, el municipio de Amatenango de la Frontera, y los municipios de Bejujal de Ocampo, El Porvenir y Motozintla. Esponda define a Mazapa como “cuna y fortaleza del Presbiterianismo en toda la zona” (Esponda, 1986: 24).

<sup>10</sup> La primera misión levantada fue en el pueblo de Motozintla, a ocho kilómetros de Mazapa; la segunda misión, en Amatenango de la Frontera; le siguieron las localidades de Tuixcum, El Porvenir, Siltepec y Frontera Comalapa con sus respectivas congregaciones (Esponda, 1986: 36).

<sup>11</sup> Sanchíz (1998), reconoció que el primer grupo de denominaciones evangélicas que llegó a Guatemala estuvo integrado por “misiones históricas”. Los primeros fueron los presbiterianos, siguiéndoles: la Misión Centroamericana, la iglesia “Amigos” (cuáqueros), la del “Nazareno” y la Metodista primitiva (*Idem.*: 48).

Durante la segunda mitad del siglo XX y a la par del proceso expansivo de la Iglesia Presbiteriana, fue visible el desarrollo de otras denominaciones bíblicas no evangélicas, entre las que comenzó a destacar de manera importante la Iglesia Adventista del Séptimo Día cuya organización transnacional parece haber penetrado a través de Tabasco en diferentes zonas de Chiapas. No obstante, en el marco de las iglesias protestantes y evangélicas, la reorganización de la propia Iglesia Presbiteriana permitió el impulso de Iglesias Pentecostales quienes, sustentadas en liderazgos carismáticos locales y flexibles a las condiciones culturales y materiales locales, han experimentado un auge sorprendente. García Méndez constató que la estrategia de asentamiento evangelizador protestante se ha concentrado en los centros regionales de población, actividades productivas y recepción de corrientes de inmigrantes (1993: 113).

Esta nueva fase en la historia del protestantismo en Chiapas, particularmente en los municipios de la frontera Chiapas-Guatemala, vuelve a ser modulada, a través de los flujos migratorios, por los cambios y la dinámica religiosa manifiesta desde los años cincuenta en Guatemala y, también, por las otras entidades de la frontera sur mexicana. En el caso de Guatemala, Sanchíz (1998) plantea que los cambios están representados por el evangelismo pentecostal, o “religión de los desposeídos”, cuyo crecimiento espectacular ocurre en la segunda mitad del siglo XX al grado de constituir 57% de la población protestante guatemalteca en 1980.<sup>12</sup>

En efecto, ante la emergencia del movimiento popular y del movimiento armado a partir de 1979, el gobierno de Guatemala emprendió una política de “genocidio indiscriminado” que provocó que la frontera sur de México registrara, prácticamente desde mediados de 1981 y hasta 1983, corrientes migratorias masivas de guatemaltecos, la mayoría mujeres, niños y jóvenes, que huían de la violencia, que exigieron su institucionalización bajo la modalidad de “refugio”, y con ello, la acción de la oficina del Alto Comisionado de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), a la que se sumó el gobierno mexi-

---

<sup>12</sup> La primera Iglesia Pentecostal establecida en Guatemala fue la Iglesia de Dios del Evangelio. Actualmente, las que más iglesias y adeptos tienen son las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios Vivo, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, El Calvario, la Iglesia Príncipe de Paz y la Misión Cristiana Elim (Sanchíz, 1998: 49-51).

cano con la creación de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR). Aunque la sola presencia del ACNUR de alguna manera indica la importancia numérica de los flujos migratorios de guatemaltecos, en su momento, y aún hoy, no existe un registro con cifras confiables. Mientras que el ACNUR manejó una cifra no mayor de 45 mil refugiados, cifra compartida por el gobierno mexicano, la diócesis de San Cristóbal y organizaciones no gubernamentales han indicado que entre 1981 y 1983 a México, por motivos de la guerra civil, habían ingresado más de 200 mil personas de dicho país (Véase: Benítez y Córdova, 1989; Obispos de la Región Pastoral Pacífico Sur, s/f; Fazio, 1994).

Los impactos del fenómeno migratorio internacional han sido diversos y afectado al conjunto de los ámbitos de la vida local y regional. Sin embargo, aquí sólo registramos la impronta que ejerció la migración internacional, particularmente la inmigración en su modalidad de refugio, en la configuración de un campo religioso plural en una región extraordinariamente compleja como la región Fronteriza. Los refugiados, asentados en su mayoría en los municipios fronterizos de Las Margaritas, La Trinitaria y Frontera Comalapa, tuvieron una estancia de más de dos décadas en Chiapas, lo que permitió la formación de redes sociales entre los distintos grupos de migrantes de regiones guatemaltecas a veces distantes, para un mayor margen de negociación y relación con la población local que les daba cobijo. La estancia de los guatemaltecos en Chiapas, además de la residencia en los campamentos instituidos por el ACNUR y organizaciones civiles y religiosas, incluyó la de grupos que, con asesoría o sin ella, transitaron por varios municipios fronterizos, hasta lograr, en colectivo, la compra de tierras, que serían legalizadas posteriormente. Estos procesos de movilidad, reacomodo y adaptación social a un nuevo entorno, terminaron por generar dinámicas locales que fueron diluyendo las particularidades culturales entre los inmigrantes y la población local originaria.

Diversos autores (Hernández, 1993, 1995; Rivera *et al.*, 2005), reconocen que la oleada de migrantes en calidad de refugiados trajo consigo la conversión de chiapanecos a religiones cristianas no católicas. Este fue un impacto previsible en tanto los refugiados que llegaron a Chiapas portaban elementos fuertes de sus sistemas culturales, entre los que destaca-

ban los valores religiosos tanto católicos como no católicos, e intentaron reconstruir sus relaciones internas y sus formas de organización y participación en la sociedad receptora. Las interacciones se tornaron cotidianas a lo largo del tiempo, y propiciaron un espacio para la socialización de las ofertas de bienes de salvación traídas por los inmigrantes.

Recapitulando, digamos que los impactos de los flujos migratorios internacionales en la frontera sur de México, son notables en Chiapas que es la entidad más amplia y transitada.<sup>13</sup> Esta situación ha favorecido la notable entrada y tránsito de población centroamericana, así como de proyectos misioneros sintonizados con las estrategias globales de expansión de los aparatos institucionales de varias denominaciones religiosas. En ella se registran los mayores flujos de personas dados por las migraciones de trabajadores agrícolas guatemaltecos temporales, que entre 1990-2004 registraron un promedio de 55,371 personas, y el flujo continuo de personas documentadas, entre las que destacan los visitantes locales, turistas y residentes fronterizos extranjeros<sup>14</sup>. Cabe indicar también, que de acuerdo con la oficina del ACNUR, del total de los guatemaltecos que llegaron a la frontera sur en su modalidad de refugiados, poco más de 25 mil habían decidido quedarse en territorio mexicano, prefiriendo el estatus de inmigrante que les otorgó libertad para trabajar, vivir fuera de los campamentos y naturalizarse mexicanos (*El Financiero*, 11 de julio de 1999).

Este proceso de diversificación religiosa no estuvo exento de conflictos. Sin embargo, los rasgos comunes entre los inmigrantes y los campesinos e indígenas de Chiapas, particularmente las similitudes de sus construcciones simbólicas y de la necesidad misma de los portadores de creencias no católicas por reconstruir los modos y sentidos de una vida

---

<sup>13</sup> De las cinco entidades federativas que forman la Frontera Sur, Chiapas, Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán, la primera no sólo posee la extensión más grande de la línea fronteriza: 658 kilómetros de un total de 1,140 kilómetros (Fábregas y Román, 1988), sino también la mayor población: de poco más de nueve millones de habitantes, Chiapas concentra poco más de 3.9 millones, es decir, 40% de la población total (INEGI, 2001).

<sup>14</sup> El Centro de Estudios Migratorios del INM estimó en 2004 las entradas por la frontera sur terrestre, en aproximadamente un millón 830 mil, incluyendo cruces documentados (78%) e indocumentados (22%). Una parte importante de éstos son visitantes locales, mismos que representan 67.5% de las entradas totales (Rodríguez, 2006: 181)

en constante transformación, explican la movilidad transfronteriza de una diversidad de proyectos misioneros de las distintas denominaciones religiosas, cuyos contenidos simbólicos tienen el atributo de la flexibilidad ante nuevas circunstancias y contextos. Por ejemplo, Aida Hernández (1989-1990) señaló para las conversiones al adventismo entre chujes y kanjobales, que se trató de procesos activos de selección, aceptación y rechazo de elementos ideológicos y prácticos de las nuevas religiones.

Hasta 1990, en Chiapas fue prácticamente imposible tener una visión cuantitativa de las preferencias religiosas y de la diversidad de las ofertas religiosas. No obstante, el rubro de iglesias protestantes y evangélicas permitió medir la importancia de éstas en relación con la católica. En sentido estricto, la hegemonía de la Iglesia Católica sólo se vio disminuida a partir de la década de 1980. Aunque entre 1930 y 1970 ésta perdió 8% de su feligresía, mantuvo poco más de 90% de las preferencias. Sin embargo, la tendencia manifiesta en los censos de 1980 y 1990 fue más pronunciada: en el primero, el total de católicos representó 76.87% de la población total censada; en el segundo, volvió a perder casi diez puntos porcentuales. Para el año 2000, en Chiapas se autoadscribieron como católicos 63.82% de la población censada; y como protestantes, 21.87% (INEGI, 2000).<sup>15</sup>

Estas cifras ubican a Chiapas como la entidad federativa menos católica del país. El censo de 2000 registró el relanzamiento de una diversidad de ofertas de salvación cuyo rasgo principal es la segmentación del mercado religioso. En el rubro de Protestantes y Evangélicas de dicho censo, las iglesias históricas —presbiterianas y bautistas— tienen 187,337 feligreses y las iglesias pentecostales y neopentecostales, 183,864 feligreses; lo que representa, en cada una respectivamente, 40.93 y 40.17% del total registrado en el mismo. Mientras, en el de bíblicas no evangélicas, el total de adeptos suma 261,734 miembros, de los cuales la Iglesia Adventista del Séptimo Día concentra 66.39% y los

---

<sup>15</sup> Véase Gráfica 1. También, la Gráfica 2 que indica las tendencias de las poblaciones católica y protestante en el estado de Chiapas. Nótese el crecimiento exponencial de la población protestante —ésta crece sobre 200 % cada decenio—, así como el decrecimiento y casi estancamiento del número de católicos. El índice de crecimiento y decrecimiento se ha calculado tomando el año 1970 como año base. Iguales tendencias se reafirman en las regiones Sierra y, sobre todo y más espectacularmente, en la Fronteriza (Véase Gráficas 6 y 8).

Testigos de Jehová, 31.57% (véase Gráfica 9). Ambas categorías censales representan 21.88% de la población religiosa chiapaneca de más de cinco años de edad que, frente al 63.83% de católicos, es muy significativa si tomamos en cuenta las medias nacionales. Asimismo, de acuerdo con la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación (septiembre de 2004), Chiapas registra 234 asociaciones religiosas, con domicilio legal en el estado, entre las que destacan: Evangélica Bautista (114); Evangélica Pentecostés y Neopentecostés (61); y, Católica Apostólica Romana (47) (Rivera *et al.*, 2005).

El cambio religioso en Chiapas ha sido un elemento central en la definición de actores individuales y en la reconfiguración cultural de los territorios fronterizos del sur de México, proceso relacionado con diferentes factores endógenos y exógenos que explican por qué se confiesan no católicos porcentajes tan significativos de la población. Las altas tasas de crecimiento de población adscrita a alguna religión cristiana no católica en el último tercio del siglo XX hacen del sur y de la península de Yucatán un corredor religioso de evangelización (Casillas, 1990; Jiménez, 1988). Olga Odgers se refiere a esta región cultural emergente del sur sureste como el “núcleo duro del protestantismo en México” (2004).

En general, este dinamismo habla de una sociedad en transformación cuyos vínculos o particulares desencajes en los procesos mundiales económicos y culturales de la modernidad, definen una heterogeneidad estructural, desniveles socioeconómicos y culturales y múltiples efectos sumamente contradictorios a nivel territorial, poblacional y ambiental. De cualquier manera la modernización cultural y social ha estado apuntalada por la pluralidad religiosa como referente ambivalente en la actualización de la identidad colectiva en relación con otros factores como la etnicidad, la lengua, la urbanización y la migración.

## II. Sociografía religiosa: casos en las Regiones Sierra y Fronteriza

Si reconocemos que los procesos migratorios han modulado la configuración del campo religioso chiapaneco, no resulta extraño, como se ha advertido, que en las regiones Sierra y Fronteriza la intensidad



de las relaciones y sistemas de redes sociales que conforman el campo religioso de ambos lados de la frontera sea mayor que en el conjunto estatal. De hecho la constitución de esta frontera no se puede entender sin las complejas relaciones construidas a partir del proceso migratorio, la movilidad de los misioneros y los cismas internos de las primeras iglesias asentadas en Chiapas. También, se debe considerar los medios de las distintas iglesias para movilizar las redes sociales informales —incluso, a través de emisoras radiales que transmiten desde Guatemala—, dotándolas de nuevos sentidos o reencausándolas de acuerdo a intereses que tienden a generar espacios con identidad religiosa propia. Consecuencia directa de ello es la pluralidad y su particular dinámica de convivencia y conflicto.

Las regiones Sierra y Fronteriza comparten elementos comunes que las distinguen de las otras regiones de Chiapas. Son regiones eminentemente fronterizas en tanto se conforman por siete municipios que son frontera con Guatemala<sup>16</sup> y la población originaria estuvo estructurada por una diversidad de etnias que al paso del tiempo llegaron a establecer vínculos sociales y territoriales (Hernández, 1995). Estos antecedentes explican por qué en ambas regiones la formación histórica, cultural y, particularmente, religiosa, no se puede entender sin considerar el factor migratorio.

La totalidad de las religiones y agencias que definen la demografía y el imaginario religioso de la sociedad chiapaneca se acuerpan en el catolicismo, los protestantismos y las denominaciones bíblicas no evangélicas. Sin embargo, la configuración de la sociografía religiosa de Chiapas debe analizarse a escala regional y local, porque deben ser identificadas muchas particularidades para explicar no sólo los rasgos culturales, sociales y políticos que las distinguen y proyectan, sino también los alcances y los límites de su influencia entre las nuevas generaciones de migrantes. Precisamente, a modo de ejemplos, a continuación se anali-

---

<sup>16</sup> Los municipios fronterizos de la región Sierra son: Amatenango de la Frontera, Mazapa de Madero y Motozintla; y de la región Fronteriza: Frontera Comalapa, La Trinitaria, La Independencia y Las Margaritas. Los municipios fronterizos de Suchiate, Frontera Hidalgo, Metapa, Tuxtla Chico, Unión Juárez, Cacahoatán y Tapachula corresponden a la región Soconusco, y los municipios de Ocosingo, Marqués de Comillas y Benemérito de las Américas a la región Selva.

zan las particularidades de las regiones Sierra y Fronteriza con énfasis en sus respectivas cabeceras municipales.<sup>17</sup>

*Región Sierra.* Después del trazado de los límites entre Guatemala y México, el gobierno de Chiapas creó en 1909 el Departamento de Mariscal formado por ocho municipios: Amatenango de la Frontera, Bella Vista, La Grandeza, El Porvenir, Mazapa de Madero, Motozintla, Bejujal de Ocampo y Siltepec. Los seis primeros eran pueblos guatemaltecos (Velasco, 1979). Este hecho permite comprender que la hoy llamada región Sierra, fuese conformada por pueblos con un sistema de valores culturales en los que era visible una tensión primaria entre el catolicismo y los protestantismos y, en menor medida, entre las dimensiones étnicas y religiosas no católicas, tensiones que en el transcurso del siglo XX, fueron limadas por la Iglesia Presbiteriana hasta culminar con el replanteamiento paulatino del catolicismo y la etnia como los referentes identitarios individuales y colectivos centrales de la población regional.<sup>18</sup>

Originalmente poblada por las etnias mam, cakchiquel, mochó, k'anjobal, chuj y jacalteco, a las que se incorporaron mestizos y chinos, la región Sierra ha registrado a lo largo de su historia reciente, un proceso de formación cultural dinamizado por el factor religioso. La hegemonía del catolicismo ciertamente confrontó e hizo difícil abrir los espacios para nuevas experiencias de culto. No obstante, el origen de la población con experiencias religiosas no católicas, y el peso ejercido por los liderazgos laicos locales que asumieron como propia la tarea misionera de los protestantismos históricos y pentecostal, así como bíblicas no evangélicas, terminaron minando un catolicismo que aún cuando mantuvo y mantiene una feligrésía importante,<sup>19</sup> ha reconocido

---

<sup>17</sup> Véase ejemplificadas las dinámicas particulares de las regiones de interés en relación con el estado de Chiapas en las Gráficas 3 y 4.

<sup>18</sup> Aída Hernández reconoce que a principios de siglo, los primeros conversos no identificaban su nueva religión con ninguna denominación protestante, lo que posibilitó un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. "Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de su propia concepción del mundo", concluyendo que a diferencia de otras regiones en donde el ser protestante implica un cierto grado de aculturación, "en la zona mam, el protestantismo fue, en un principio, identificado como un componente de la etnicidad indígena" (1995: 411).

<sup>19</sup> Hernández registró en la década de 1920 una importante migración de población católica mestiza procedente de Huehuetenango, Guatemala, hacia la misma región, hecho que derivó en la división de la población en dos grandes grupos: "los mestizos católicos y los indígenas protestantes" (*Idem.*:412).

en el transcurrir de los años la presencia activa de las iglesias no católicas, los cuales han impulsado estrategias que le permitan recuperar o mantener la fidelidad de su feligresía (Véase Gráfica 5).

Paralelo al desplazamiento paulatino del catolicismo como religión hegemónica, se constata la reconsideración de la centralidad del factor étnico en la construcción simbólica y cultural de la población serrana. El proceso de aculturación se ha manifestado en el descenso continuo de la población de cinco y más años que habla alguna lengua indígena; en 1995, sólo 4.38% de dicha población dijo hablar alguna lengua indígena. Esta realidad, ideológicamente manejada por propios y extraños como resultado de la expansión protestante, ha intentado paliarse, por parte de la diócesis de Tapachula, con una experiencia pastoral y pedagógica que intenta capitalizar la conciencia de la etnicidad, recuperando algunos de sus componentes, sobre todo en el área de la producción y organización comunitaria.<sup>20</sup> Sin embargo, pese al relativo éxito abonado por los mercados solidarios internacionales en el caso del café, la dirección y la extensión del cambio social regional se ve abrumadoramente definida por las experiencias migratorias de sus moradores.

Si las ofertas religiosas no católicas han terminado por modular e irradiar el comportamiento social regional, hemos de reconocer que estamos ante un sistema diverso y complejo de creencias y cultos religiosos. Dos cuestiones aparentemente paradójicas explican el sentido de la vida religiosa de la región Sierra: con excepción de las iglesias Testigos de Jehová y Adventista, los pastores de las distintas iglesias no católicas si bien manifiestan el carácter abierto de sus respectivos credos, hacen visible su trabajo para mantener una estructura institucional y organizativa; y, aunque la feligresía no asume una opción devocional como un hecho definitivo, existe la decisión íntima de sostener sus creencias como el eje ordenador de la vida social tanto en su tierra natal como fuera de ella.

---

<sup>20</sup> El trabajo de la diócesis de Tapachula con los pequeños productores de la región se expresa en la creación y desarrollo de organizaciones productivas y de comercialización como ISSMAM "San Isidro Labrador", San Francisco de Asís y Kanan Choch. La estrategia de trabajo gira en torno a la revalorización de la organización comunitaria y la recuperación de las tecnologías y prácticas tradicionales en la cafeticultura y las hortalizas (García y Villafuerte, 2001).

Las relaciones tan estrechas entre las opciones religiosas y los cambios sociales se expresan de alguna manera en las estadísticas. A lo largo de las últimas cuatro décadas, el comportamiento de las preferencias religiosas no católicas se mantuvo por encima de los promedios estatales. En 1970, la feligresía protestante o evangélica regional, representó el 7.82% de la población total, mientras el promedio estatal fue de 4.80%. En 1980, 21.26% de la población serrana estaba adscrita a una religión protestante o evangélica; en ese año, el promedio estatal fue de 11.47%. En 1990, aunque la región registró un leve descenso, 19.10% del total de población de 5 años y más siguió estando por encima del promedio estatal, que fue de 16.25%. En el 2000 se reafirmó el carácter no sólo plural sino de moderada influencia católica del campo religioso de la región Sierra: del total de la población de 5 años y más, 34.92% declaró su devoción religiosa hacia alguna de las religiones protestantes y evangélicas o bíblicas no evangélicas, muy por encima del promedio estatal (véase Gráficas 3 y 4).

A nivel de los municipios es interesante anotar, por ejemplo, que en el censo de 1970, cuyos datos son inexactos por el enorme subregistro que lo caracterizó según los propios líderes religiosos, ya se destacaban municipios como Motozintla y Mazapa con una feligresía protestante mayor a la registrada a nivel regional; en 1980, municipios como El Porvenir y Motozintla indicaron una población adscrita a la religión protestante que representó cerca de 37% de su población total en el primero, y de 32%, en el segundo. En 1990 se notificaron municipios como los mismos Mazapa de Madero y Motozintla con una feligresía que representó 37.8 y 35.84% del total de la población de cinco años y más, siguiéndole en importancia los municipios de Bejucal de Ocampo y El Porvenir con 30.63 y 32.95%, respectivamente.

La enorme presencia de credos no católicos en la configuración cultural de la población local, ha terminado por forjar un mercado religioso abierto y dinámico en atención al contexto y a las nuevas circunstancias. Ello permite hablar de ofertas de salvación que llevan a los feligreses, al cambiar de una adscripción a otra, a internalizar un sentimiento de renovación del imaginario y del sentido religioso, sin cargar con el sentimiento de culpa o traición por haber renunciado a una iglesia con tradición familiar y asumido otra. En atención a las cifras del censo de

2000, es posible corroborar en este mercado diversificado de opciones religiosas un patrón definido por su historia y su presente, cuyo rasgo principal es la ausencia del conflicto. En el rubro de las iglesias protestantes y evangélicas, destaca el crecimiento inusitado de las iglesias pentecostales y neopentecostales, cuya feligresía casi iguala a la de las iglesias históricas de gran raigambre en la región, como es el caso de la Iglesia de Nazareno, pero mayormente de la Iglesia Presbiteriana a la que se le reconoce como la “hermana mayor”. Las iglesias bíblicas no evangélicas, representadas por la Iglesia Adventista del Séptimo Día y los Testigos de Jehová, si bien han cobrado notoriedad en los últimos años, particularmente la primera, no logran igualar a las protestantes y evangélicas (Véase Gráfica 10).

Con una población de cinco años y más de 51,377 personas, Motozintla alberga a 12,064 protestantes y evangélicos, y a 9,669 bíblicos no evangélicos. A decir de sus habitantes, el *boom* de iglesias “cristianas”—pentecostales y neopentecostales—, es relativamente reciente, pues ven con asombro que se siguen construyendo templos con ofertas nuevas de salvación como es el caso de “Esmirna”. En las distintas localidades del municipio se encuentran numerosos templos de dimensiones variables, en su mayoría de la Iglesia de Dios Pentecostés en México, y Adventistas del Séptimo Día, los que operan con un amplio margen de libertad, modulando el credo religioso a las necesidades de sus feligreses.<sup>21</sup>

En este municipio el cambio religioso no ha sido súbito, más bien se ha dado como proceso gradual a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Ello permitió un reacomodo dentro de la diversidad, la conviven-

---

<sup>21</sup> Destacan: “Bet-el”, “El Sinaí”, “El Divino Salvador”, “Puerta del Cielo”, “Jehová es mi Luz”, “Ríos de Agua Viva”, “Monte los Olivos”, “El Divino Redentor”, “Faro del Evangelio”, “La Nueva Jerusalén”, “Roca de Salvación”, “El Sembrador”, “Sol de Justicia”, “Esmirna”, “Cristo Viene”, “Emmanuel”, “El Verbo de Dios”, “Cristo el Redentor”, “Betania”, “Eben-Ezer”, “Estrella de Belén”, “El Mesías”, “Getsemani”, “Jesús la Luz del Mundo”, “Jesús Salva”, “Líbano”, “Monte Moría”, “Monte Orbe”, “Monte de Paz”, “Ríos de Agua Viva”, “Belén de Judea”, “Betesda”, “Nuevo Manaím” y “Luz del Día”. De acuerdo con el registro de la oficina municipal de Asuntos Religiosos de Motozintla existen 56 templos de la Iglesia Pentecostés. A estos se suman cinco templos de las iglesias del Nazareno, tres en la cabecera municipal, uno en el poblado de Niquivil y otro más cercano a Mazapa de Madero; 16 templos de la Iglesia Adventista del Séptimo Día; 10 de la Congregación Cristiana de los Testigos de Jehová; 14 templos de la Asociación Religiosa Derivada. La Iglesia Nacional Presbiteriana, mantiene un número importante de templos en el municipio y la región.

cia entre prácticas y la desarticulación de posibles conflictos. En otros casos que a continuación veremos, como Las Margaritas en la región Fronteriza, el proceso fue más acelerado y el conflicto emergió como respuesta ante la impronta diversificadora percibida como amenaza de la identidad étnica y religiosa y de su dimensión política. Así, se demuestra que las ofertas de salvación, pese a mantener una estructura institucional y organizativa importante, tienen un amplio margen de adaptación a los contextos locales o extralocales. Las ofertas pierden hegemonía en un marco plural; localmente, las prácticas rituales se organizan por y para pequeños grupos frente a otros múltiples grupos; fuera del espacio religioso local, es el creyente individual el que reafirma su fe pero flexibiliza sus opciones en atención a las ofertas disponibles en el nuevo lugar de residencia.

En Motozintla, en un campo históricamente diverso, formalizado y con continuidad institucional, se vive un ecumenismo de muchas intenciones y algunos resultados prácticos relativos a cuestiones sociales como lo muestran el apoyo a migrantes centroamericanos y damnificados por catástrofes naturales. Es representativo de una región en la cual las relaciones entre cambio cultural, opción religiosa e identidades de clase y étnicas se dan más o menos con armonía social y donde las redes asociativas sirven como su sostén.

*Región Fronteriza.* Esta región tiene entre sus especificidades estar formada por municipios —Comitán, Chicomuselo, Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, Socoltenango, La Trinitaria y Tzimol—, que muestran altas tasas de crecimiento poblacional, 3.0% entre 1970-1980 y 5.1% entre 1980-1990; hecho que se corresponde con los procesos de colonización interna en el primer periodo, y de asentamiento residencial de guatemaltecos refugiados, en el segundo.<sup>22</sup> A diferencia de la región Sierra, la región Fronteriza se distingue históricamente por una sólida identidad religiosa católica, razón que explica que aun cuando el trabajo misionero de la Iglesia Presbiteriana tenga antecedentes tempranos, su impacto haya sido poco relevante. La presencia significativa de grupos religiosos no católicos ocurrió primero con los procesos de colonización

---

<sup>22</sup> En su conjunto, la región tiene una extensión de 12,790 kilómetros cuadrados.

en los años sesenta, particularmente en el municipio de Las Margaritas y otros de la región Selva y, en los ochenta, con la inmigración de guatemaltecos en calidad de refugiados, en los municipios de Frontera Comalapa, La Trinitaria, La Independencia y Las Margaritas. De acuerdo a estadísticas oficiales, en 1988 este último municipio albergó a casi la mitad de los refugiados en Chiapas, mismos que llegaron a representar el 22% de la población total de dicho municipio (Nolasco *et al.*, 1992).

En este contexto, los procesos de organización del universo religioso que hoy se expresan en un campo diverso y plural, se han caracterizado por tensiones latentes que irrumpen con expresiones violentas en determinadas coyunturas. Las tensiones entre el catolicismo y los credos no católicos, no tienen rango de comparación con los registrados en la región Sierra. En los años sesenta, el catolicismo enfrentó una crisis interna con repercusiones en el mundo católico de la región. La diócesis de San Cristóbal, bajo la dirección del obispo Samuel Ruiz García, marcó un punto de inflexión en el trabajo diocesano al incorporar una experiencia pastoral y pedagógica que definió alianzas y acciones con campesinos e indígenas y organizaciones políticas que en esos años iniciaban movilizaciones con demandas agrarias y laborales. La diócesis pronto se convirtió en referente obligada para autoridades y actores políticos y sociales nacionales, pero también en enemiga de los dueños de la tierra, que tradicionalmente se habían cobijado en su seno.

La ruptura súbita con la clase propietaria y el acercamiento activo con la gente pobre y explotada, provocó tensiones en cascada, primero, con los grupos de poder local y regional y, después, con los distintos niveles de gobierno. Las tensiones también se visibilizaron entre la Iglesia católica y las Iglesias protestantes. Aunque ambas se disputaban una feligresía campesina e indígena pobre, el discurso liberador de la diócesis se inclinó por la defensa de los valores comunitarios, imbricándolos en una “teología india”. Bajo el liderazgo diocesano, las alianzas se establecieron entre organizaciones campesinas e indígenas independientes, partidos políticos de oposición y comunidades eclesiales de base. Estas alianzas derivaron en un proyecto de sociedad que hizo del factor étnico, a diferencia de la región Sierra, la pieza clave de la construcción sociocultural local y regional.

Casi de manera natural, a los principios doctrinales de las religiones e iglesias no católicas, sin distinción alguna, no sólo se les imputa el carácter disolvente de los valores comunitarios sino, también, su adhesión al partido oficial y a los organismos gubernamentales. En consecuencia, los conflictos más álgidos ocurren en localidades donde la población indígena es significativa. Por ejemplo, en el municipio de Las Margaritas, los conflictos religiosos, que en los años noventa amenazaron con igualarse a los de la región Altos, manifestaron un carácter altamente político: ocurrieron en las microrregiones “Tojolabal” y “Valle Periferia”, es decir, en comunidades indígenas de la etnia tojolabal, portadoras de un método comunitario de toma de decisiones, y un sistema religioso sustentado en las tradiciones con presencia activa y renovadora de catequistas y Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Generalmente, los miembros de estas alianzas han estado afiliados a la CIOAC, una organización que hoy es el brazo derecho del Partido de la Revolución Democrática (PRD), quienes enarbolan la defensa de la etnicidad de sus bases, oponiéndose a la conversión de los pobladores bajo la amenaza de la expulsión de la comunidad y con ello la pérdida de sus pertenencias (Rivera *et al.*, 2005).

Sin embargo, en la región Fronteriza los procesos de construcción cultural son más diversos y complejos, constatando una diversidad de situaciones locales e intermunicipales definidas tanto por dinámicas religiosas signadas por el conflicto o no, como por dinámicas en donde el referente religioso provoca un amplio rango de comportamientos sociales que se diluyen en otros tantos referentes culturales. Tal vez sea esta capacidad de las nuevas religiones la que explique que hoy el campo religioso constituya un mercado amplio de opciones devocionales. Este fenómeno es relativamente reciente, pues aún en el censo de 1980 las preferencias hacia los credos no católicos apenas representaban 5.5% de la población total de la región. En los años noventa, las preferencias religiosas no católicas se consolidan, hecho que obedeció en buena medida a los procesos de migración internacional en la década de los ochenta, en su modalidad de refugio, a los que se ha hecho referencia antes. De acuerdo con los datos censales, tenemos que entre 1970-1980 la feligresía católica pasó de 96.5 a 84.7% de la población



total. En los censos de 1990 y 2000 continuó la tendencia decreciente del catolicismo al representar el 68.7 y el 64.6% respectivamente. En contraste, las preferencias no católicas pasaron en el primer periodo de 1.45 a 5.50% y para el siguiente, de 13.03 a 21.39% (Véase Gráfica 7). No obstante, en 2000 se registraron municipios como La Independencia, Las Margaritas, Chicomuselo y Frontera Comalapa con una feligresía no católica que representó 44.5, 29.8, 23.8 y 23.5% respectivamente de la población municipal de 5 años y más.

En la región Fronteriza, como en la Sierra, los primeros grupos de misioneros que predicaron la palabra de Dios, fueron miembros de la congregación presbiteriana. Sin embargo, el desarrollo de otras religiones fue más reciente y corrió de manera paralela a la manifestación de las iglesias pentecostales y neopentecostales, así como de otras denominaciones independientes. El censo de 2000 indicó que en la región predominaban las preferencias por las iglesias Protestantes y Evangélicas, que duplicaban a las iglesias Bíblicas no Evangélicas. Entre las primeras, sorprende el predominio de las iglesias pentecostales y neopentecostales las cuales se mantienen por encima de las iglesias históricas, particularmente de la Presbiteriana. En lo que respecta a las iglesias Bíblicas no Evangélicas, se destacaron los Testigos de Jehová quienes concentran 76.01% del total de la feligresía de dicha categoría (Véase Gráfica 11).

En otros municipios de la propia región como Frontera Comalapa, la ausencia del elemento étnico como factor cohesionador, el débil protagonismo de la Iglesia Católica y el predominio de un campo religioso plural pero frágil en su organización e institucionalización, ha propiciado la convergencia de valores e imaginarios con múltiples sentidos, que hacen de la religión un componente no necesariamente estratégico o medular en la configuración simbólica y cultural más amplia de la vida cotidiana de sus habitantes. Lo religioso adquiere diferentes formas ante una situación de mercado donde la concurrencia de diferentes verdades de fe implica una diferenciación de la oferta y una pluralización de opciones religiosas como creencia y conducta de afiliación. Ello es palpable tanto en Frontera Comalapa como en Motozintla, nuestros dos municipios de referencia, pues en ellos hay una diversidad de grupos religiosos y diferentes modalidades de afiliación, práctica y participación.

Empero, Frontera Comalapa es una excepción dentro de la región Fronteriza pues además de que el elemento étnico es secundario y se vive una situación de mestizaje cultural que obstaculiza opciones exclusivistas basadas en una única creencia válida y verdadera, su población dejó de ser nativa desde hace dos décadas, porque ahora es “un pueblo formado de muchos pueblos.”<sup>23</sup> A ello se debe el poco arraigo de la propuesta de la Diócesis de San Cristóbal a la que pertenece administrativamente hablando. La diversidad histórica de lo religioso no ha cristalizado en afiliaciones duraderas lo que potencia la movilidad, la flexibilidad y las variables conductas de afiliación. Así, entre la diversidad de situaciones y experiencias religiosas, destaca aquella que es producto del vivir en un espacio de frontera, que hace de la feligresía una población móvil en atención al contexto y a las necesidades inmediatas de los fieles y de las propias instituciones religiosas.

Las regiones Sierra y Fronteriza expresan significativamente las lógicas contrapunteadas de las dos Diócesis a las que pertenecen: la de San Cristóbal de Las Casas, en una línea progresista, de politización de la identidad y una visión política de la inmigración y, la de Tapachula, con una proyección más bien conservadora que sigue la doctrina social de la Iglesia y ve a la inmigración desde una perspectiva neutral con énfasis en lo humanitario. El trabajo pastoral de ambas diócesis participa de proyectos divergentes de construcción de sujetos comunitarios: de regeneración de la etnicidad a partir de un catolicismo sincrético para la acción sociopolítica; o de reconstrucción de la sociedad para la acción socioeconómica. Estas diócesis chiapanecas han tenido pastorales diferentes hacia los extranjeros inmigrantes. La extensión de sus principios pastorales hacia quienes iniciaron el éxodo a pie, atravesando montañas y selvas en condiciones dramáticas, y una posición de crítica abierta a los altos mandos por la violencia y la militarización de los países centroamericanos, propició que la diócesis de San Cristóbal además de desarrollar

---

<sup>23</sup> “Comalapa ya no es el pueblo que tú conociste, sus habitantes originales han emigrado, ahora viven en la cabecera, pero también en muchas localidades del municipio, gente de las regiones Sierra, Costa, Centro y Frailesca. Por supuesto aquí residen también muchos guatemaltecos, hasta hondureños. Antes todos éramos católicos, hoy como puedes ver, en una sola colonia o barrio puedes encontrar de cuatro a ocho iglesias protestantes” (entrevista con un lugareño, julio, 2005).

una evangelización solidaria, inmediata y sin reparos con los refugiados, se convirtiera en la institución vértice de una porción de organizaciones de la sociedad civil, capaz de poner en tela de juicio algunas decisiones y acciones del gobierno mexicano y organismos internacionales en torno a los refugiados y su futuro inmediato, que como el traslado de los refugiados a los estados de Campeche y Quintana Roo y la militarización de la frontera sur, provocaban serias tensiones. Los campamentos de refugiados organizados por la diócesis, con la atención directa de sacerdotes y religiosas, legitimados y promovidos por la misma oficina del ACNUR; la creación del Comité Cristiano de Solidaridad y el respaldo a sus iniciativas por cuatro Obispos de la Región Pacífico Sur, y el acompañamiento posterior a los inmigrantes guatemaltecos en tierras chiapanecas, son iniciativas que dan cuenta del papel jugado por la diócesis en la historia migratoria de los guatemaltecos hacia tierras mexicanas. Por su parte, la diócesis de Tapachula, aun cuando inicialmente desarrolló y compartió un trabajo humanitario y solidario con los refugiados, ésta, a través del Comité Diocesano de Ayuda al Inmigrante Fronterizo (CODAIF), se fue desvinculando del activismo político de la diócesis de San Cristóbal, centrandose sus actividades con una concepción más asistencial.

### III. Dimensiones socioterritoriales de la emigración de chiapanecos

La última expresión de la migración internacional de la Frontera Sur, particularmente de Chiapas, lo constituye la emigración de su población joven y adulta al norte del país y a EUA. En los noventa ya fue visible no sólo el crecimiento sostenido de la población que se incorporó a la emigración interestatal, sino también el cambio en los lugares de destino. Fuentes oficiales registran que entre 1970-1990 el número de emigrados pasó de 90,578 a 229,372; respecto a este último año, la emigración alcanzó un incremento de 23.88% en 2000. Hasta 1990 las tres principales entidades de destino de emigrantes chiapanecos fueron el Distrito Federal, Tabasco y Veracruz. Mientras que en 1970 estas tres entidades captaron 70% de los emigrantes chiapanecos, en 1990 este porcentaje disminuyó a 49.6%, dando paso a rutas alternas, como el Estado de México, Quintana Roo,

e incrementando la participación de Campeche, que en conjunto fueron los lugares de destino laboral de 25% de los emigrantes chiapanecos.

El Censo de Población y Vivienda del año 2000 indicó que los chiapanecos que emigraron hacia otras entidades del país fueron 347,514, cifra que representa 8.86% de la población total del estado. Como consecuencia de ello, Chiapas dejó de ser una entidad de equilibrio en cuanto a su saldo migratorio (Pimienta y Vera, 2005; Gobierno del Estado de Chiapas, 2004). El propio censo citado revela, también, que a pesar de la tendencia actual a una movilidad geográfica diversificada dentro del país en sus lugares de destino, es perceptible una directriz hacia la consolidación de Quintana Roo, el Estado de México y de algunas entidades fronterizas del norte del país como los principales espacios receptores. En el año 2000, Baja California fue el destino de 20,214 chiapanecos y Quintana Roo, de 31,818. Hacia ese mismo año, cerca de 20,500 chiapanecos se habían trasladado con fines laborales a Tamaulipas, Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Coahuila. El Estado de México fue el receptor de un mayor número de chiapanecos: 49,990 (Gobierno del Estado de Chiapas, 2004; Pimienta y Vera, 2005).

En los últimos años hemos observado que si bien los chiapanecos emigrantes se dirigen cada vez más hacia entidades en el norte del país, que son zonas de mayor desarrollo, por sus ventajas en recursos productivos y mercados laborales, como las maquiladoras, la agricultura de agro-exportación y los servicios, también está presente un destino laboral que hoy es privilegiado por los chiapanecos migrantes: EUA, con sus sectores agrícolas y de servicios. La emigración internacional, documentada e in-documentada de chiapanecos hacia EUA e, incluso, Canadá y Alaska es, decíamos, un fenómeno si no inédito, por lo menos de tan corta duración que dificulta cuantificar la magnitud alcanzada en los últimos años.

De acuerdo con el INEGI, en 2000 se registraron 10,563 chiapanecos con experiencia migratoria internacional, de los cuales 94.8% se había dirigido a EUA.<sup>24</sup> Reportes de la Secretaría de Relaciones Exteriores se-

---

<sup>24</sup> Del total de emigrantes mexicanos a países extranjeros, 10,536 son chiapanecos. De ellos 96.2% reside en Estados Unidos; 1.0%, en Canadá; 0.8%, en Guatemala; y 2.0%, en otros países (Gobierno del Estado de Chiapas, 2004: 57).

ñalan que en 2001 se expidieron 4,092 matrículas consulares a chiapanecos, situándolo como el grupo poblacional más numeroso en dicho año (Gobierno del Estado, 2004). En 2003 la expedición de matrículas a chiapanecos alcanzó la cifra de 9,852, siendo los consulados que expidieron el mayor número a chiapanecos los correspondientes a los estados de Florida, California y Texas (*Idem.*: 60). Recientemente, el Gobierno del Estado, con datos de la misma fuente, reportó que 20,463 chiapanecos radicados en 41 lugares de Estados Unidos cuentan con matrícula migratoria (*El Herald de Chiapas*, 20 de agosto, 2005:9). En base a la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México (EMIF), el propio Gobierno del Estado, calcula que entre 1994-1995 y 1999-2000, el número de emigrantes chiapanecos deportados pasó de 6,129 a 30,523. Las localidades de cruce más utilizadas en el último periodo fueron: Nogales, Sonora, Agua Prieta, Tijuana y Baja California (*Idem.*: 61).

Estas cifras aun cuando no reflejan la magnitud real del fenómeno migratorio en Chiapas, revelan la importancia que éste juega en las estrategias de reproducción social para muchos chiapanecos. Si en 2000 las fuentes oficiales reportaron a cinco municipios fronterizos dentro de los diez principales municipios de origen de los chiapanecos que residen en EUA,<sup>25</sup> es evidente que en los últimos cinco años se han incorporado con igual intensidad muchos municipios de la región Sierra entre los que, además de Bellavista, destacan Motozintla, El Porvenir, Mazapa y Amatenango de la Frontera, municipios que desde años atrás registran una fuerte emigración hacia las entidades del norte del país. Una tendencia similar se está presentando en la región Fronteriza. Además de La Trinitaria, Comitán y Frontera Comalapa, que están dentro de los diez más representados entre los inmigrantes en EUA, se incorporan con igual intensidad Las Margaritas y La Independencia.

En los trabajos de campo realizados en las regiones y municipios de estudio hemos podido reconocer que con celeridad muchos factores de la globalización, entre ellos la migración, se están constituyendo

---

<sup>25</sup> Tapachula, La Trinitaria, Cacaohoatán, Frontera Comalapa y Suchiate. Los otros municipios son: Tuxtla Gutiérrez, Comitán de Domínguez, Mapastepec, Chamula y Bellavista, este último de la región Sierra (Gobierno del Estado de Chiapas, 2004: 57).

en campos referenciales de sentido e identidad de la vida diaria de los individuos. La familia y la comunidad como identidades primarias, se reconfiguran y pierden actualmente la concepción primordial de vida arraigada en la tradición, e incorporan elementos nuevos que les permitan seguir siendo los soportes básicos de la organización social local. Tanto en Frontera Comalapa como en Motozintla, el mundo que se teje entre los territorios de salida y llegada está mediado por mensajes orales, llamadas telefónicas, contactos personales, variadas agencias y agentes que recrean los afectos y vínculos familiares y comunitarios. Otro de los hilos de comunión simbólica y física está constituido por los espacios religiosos, tanto para reforzar los sentidos de continuidad como de ruptura de aquellos que enfrentan la necesidad de reconstruir sus vidas en los contextos de llegada y los dejados atrás. Los espacios religiosos juegan un papel central en los dos ámbitos aunque las situaciones concretas sean diferentes en cada uno de ellos.

La religión en los contextos de salida estudiados continúa siendo un factor central para la articulación de las identificaciones y las diferencias comunitarias. Las congregaciones evangélicas y católicas contribuyen decisivamente a compensar las pérdidas: rezos, oraciones o cultos, consuelan o apoyan el trance migratorio; mientras, las redes de hermanos, responden ante la necesidad de familiaridad o solidaridad. Las familias evangélicas que tienen miembros en Estados Unidos no abandonan sus grupos religiosos, más bien, aunque exista un peregrinar hacia múltiples ofertas pentecostales o “cristianas” como ocurre en Frontera Comalapa, se aferran a ellas y participan más activamente teniendo en cuenta que se trata básicamente de mujeres con sus hijos pequeños.<sup>26</sup>

En muchos casos, éste es un proceso estimulado desde el exterior por los propios migrantes que, incluso antes de salir, como ocurre en Motozintla y otros municipios de la región Sierra, confían en las iglesias como entidades de ayuda y apoyo a sus familiares, así como, también,

---

<sup>26</sup> “Desde que él se fue, hemos cambiado de iglesia varias veces, yo soy de El Porvenir, ahí la iglesia era diferente; acá en Comalapa, los pastores no son como allá, se desaparecen y no hacen bien su trabajo. Ahora estoy en una iglesia, la Elohim, me gusta porque hay servicio de ‘sanación’ y el pastor nos da muchos ánimos para seguir viviendo, saber cómo comportarse, mientras él llega” (Entrevista a la esposa de un inmigrante, julio, 2005).

de control social. Aún más, algunos migrantes continúan cumpliendo con sus compromisos en las congregaciones al aportar el diezmo correspondiente, apoyar con otros recursos para la construcción de los templos y enviar o traer consigo material útil para las campañas de evangelización como folletos impresos y biblias. Hasta donde pudimos observar, los inmigrantes que han regresado a sus lugares de origen, definitiva o temporalmente, se reincorporan a sus grupos religiosos y, generalmente, no alteran las dinámicas ya existentes sino que más bien las refuerzan como fieles confesos y actores de culto. Estas circunstancias reafirman a las iglesias como agentes activos en las redes locales definiendo los sentidos de pertenencia de los feligreses y, en general, la identidad plural del campo religioso local.

En Frontera Comalapa, este comportamiento de reafirmación religiosa del migrante que regresa se da en menor proporción a la de los municipios de la Sierra. En Comalapa, prima con mayor notoriedad un comportamiento que tiende a relativizar el factor religioso ya que, por sus estancias relativamente cortas, no llegan a ser reclutados por los proyectos de evangelización de las iglesias protestantes y evangélicas de EUA; y, entonces, regresan con la opción religiosa de origen y con el relajamiento devocional que les ha caracterizado. No obstante, traen consigo otros elementos culturales propios de la experiencia migratoria, y los incorporan a veces en detrimento del elemento religioso, como nuevos referentes de sentido e identidad.<sup>27</sup>

Todo indica que algo más complejo sucede en los lugares de destino pues en dependencia del mismo se constatan dos tendencias divergentes. En el caso de las migraciones dentro del propio país, sobre todo hacia el centro y el norte, los chiapanecos de los municipios estudiados procuran acercarse e insertarse en las estructuras de las iglesias homólogas que logran contactar. Esto es más difícil cuando se migra hacia el centro

---

<sup>27</sup> Un elemento importante a destacar, que amerita mayores evidencias empíricas, es el hecho de que algunos emigrantes, por consejos de quienes tienen experiencia migratoria, adoptan una religión protestante, cuando su opción religiosa es el catolicismo, pues está la idea de que en los "Estados" más vale ser evangélico porque "hasta se puede tener el apoyo de estas iglesias". Al regresar, la mayoría opta por recuperar su religión católica que es la de sus padres (tres entrevistados de Frontera Comalapa, manifestaron esta situación, julio, 2005).

del país, por ejemplo hacia el Estado de México, donde el encuentro con un catolicismo más acendrado puede ser factor de rechazo o conflicto. Cuando es hacia el norte, en muchos casos se moviliza el propio capital social acumulado durante su vida religiosa, sus contactos o amistades personales y de los pastores, lo que permite un traslado y una inserción social segura pues apuntalan las gestiones de empleo ya sea al recomendarlos o contratarlos directamente. En estos casos, la experiencia religiosa se vivifica públicamente como una continuidad personal, grupal y familiar. Esto es muy notable entre Presbiterianos, Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová. De hecho, los migrantes serranos y fronterizos movilizan estas experiencias religiosas al entrar en contacto con religiosos e iglesias afines que, como verdaderas estructuras de plausibilidad, los acogen para garantizar de esta manera una adaptación social y una continuidad en su vida religiosa. Así, la identidad religiosa es una carta de presentación para negociar o resolver diferencias o desavenencias culturales en los nuevos espacios que así lo permiten.

Ahora bien, la religión situada en el contexto migratorio norteamericano se vive de otra manera al relativizarse su significado en la experiencia práctica de los migrantes. La movilidad y la precariedad de los contratos de trabajos llevan a los migrantes a permanecer distantes de las iglesias. Al trabajar largas jornadas, procurar varios empleos complementarios o moverse entre diferentes estados, los migrantes refuerzan el valor simbólico de la religión y se ven obligados a vivir la fe en un plano privado porque, como ellos mismos o sus familiares manifiestan, no tienen tiempo de acercarse a las iglesias.<sup>28</sup> No es que exterioricen indiferencia sino que no pueden satisfacer esa necesidad pues su tiempo libre apenas alcanza para reponer energías vitales. Incluso, las propias familias, vía telefónica, tratan de estimular a sus hijos para que acudan a

---

<sup>28</sup> "En los 'Estados' es difícil ir a una iglesia, uno ni se acuerda de ésta; a veces, la gente mexicana que está allá nos dice que vayamos a un iglesia evangélica cercana, pero no siempre se puede, hay que ver lo de la ropa, la comida y limpiar un poco el lugar donde uno vive" (entrevista a un migrante de Frontera Comalapa a dos meses de su regreso, julio, 2005). Esta situación la refuerza el testimonio del padre de un joven inmigrante en EUA: "Yo siempre le insistí a mi hijo que buscara nuestra Iglesia en los Estados Unidos, finalmente la encontré, y creo que ya tiene contacto con ella y cuando puede se acerca y ora por nosotros" (entrevista, Motozintla, octubre, 2005).



las iglesias.<sup>29</sup> Estos no descartan la posibilidad y tratan ubicarlas en sus lugares de residencia para acercárseles cuando puedan procurar sus servicios o, sencillamente, refugiarse en ellas como clientes de los mismos.

Esta situación avizora cuánto experimentan los valores religiosos durante el proceso migratorio de manera tal que se actualiza el significado de la religión como referente o núcleo en la constitución de sus experiencias cotidianas y sentido común. Esta hipótesis se refuerza si tenemos en cuenta la juventud, casi adolescencia, de los migrantes, sus incompletas o frágiles socializaciones religiosas y su mayor exposición a estilos de vida definidos por la “americanidad.”<sup>30</sup> Empero, determinar el alcance de estas transformaciones en curso es muy difícil; máxime cuando el patrón migratorio ha comenzado a transitar de individual a familiar y, por tanto, de migración temporal a definitiva. Todo indica, que la vivencia en lo privado y el contacto con otras formas de religión más difusas pueden implicar rupturas religiosas significativas. De cualquier manera, amén de los proyectos personales de salvación, en algunos casos son frecuentes las remesas colectivas a las iglesias e, incluso, a comunidades como compensación o en cumplimiento de las responsabilidades que han abandonado. Entonces, los migrantes contribuyen, aun en la distancia, a modelar las formas y espacios de lo religioso ya sea a través de apoyos directos con recursos monetarios o, como advertimos, con apoyo en materiales impresos para las campañas proselitistas.

Las redes sociales en sí mismas constituyen un mecanismo de autopropagación de las migraciones, un factor explicativo y predictivo de las mismas. En ellas participan otras instancias intermedias, ilegales o criminales, filantrópicas, o actores individuales e instituciones privadas que facilitan la migración. En estos escenarios las redes religiosas, las conexiones entre los

---

<sup>29</sup> “Lo que son las cosas, mis dos hijas me convencieron de que cambiáramos de iglesia, ahora que están en Tijuana me dicen que no van al culto porque no tienen tiempo, el fin de semana lo dedican a arreglar sus casas y comprar las cosas para la semana, les pido que hagan un esfuerzo para ir, pero Berta —una de las hijas— dice que hay una iglesia cerca, pero no les gusta, hasta que encuentren una como la de acá” (entrevista a una madre de emigrantes, julio, 2005).

<sup>30</sup> Para algunos jóvenes migrantes del municipio de Frontera Comalapa radicados en Florida, la cuestión de fe no es un factor que les genere un conflicto de identidad: “...casi todos los que estamos en Miami somos católicos, pero no asistimos a los cultos, hay cosas más interesantes...; sólo cuando volvemos, la familia nos obliga a ir a misa” (entrevista con un joven migrante de El Jocote, municipio de Frontera Comalapa, julio, 2005).

espacios y sus feligresías juegan un papel importante. Incluso, las iglesias se ven compulsadas a brindar socorro y ayuda a aquellos que tocan a sus puertas. Las iglesias católicas y protestantes dan alimentos y ayudan a encontrar hospedaje a aquellos transmigrantes que sortean los controles y los obstáculos previsible en el peregrinaje hacia el norte. Este es cada vez más un fenómeno emergente en las regiones estudiadas en la medida en que las tradicionales rutas migratorias se expanden hacia ellas.

No se puede hablar de cadenas migratorias donde las iglesias intervengan como agencias activas, pero sí, como mediadoras indirectas en la medida en que el capital social formado por los “hermanos” es convocado, se apoya informalmente a los transmigrantes y se da atención espiritual a las familias de los emigrantes y a ellos mismos antes, durante y después de migrar. Es decir, de alguna manera la religión se encadena a las redes migratorias cuando los medios de las iglesias juegan un papel clave definiendo unos espacios que van más allá de las propias iglesias. Sin embargo, éstas no se visibilizan cooptando e instrumentalizando la red migratoria. Como hemos dicho, son mediadoras informales y se presentan como garantes públicas de los derechos del migrante.<sup>31</sup> No obstante, a veces se enfrentan al éxodo masivo de comunidades religiosas. Ello se potencia con el papel que juegan las organizaciones religiosas al intervenir para proteger a los migrantes y ayudarlos durante sus trayectos. También, han hecho fuertes declaraciones de denuncia.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> “Sí los apoyamos, pero nuestra ayuda sólo llega hasta la frontera norte, si lo hiciéramos más allá, estaríamos cometiendo una falta a la autoridad. Nuestros hermanos del norte del país, les prestan algún apoyo, no sé si ellos se comprometan a que pasen la frontera o les recomienden con los hermanos de EUA” (entrevista a un pastor en Frontera Comalapa, julio, 2005).

<sup>32</sup> El *Grupo Regional de Organizaciones Protectoras de los Derechos Humanos* (Gredemig), ha exigido a México y Guatemala impulsar acciones de desarrollo social para evitar que siga creciendo el éxodo hacia Estados Unidos, consecuencia de la alta marginación y pobreza extrema persistente en esos países. El Secretario adjunto de la *Pastoral de Movilidad Humana de la Conferencia Episcopal de Guatemala*, Mario Verzeletti, y representantes del *Centro de Derechos Humanos “Fray Matías de Córdova”* sostienen que no se pueden detener los flujos migratorios con la instalación de muros y retenes militares. Verzeletti afirmó que si no hay desarrollo humano, las migraciones van a seguir. En Centroamérica 80% de la población está en niveles de pobreza extrema, que sumado a la violencia generalizada, obliga a miles de personas abandonar sus lugares de origen con destino a la Unión Americana. Lamentó que el gobierno mexicano haga la “política sucia” de Estados Unidos para detener los flujos migratorios desde la frontera sur, en donde se dan la mayoría de las detenciones de centroamericanos por parte de todas las autoridades, que “evitan sus obligaciones de proteger los derechos humanos de los migrantes” (*Cuarto Poder*, 8 de mayo, 2005).

La decisión de emigrar aun cuando está en riesgo la vida es una respuesta a factores determinantes de privación relativa y absoluta, a necesidades y aspiraciones, así como la resultante de una percepción subjetiva del actor de la promesa de satisfacción de esas necesidades acumuladas a partir de las posibilidades de empleo, las diferencias salariales —8 o 10 dólares la hora contra 50 pesos al día— y sus perspectivas de movilidad social. Romper la inercia, es decir, superar los obstáculos reales y psicológicos para dar ese paso, que ellos saben puede ser fatal aunque se nieguen a pensar sobre lo que les puede llegar a pasar, implica tiempo y trabajo. La distancia, los obstáculos físicos, las barreras legales y las limitantes económicas se tratan de sortear de múltiples maneras. Para ello existe un verdadero encadenamiento de actores cuyos intereses son nodos de la red migratoria. Por ejemplo, las agencias de viajes que pululan en las zonas de estudio ofreciendo servicios que garantizan llegar a Tijuana por vía terrestre en tres jornadas o en horas por la vía aérea. También, el Instituto Federal Electoral (IFE) donde los trámites para la credencial de elector garantizan una identificación nacional, “mexicano”, a la hora de las rutinas de las autoridades migratorias para no ser confundidos ni tratados como centroamericanos. Asimismo, los fiadores con quienes se contraen las deudas de más de 10 o 15 mil pesos, con intereses de hasta 10%, tanto para viajar como para la subsistencia de familias durante los primeros meses. Y, el contacto con otras figuras clave como los “polleros”, a veces amigos, familiares o coterráneos con experiencia migratoria, y conocidos del otro lado que funcionan como garantes económicos para el traslado. En síntesis, la movilización de amplias redes migratorias que funcionan como conjuntos de relaciones interpersonales más o menos institucionalizadas para reducir los costes de todo tipo que supone la migración.

Aun cuando se recorren distancias significativas pues los flujos se dirigen a estados vecinos, del centro o del norte de país y hacia otros países, en la práctica éstas distancias se ven sustituidas por el cruce de fronteras culturales y políticas. Lo más interesante es que este cruce, las más de las veces furtivo, traumático y odiseico, se repite cíclicamente: “Hay que caminar mucho y pagas mucho”. Aunque los migrantes tratan de permanecer el mayor tiempo posible del otro

lado, la tendencia más significativa es trabajar cerca de un año y venir a ver a sus familiares y parientes por unos meses para, luego, emprender nuevamente la ruta de regreso. Este carácter periódico o circular de la migración que está llamado a cambios, habla de cómo se asumen los riegos y las ventajas del hecho migratorio. La experiencia colectiva de los chiapanecos a partir de sus continuos viajes de ida y vuelta, así como los factores estructurales de difícil solución, permiten hablar de procesos de causación acumulativa.

Los relatos de viaje de los inmigrantes presentan a la migración como, las más de las veces, un tipo de huida del mundo, de un mundo donde el tedio, la rutina y la inercia son contraproducentes con las imágenes de la cultura contemporánea que promueven el hedonismo, el éxito, la armonía, el libre movimiento y el escapismo de las circunstancias. Los discursos o relatos sobre el viaje siempre envuelven el suelo firme que le da sustento al trance migratorio con un aura donde predominan la idea de progreso, entrega al trabajo bien remunerado, disciplina y acumulación. En este sentido el debate se plantea entre la mística del viaje extramundano o la reclusión en el estrecho círculo comunitario. Por ello, embriagados o alucinados en una comunión grupal arriesgan todo para poblar su soledad, en busca de sus sueños americanos. El peligro vivido como parte consustancial del ritual de migrar es mitigado con expresiones discursivas de autoconfirmación y disfraces con símbolos mundializados como los religiosos. La orientación y el sentido religioso del migrante están modulados por una cultura contemporánea regida por procesos globalizadores que imponen como fuerza regulatoria la mercantilización de los productos culturales, entre ellos los religiosos, su movimiento o movilidad, y hacen que los usuarios antepongan la utilidad inmediata, vivan un desencaje de las relaciones sociales en la medida en que el espacio local es vaciado de materialidad y de sentido, definiéndose en relación con otros espacios distantes como paraísos prometidos. “Hacer realidad nuestro sueño al migrar a EUA, en busca de beneficio para los hijos, dinero para mantenerlos, casa y tierra para sembrar...”<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Común sentencia entre muchos entrevistados (Muñoz, 2005: 28-31).

#### IV. Mapa migratorios y espacios religiosos chiapanecos (conclusiones)

Hemos argumentado que Chiapas brinda un ejemplo exquisito de cómo bajo el imperativo dogmático de la conversión los grupos religiosos con sus universos ideológicos han traspasado más allá de sus fronteras geoculturales hasta el punto de cambiar la regionalización religiosa de México. Esos impulsos y compromisos con misiones de alivio, al menos subjetivo, de la contingencia histórica, ayudan a explicar tanto la expansión de iglesias o congregaciones por todo el territorio del sur sureste, como el lugar que ocupan las experiencias religiosas en el equipaje cultural de los migrantes chiapanecos hacia otras zonas de México, sobre todo el centro-norte, y hacia EUA.

Al analizar a la migración como factor de cambio religioso individual y colectivo en el más sureño y fronterizo estado de la federación mexicana, tratamos de recuperar la doble vertiente de la migración internacional hacia o desde la región a partir de una perspectiva histórica. La primera explica, particularmente en los municipios fronterizos, la preeminencia de un campo religioso plural en el que es visible el relajamiento institucional. Se constató cómo en dos municipios fronterizos, por su larga relación con la población centroamericana, particularmente guatemalteca, se registra un alto grado de cambio de adscripción religiosa. Tenemos que entender este proceso sociohistórico en el contexto de los movimientos poblacionales continuos y permanentes entre Guatemala y México, particularizando el proyecto de conversión de la población guatemalteca y sus implicaciones en términos culturales, pero también políticos. Esos cambios que se dieron en Guatemala, se expresaron entre la población desplazada y naturalizada en el territorio chiapaneco.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Manuela Cantón señala que la organización de la Iglesia del Verbo, tanto a nivel nacional como internacional, estuvo involucrada en todo momento en los planes contrainsurgentes del general Ríos Montt. "Pronto se expandió la sospecha de que Ríos Montt pretendía convertir al protestantismo en la religión de Estado en Guatemala, ya que la dictadura del general "ubicó a protestantes en puestos de poder en las diversas instancias de gobierno del aparato estatal, y dio especial relevancia a asesores que lo eran más que por su experiencia política, por su filiación religiosa..." (1998: 60-61).

Otra de las ideas que intentamos corroborar ha sido que el movimiento transfronterizo de personas, si no permanente sí relativamente constante, ha modificado el tamaño y la estructura de la población, así como abierto procesos de cambio cultural. Las migraciones históricas, además de un componente determinante del cambio demográfico en la región, han transformado las formas de identificación basadas en cuestiones étnicas o lingüísticas, hacia ejes como el religioso. Esta importancia de la religión en la articulación de las identidades en las regiones Sierra y Fronteriza constituye una herencia cambiante en dependencia de las situaciones en los contextos concretos. Este es el caso de los municipios fronterizos —Las Margaritas y Frontera Comalapa— donde la religión como cultura y experiencia social ha dependido, en el primero, de la capitalización o cooptación de la cuestión étnica y, en el segundo, de su relativización pues la población mayormente mestiza se mueve entre diversos sistemas de creencias y cultos religiosos sin el gran peso hegemónico de la Iglesia Católica. Precisamente, en Frontera Comalapa y Motozintla —éste último, en la región Sierra— se constata que la importancia de las migraciones supera su impacto demográfico y su rol en la distribución social y espacial de la fe, al constituir un mecanismo de algunos de los procesos de cambio más trascendentales en la historia regional, y en la estructuración de las relaciones sociales y laborales de las sociedades implicadas.

La acusada pluricausalidad de la migración y la compleja dinámica social que desencadena, hacen de ella un fenómeno multifacético. Las desigualdades en la distribución espacial de oferta y demanda de trabajo, la explotación desmedida o precaria de los recursos naturales por las poblaciones y las disparidades tecnológicas interterritoriales han llevado a gran cantidad de hombres cada vez más jóvenes a un éxodo rural para convertirse en migrantes irregulares o indocumentados. Esta traslación espacial se ve envuelta en una gran opacidad por la falta de constancia administrativa o de controles migratorios. Se trata de unas migraciones selectivas pues la edad es fundamental para la movilidad territorial correlativa con la demanda de mano de obra que exige la lógica del capital global. Todo parece indicar que esta movilidad se prefiere ilegal para desvalorizar su valor/trabajo con un hálito de delincuencia o criminalidad (De Grammont, 2001; Zermeño, 2005).

La configuración del mapa migratorio chiapaneco ha cambiado a merced de los vínculos sociohistóricos que van más allá de los límites fronterizos entre Guatemala y México, de las catástrofes naturales, y las crisis económicas cíclicas de los productos básicos de los que depende la economía regional —sobre todo, el café—. Empero, lo que vuelve más plástica esa configuración es la constitución, que proyecta consolidarse, de las redes a través de las cuales empiezan a discurrir. La experiencia migratoria acumulada de paisanos asentados en EUA o en otras zonas del país, la constitución de espacios transnacionales mediados incluso por la dimensión religiosa, permiten advertir la posible constitución de comunidades diaspóricas que si bien ahora están débilmente integradas pues hablamos de lazos filiales, de amistad o compadrazgo, sí mantienen vínculos con sus lugares de origen que podrían perder o ganar fuerza con el paso de los años y la distancia pues son, de alguna manera, telúricos. A pesar de que la migración hacia el norte tiene una corta historia y que ésta se dirige hacia actividades agrícolas u otras mal pagadas en el renglón de los servicios y la maquila, los migrantes generalmente mantienen un fuerte sentido de pertenencia a la comunidad que han dejado atrás, a la familia sanguínea y religiosa.

Otro factor que refuerza la idea anterior es que los actuales flujos migratorios comienzan a seguir rutas dominantes y persistentes. Esa ruta va hacia el norte, hacia la frontera con EUA.<sup>35</sup> Toda la zona fronteriza norteña es ya una región migratoria: para unos, permanente; mientras que para otros, transitoria hasta que se enrumba hacia el otro lado, hacia “los estados”. Quizás sea muy aventurado hablar de un sistema migratorio pero la densidad de los vínculos humanos, ciertos intercambios comerciales

---

<sup>35</sup> Tan sólo en el mes de noviembre de 2002, las llamadas telefónicas en una caseta de Frontera Comalapa, registraron de manera continua los siguientes lugares: Tijuana, Nuevo Laredo, Matamoros, Torreón, Agua Prieta, La Paz, Ensenada, Caborca, Altar. En Estados Unidos: Atlanta, Groveland F, Waukegan I, Lagrange G, Santa Ana, Beaufort, St Paul N, Los Ángeles, Morristown, Phoenix, Bedford, Bridgeton N, Houston T, Channelvw T, Atlanta G, New Orleans L, San Francisco C. Las Llamadas internacionales más comunes fueron a Guatemala, Honduras y El Salvador. Cabe anotar, que en la cabecera municipal y en algunas localidades como Paso Hondo y El Jocote, un número importante de emigrantes mestizos radican en Florida, particularmente en Miami, y laboran en distintas ramas de la construcción y los servicios, principalmente en los hoteles. Quienes han regresado, con la intención del retorno, señalan que ya han formado una pequeña comunidad. Comentan que los primeros emigrantes trabajaron en la agricultura, pero después se “engancharon” al trabajo de la construcción de viviendas (entrevista realizada en julio de 2005).

—ropas, electrodomésticos, entre otros— permiten constatar cómo se rearticula y densifica el propio tejido de esas relaciones sociales. La repetición de los viajes, la edad de los viajeros, los caminos atravesados, las cadenas migratorias que lentamente se van esbozando, van definiendo patrones migratorios y la familiaridad del hecho migratorio. En el mapa cultural figuran por lo menos las unidades diferenciadas de salida y destino cuyas promesas de transformación alimentan la visión utópica del viajero/peregrino/migrante. También, el movimiento de cada una de las partes y entre ellas, permite una dinámica que desborda la autonomía de cada territorio. El mapa presupone dos tipos de fronteras: internas y externas. Las primeras, localizan y las segundas son una proyección más allá del lugar de origen, del contacto geográfico, como promesa de expansión del espacio o de realización del movimiento de desterritorialización.

La sociografía de la configuración de cada cultura y el lugar en éstas del imaginario religioso, requiere explorar el modo en que se produjo el cambio social especificando cómo las redes sociales han sido el vehículo para y el soporte de la transformación espacial y temporal de las relaciones sociales. Aquí hemos visto cómo los espacios religiosos se definen utilizando esas propias redes e, incluso, formalizándolas en el marco de sus procesos expansivos sin retraer las dinámicas de los vínculos, más bien todo lo contrario, y por tanto, contribuyendo a su reproducción cultural a través de la oralidad —neo-pentecostales— o la lectura de la Biblia —Adventistas, Testigos de Jehová, Presbiterianos—. De hecho, ser religioso cualifica los otros factores sociales o étnicos de la identidad, la realización personal se da a través de la experiencia religiosa (Rodríguez, 1989: 84). Este es un juego de escalas de proximidad y distancia que definen las relaciones sociales, a partir del asentamiento de las religiones y agencias religiosas que definen la demografía, delimitan territorios y perfilan el imaginario de los chiapanecos. La religión adquiere una doble valencia como referente de identidad colectiva. En Frontera Comalapa y en Motozintla existe una situación de pluralidad religiosa similar; sin embargo, la religión no juega el mismo papel en cada una. En Frontera Comalapa, la religión no es hoy un factor organizador determinante de la cultura e identidad local pero en Motozintla, según todo indica, tiene una gravitación muy fuerte.



En general, los impactos de la migración en Chiapas y, en particular, en las regiones estudiadas pasan por la repercusión de las remesas en las economías domésticas por ser éstas destinadas básicamente al consumo de alimentos, a la construcción de una vivienda y la compra de otros productos industriales, pero también, sobre los procesos socioculturales locales, la homogeneización en términos culturales de la sociedad local vaciada, en algunos casos, de definiciones basadas en la etnicidad y la recomposición de la estructura social a partir de cambios, continuidades y conflictos donde pesa el poder adquisitivo que se corresponde con la estratificación socioeconómica, la territorialidad de las agencias de servicios y de ofertas religiosas y la propia experiencia religiosa.

Respecto a los cambios concretos en la religiosidad se han advertido variaciones en el plano espiritual que se mueven sobre el carácter personal, familiar o comunal de los rituales como reafirmaciones socioreligiosas frente al orden secular; en cuanto a las preferencias religiosas, un resquebrajamiento del peso dogmático de la vida institucional a favor de búsquedas individuales donde se debate intensamente el sentido de la experiencia religiosa, de los valores y el espíritu emprendedor y acumulativo; en relación con las ideas y la participación política, un fuerte sentimiento de incredulidad y apatía, así como cierta frustración y desesperanza aunque un alto potencial movilizador de las asociaciones civiles y de productores como en Motozintla; y, por último, en el plano de la etnicidad se refieren rupturas con la tradición como centro orientador de la experiencia personal y cambios en la conciencia de sí mismos como actores de su propio destino en medio de la red social, una conciencia de pertenencia que para los religiosos es primero que todo a su grupo o comunidad religiosa. En este sentido decimos que las comunidades de estudio ya no toman tanto como centro de sus identificaciones al grupo étnico de pertenencia o la lengua, como a las identificaciones religiosas de los miembros de la comunidad en medio de la pluralidad. Esto último, dicho de otra manera, se refiere a que la organización de las diferencias pasa por un reconocimiento y una representación de la diversidad religiosa. Máxime cuando se trata de religiones vivas y prestas a actualizarse en un mundo cambiante.

En los albores del siglo XXI, las tensiones manifiestas a fines del siglo XX entre adscripción religiosa no católica y etnicidad, y la recuperación del capital étnico en la lucha política de las comunidades indígenas, mediadas por el catolicismo progresista y agencias civiles u organizaciones no gubernamentales, se erosionan con la misma rapidez con la que la migración adquiere centralidad en la vida individual y social local y, en torno suyo, la incorporación de elementos simbólicos que acompañan un presente inestable, una vida construida por el aquí y el allá, una identidad, ciertamente diferente en tanto definida por la frontera que segmenta y estratifica, y los cambios diacrónicos propios de un tiempo que corre de prisa. En esta perspectiva, las iglesias no católicas tienen un *plus* por la flexibilidad que las caracteriza, pero, como lo preveía Bastian (1994), la fragmentación y la erosión institucional de éstas, son también signos de fragilidad.

La plasticidad contextual de la religión está relacionada con las formas en que los actores sociales disponen y actualizan el equipaje cultural que llevan consigo entendiéndolo como repertorios de prácticas y representaciones sociales usados para reducir los conflictos. Mismas que pueden garantizar un sentimiento de continuidad cultural o potenciar reivindicaciones de los derechos étnicos y comunitarios.<sup>36</sup> Entre los inmigrantes la religión se desplaza y vive en lo privado. Mientras, en las congregaciones y las familias la vivencia religiosa es pública y los espacios religiosos, unos refugios donde paliar la incertidumbre. La iglesia se refuerza como espacio envolvente de los que quedan atrás. No pierde protagonismo en el diseño de un nuevo territorio en el cual se preserva la identidad anterior.

La conversión promueve una transición de valores, actitudes y comportamientos en la que otros valores como el trabajo y la familia se consolidan e interiorizan como parte de un esfuerzo amplísimo de

---

<sup>36</sup> A este respecto dos estudios pioneros son los de Jan Rus y Garance Burke (2004). El primero hace el seguimiento de indígenas chamulas que salieron de su comunidad para insertarse a un mercado temporal en San Francisco. El segundo analiza a los migrantes yucatecos hoy radicados en San Francisco, y construye las historias de estas incipientes comunidades, que datan de la segunda mitad de los años ochenta. Indica que recientemente se han incorporado, en la misma área de la bahía de San Francisco, 1,000 migrantes indígenas chiapanecos, hablantes de tsotsil y tseltal, reconociendo que enfrentan retos diferentes a los yucatecos, pues mientras éstos han desarrollado un capital social que invoca la conciencia de la diferencia étnica, los indígenas de Chiapas apenas si cuentan con un capital social mínimo para solventar los problemas más apremiantes.

disciplinamiento social. Al promover una mejora de las condiciones vida, se produce una afirmación subjetiva en cuanto parte de una clase social emergente. Los espacios religiosos como espacios planetarizados brindan la posibilidad de comunicación entre grupos permanentes o colectividades religiosas. Estas tienen en común constituir comunidades de recuerdos donde se actualizan hechos, situaciones y memorias compartidas y vivenciadas. Estas dinámicas ilustran, por ejemplo, el trabajo proselitista individual o de pequeños grupos religiosos, como los testigos o los pentecostales confesionalmente comprometidos, entusiastas y muy activos en aras de su reconocimiento social.

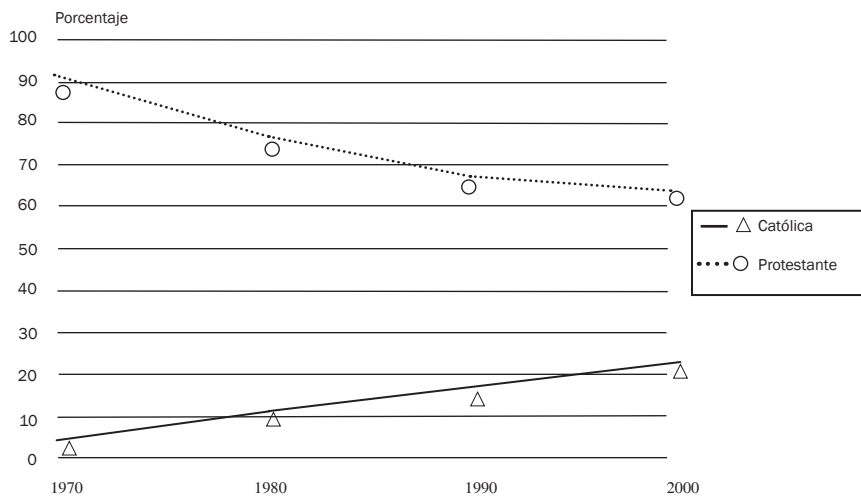
En los nuevos contextos, la religión deviene información adaptada o situada a partir de sus particulares polisemias para reducir la disociación con el medio social, histórico y cultural. El espacio religioso desterritorializado se repleta de los valores más universales de la ética religiosa como la valorización del trabajo para la dignidad del hombre. En los grupos ocasionales o inestables, de los amigos, se reúnen, y recuerdan el viaje hecho en común. No obstante, los inmigrantes chiapanecos en EUA se separan, generalmente, de la vida activa, parroquial y comunitaria.

La separación entre espacio y tiempo permite el desencaje o la descolocación de las relaciones sociales de los contextos territoriales de interacción que se reestructuran por medio de extensiones indefinidas de tiempo-espacio (Ortiz, 2004: 54). El movimiento o el viaje es una manera de desterritorializar las experiencias de vida, de experimentar otras formas de organización de sus vidas. Se trata de una práctica que permite el control de un espacio que se representa como desagregado. En él las articulaciones entre sujetos y símbolos son bien complejas. El viaje es para el viajero un dispositivo de barrido de espacios que se tornan elementos discontinuos punteados a lo largo de un itinerario. El viajero/migrante sólo conoce el tiempo de la partida y el de la llegada; es una pieza al interior del trayecto. La circulación o movilidad dentro de esta red de interconexiones es lo que los pone en comunicación como garantía de la posibilidad del desencaje. Se trata de un eco y una expresión concreta del principio de circulación como elemento estructurante de la modernidad emergente (*Idem.*: 56) y de la modernización

cultural y social. La movilidad impulsa la circulación de mercancías, objetos y personas, acorta los trayectos, produce la ilusión de achicamiento planetario y de acortamiento de las distancias.

Las regiones y municipios estudiados, como indicativos de algunas tendencias de las relaciones y vínculos entre migración y religión en Chiapas, evidencian los descentramientos de la modernidad al experimentar cotidiana y simultáneamente sus habitantes migraciones entre mundos sociales y entre mundos religiosos. La múltiple concurrencia y pluralidad de mundos religiosos que hoy se constata en la frontera sur de México, lejos de confirmar una continuidad de la tradición, evidencia un cuadro de diversidad de cultos en el cual la autoridad religiosa se fragmenta. Esta religiosidad que renace bajo formas difusas indica cómo las explicaciones religiosas pierden validación universal, pero ganan en capacidad para articular el conjunto de las relaciones sociales. Precisamente, aquí, sólo se ha tratado de proponer algunas lecturas sobre cómo en ello inciden las migraciones como transiciones físico-sociales de contornos difusos y difíciles de conceptualizar, medir y analizar por la extensa diversidad de relaciones posibles.

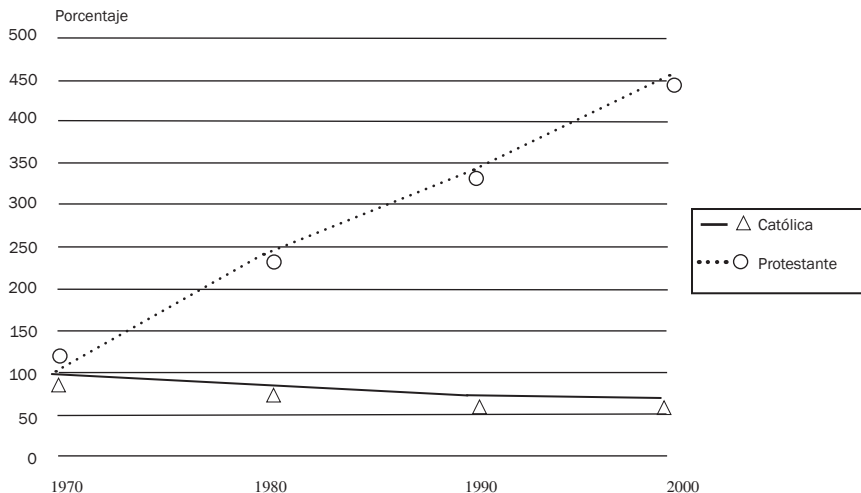
Gráfica 1.-Comportamiento de la población Católica y Protestante\* en Chiapas  
1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

\* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

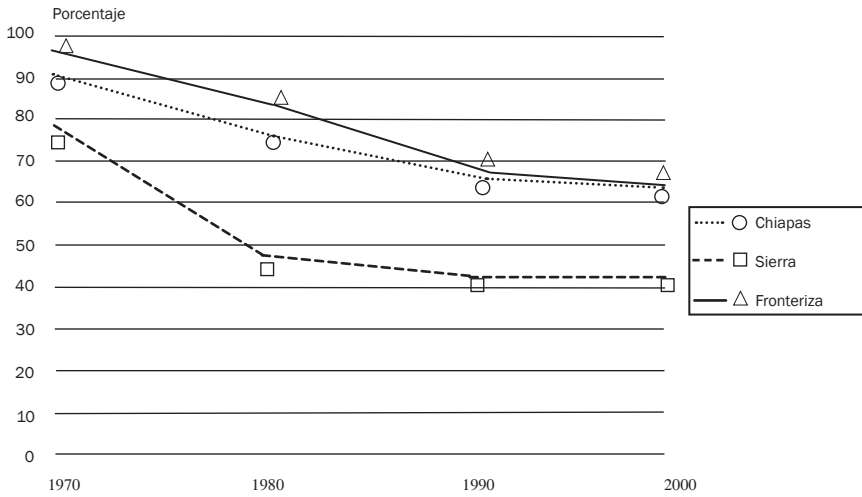
Gráfica 2.-Tendencia de la población Católica y Protestante\* en Chiapas  
1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

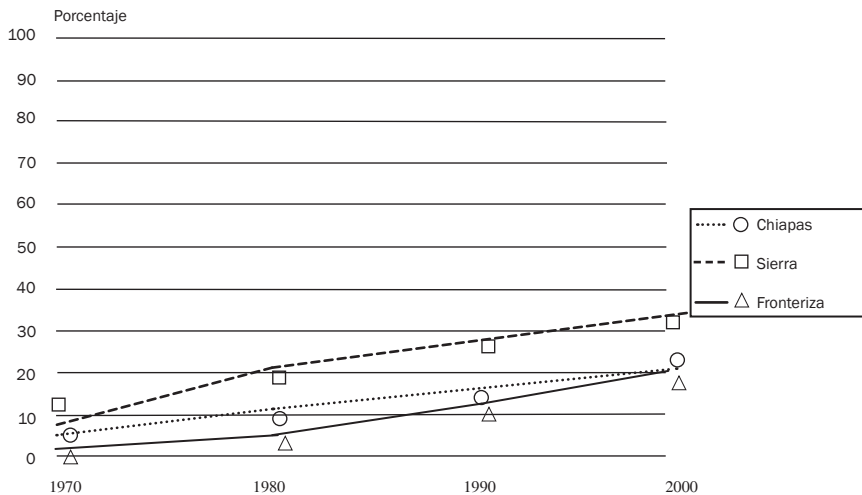
\* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

**Gráfica 3.- Población Católica de Chiapas y de las regiones Sierra y Fronteriza 1970-2000**



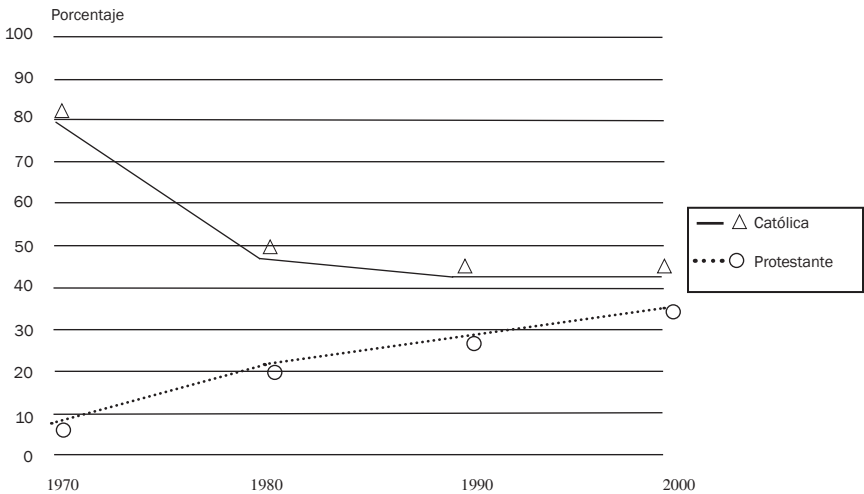
Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

**Gráfica 4.- Población Protestante de Chiapas y de las regiones Sierra y Fronteriza 1970-2000**



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

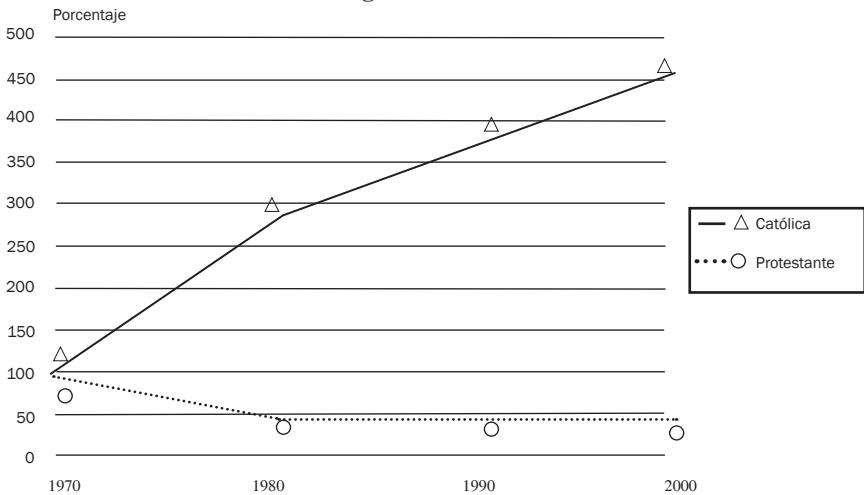
Gráfica 5.- Comportamiento de la población Católica y Protestante\* en la Región Sierra. 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

\* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

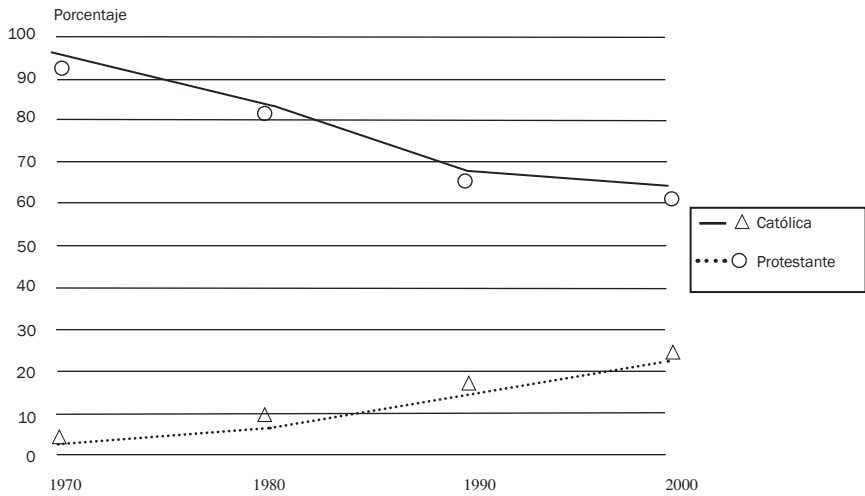
Gráfica 6.- Tendencia de la población Católica y Protestante\* en la Región Sierra. 1970-2000



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

\* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

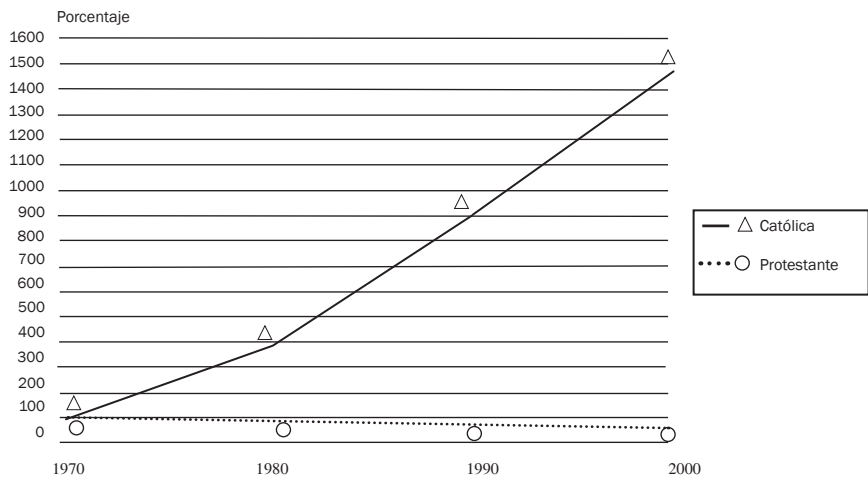
**Gráfica 7.- Comportamiento de la población Católica y Protestante\* en la Región Sierra. 1970-2000**



Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

\* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

**Gráfica 8.- Tendencia de la población Católica y Protestante\* en la Región Sierra. 1970-2000**

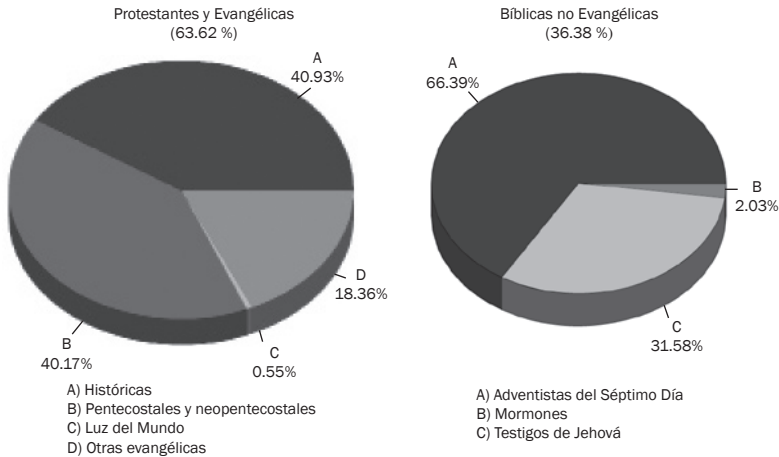


Fuente: INEGI, IX, X, XI Y XII, Censo General de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990 y 2000.

\* Incluye Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas

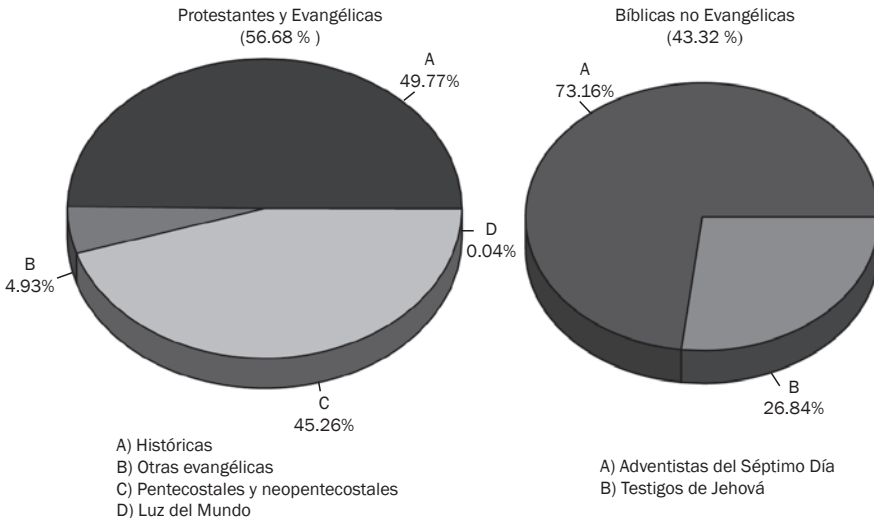


Gráfica 9.- Chiapas: Adscripción a Iglesias Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas 2000



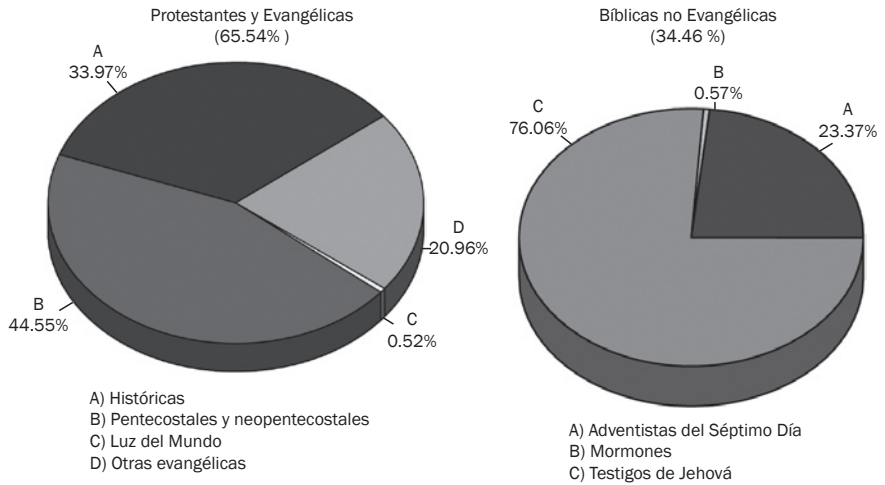
Fuente: INEGI XII, Censo General de Población y Vivienda, 2000

Gráfica 10.- Región Sierra: Adscripción a Iglesias Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas 2000



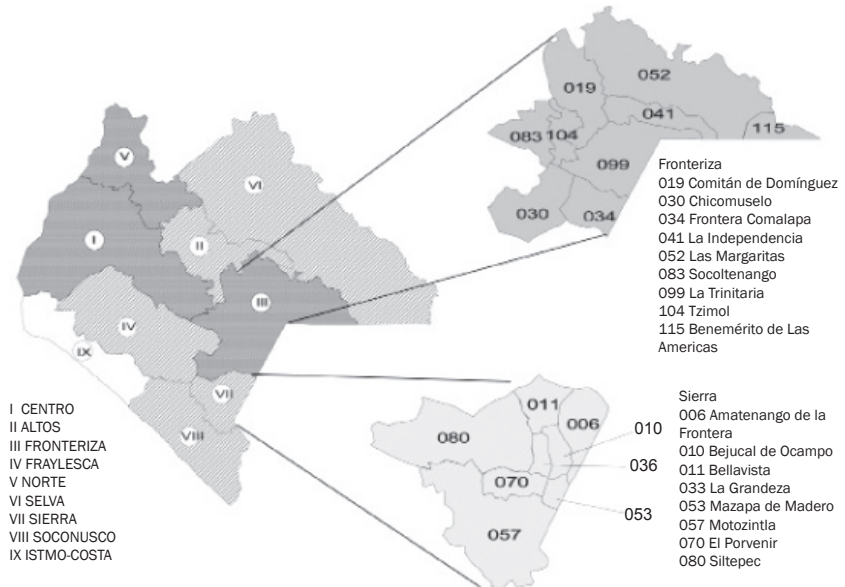
Fuente: INEGI XII, Censo General de Población y Vivienda, 2000

Gráfica II.- Región Fronteriza: Adscripción a Iglesias Protestantes y Evangélicas y Bíblicas no Evangélicas 2000



Fuente: INEGI XII, Censo General de Población y Vivienda, 2000

Mapa I.- Chiapas: Regiones Sierra y fronteriza



## Bibliografía

Bartra, Roger, 1998, *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

Bastian, Jean Pierre, 1994, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Editorial FCE, México.

Baumann, Gerd, 2001, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Editorial Paidós, España.

Benítez Manaut, Raúl y Ricardo Córdova Macías (compiladores), 1989, *México en Centroamérica. Expediente de documentos fundamentales (1979-1986)*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, México.

Burke, Garance y Jan Rus, 2004, “Yucatecos y chiapanecos en San Francisco: la formación de comunidades de inmigrantes indígenas y su incorporación a un mercado laboral menguante”. En: Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coordinadores). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, H. Cámara de Diputados. LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 375-386.

Casillas, Rodolfo, 2003, “Los nexos de los rezos: líneas pastorales y sociales de la iglesia católica en el estado de Chiapas durante los años noventa.” En: Diana Guillén (coord.) *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora, pp. 53-128.

Castillo, Manuel Ángel, “Las dimensiones políticas de las migraciones internacionales en Chiapas”. En: Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, Instituto Mora, México, pp. 177-221.

Cantón Delgado, Manuela, 1998, *Bautizados en Fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica–Plumsock Mesoamerican Studies, La Antigua.

De Grammont, Hubert C., 2001, “El campo mexicano a finales del siglo XX,” En: *Revista Mexicana de Sociología*, número 4, vol. LXIII, octubre-diciembre, México, pp. 81-108.

Esponda, Hugo, 1986, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, El Faro, México.

Fazio, Carlos, 1994, *Samuel Ruiz, El Caminante*, editorial Espasa Calpe, México.

Fábregas Puig, Andrés y Carlos, Román García, 1988, *La frontera Sur. Cambio estructural en Chiapas: avances y perspectivas*, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

—, 1994, *Al fin del milenio. El rostro de la Frontera Sur*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

—, 2005, “El concepto de frontera: una formulación.” En: Alain Basail Rodríguez (coord.). *Fronteras des-bordadas. Ensayos sobre la Frontera Sur de México*, Editorial Juan Pablos/UNICACH, México, pp.21-51.

Flores, Fabián Claudio, 2001, “Cadenas migratorias, redes sociales y espacios religiosos. El caso de la villa Adventista de Libertador General San Martín (Entre Ríos, Argentina).” En: *Scripta Nova. Revista Electrónica de geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Núm. 94 (23).

García Méndez, José Andrés, 1993, *Entre el Apocalipsis y la Esperanza: la presencia protestante en Chiapas (Diagnóstico sociorreligioso)*. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

Gellner, Ernest, 1994, *Posmodernismo, razón y religión*. Editorial Paidós, Barcelona.

Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (eds.), 2001, *Diccionario de Sociología*, Editorial Alianza, Madrid.

Gobierno del Estado de Chiapas, 2004, *Propuesta de política migratoria para el estado de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

GREDEMIG. 2004, *Informe sobre la situación de los derechos humanos de migrantes centroamericanos procedentes de México en el marco del proceso de “retorno digno, seguro y ordenado”*. s/r.

Hernández Castillo, Aída Rosalva, 1989-1990, “Cambio y reelaboración religiosa: los testigos de Jehová en una comunidad CHUJ-Kanjoval de Chiapas.” En: *Anuario CEI*, Vol. III, Centro de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, SCLC, pp.113-126.

—, 1991, “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas.” En: *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 45, Editores GV, México, pp.83-105.

—, 1996, “De la Sierra a la Selva fronteriza México-Guatemala.” En: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México, pp. 407-424.

Instituto Nacional de Migración, 2005, *Resumen ejecutivo del diagnóstico general de los flujos de trabajadores temporales en la Frontera Sur de México*, México.

Meyer, Jean, 1991. *Historia de los cristianismos en América Latina, siglos XIX y XX*. Editorial Vuelta, México.

Mitzman, Arthur, 1976, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Editorial Alianza, Madrid.

Muñoz, Juan Carlos, 2005, “La historia de un migrante: Francisco Andrés Pablo”. En: *ECOfronteras. Revista del Ecosur*, Núm.25, Agosto, pp.28-31.

Nolasco, Margarita, Virginia Molina, Ma. Luisa Acevedo, Iván Roldán, Miguel Bravo y Salustia Merino, 1992, *Breviario de los Municipios Fronterizos de México*, Centro de Ecodesarrollo/Centro Nacional de Desarrollo Municipal, México.

Obispos de la región Pastoral Pacífico Sur, 1994, “Sobre la situación de los refugiados”, mimeo, s/f.

Odgers Ortiz, Olga, 2004, “Cambio religioso en la frontera norte: Aproximaciones al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factor de cambio.” En: Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (eds.), *Pluralismo religioso y transformaciones sociales*. As impresores-ALER, México.

Ortiz, Renato, 2004, *Mundialización y Cultura*, Convenio Andrés Bello, Bogotá.

Pimienta Lastra, Rodrigo y Vera Bolaños, Marta, 2005. *Dinámica migratoria interestatal en la República Mexicana*. El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, Estado de México.

Rébora, Hipólito, 1982, *Memorias de un Chiapaneco (1895-1982)*, Serie Historia Regional, editorial Katún, México.

Rivera Farfán, Carolina, 2001, "Protestantismo y liberalismo en la frontera Oriental de Chiapas". En: *Pueblos y Fronteras*, Núm. 2, PROIMMSE-IIA-UNAM, SCLC, pp.31-45.

—, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillén, Irene Sánchez Franco y Salvador Mesa Díaz, 2005, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, UNAM/CIESAS/COCYTECH/Secretaría de Gobierno del estado de Chiapas y Secretaría de Gobernación, México.

Rodríguez Brandão, Carlos, 1989, "Creencia e Identidad, cambio religioso y cambio cultural." En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. III, N° 7, Colima, pp. 57-117.

Rodríguez Chávez, Ernesto, 2006, "Por una política migratoria integral en la frontera sur de México." En: Miranda Videgaray, Carlos, Ernesto Rodríguez y Juan Artola, *Los nuevos rostros de la migración en el mundo, Gobierno del Estado de Chiapas*, Organización Mundial para las Migraciones, Instituto Nacional de Migración-Centro de Estudios Migratorio, México, 179-194.

Ruiz García, Samuel, 1989, "Sectarismo: la división religiosa en Chiapas". En: *Ámbar*, Número 1, Nueva Época, noviembre, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, pp.19-22.

Ruiz Guerra, Rubén, 2003. "Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas (Los vínculos de la identidad protestante)." En: Diana Guillén (coord.) *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora, pp.129-175.

Ruiz Torres, Miguel Ángel, 2000, *Cuerpos nacionales, espacios del Estado. Nacionalismo, Estado y migración en la Frontera Sur de México. El caso de Ciudad Hidalgo, Suchiate, Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Sanchíz Ochoa, Pilar, 1998, *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*, Colección de Bolsillo, número 149, Universidad de Sevilla, España.

Stoll, David, 1993, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*, editorial Abya-Yala, Quito.

Velasco Siles, Jesús Agustín, 1979, *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM, México

Villafuerte Solís Daniel, García Aguilar María del Carmen, 2001, “Las organizaciones sociales en Chiapas hoy”. En: Jaime Castillo Palma, Elsa Patiño Tovar y Sergio Zermeño (coords), 2001. *Pobreza y organizaciones de la sociedad civil*, CONACYT/RNIU, México, pp. 55-92.

Zermeño, Sergio. 2005, *La demodernidad mexicana, alternativa a la violencia y la exclusión*, versión mimeográfica, UNAM, México.

Benítez y Córdova, 1989; Obispos de la Región Pastoral Pacífico Sur, s/f; Fazio, 1994

### Fuentes hemerográficas

*El Heraldo de Chiapas*, 20 de agosto, 2005

*Cuarto Poder*, 2005

*El Financiero*, 11 de julio de 1999.

*Uno Más Uno*, 1 de octubre, 1987



# Magia, ciencia y religión: estrategias de agentes religiosos migrantes y no migrantes

Luiza Maria de Assunção

## Introducción

*Digo: o real não está na saída nem na  
chegada: ele se dispõe para a gente é no meio  
da travessia*

*Digo: lo real no está en la salida ni en la  
llegada, sino que se presenta a nosotros en  
medio de la travesía*

João Guimarães Rosa

A través de la noción de “estrategias” —que caracteriza mejor el movimiento entre las actitudes mundanas y valorativas— proponemos profundizar en el análisis de las acciones y tránsitos en los campos religiosos. Ahora, por medio de los discursos de los agentes religiosos, caracterizaremos las semejanzas entre los dos grupos estudiados antes (migrantes y no migrantes).<sup>1</sup> Semejanzas en las estrategias que no deben ser menospreciadas, porque van desde la búsqueda de aprobación y sentido, pasan por cuestiones meramente mundanas y llegan hasta la actitud sincrética que asocia instancias distintas como la magia, la religión y la ciencia.

---

<sup>1</sup> Véase en este mismo volumen *Migración y cambio religioso en el contexto brasileño*. Para este trabajo, que es continuación del antes citado, fueron entrevistadas 36 personas. De éstas, 18 son originarias y residentes en la ciudad de São Paulo con historias de cambio religioso. Las 18 personas restantes son provenientes de otros estados brasileños y residentes en la ciudad de São Paulo, también con historias de cambio religioso.

Al continuar el recorrido anterior por la interpretación —actual y provocadora— sugerida por Pais (2001) al trabajar a fondo con las trayectorias de vida, se propone utilizar el concepto de espacios de estrategias para conducir reflexiones y puntualizaciones innovadoras en el tema de las estrategias de vida (en nuestro caso, trayectorias religiosas). Como vimos, la reflexión realizada por este autor será útil para trabajar las trayectorias religiosas, ya que su método —que prioriza las actitudes individuales— se aproxima del método weberiano a través del cual nos orientamos y trata del sentido subjetivo de las acciones y sus orientaciones.

En sus trayectorias profesionales, los jóvenes crean, en la concepción de Pais, *espacios de estrategias* a través de los cuales “lo importante es asegurar una autonomía individual, una libertad existencial [...] donde moverse” (*Ibidem.*). Estos *espacios de estrategias* nos parecen sugestivos para comprender el acomodo hecho por los agentes religiosos aquí estudiados, entre la actitud mágica y la actitud orientada hacia los valores.

No se trata apenas de estrategias entre religión y magia, sino entre éstas y la ciencia. Es decir, elaborar estrategias, por ejemplo, es servirse de mundos distintos como la ciencia y la religión para revertir un cuadro crítico de salud. MM10 fue a la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)<sup>2</sup> por causa de una enfermedad: “Dios es mi verdadera medicina”. Conforme su testimonio, por medio de la IURD ella volvió a caminar y, así concluyó que la iglesia ayudó más que la medicina. Este también es el caso de MM18, que buscó la IURD porque tenía un nódulo en el seno y los médicos estaban casi sin esperanzas; entonces, empezó a frecuentar esta iglesia y prometió que “si soy curada, ya no salgo de aquí”. Después de su quinta visita a la iglesia, ya se sentía mejor y el médico le dijo que ella ya no tenía más nada.

La principal forma de llevar a cabo una estrategia religiosa consiste en revertir; situaciones contrarias que impiden obtener algo a su favor.

---

<sup>2</sup> La Iglesia Universal del Reino de Dios fue fundada en 1977 en la ciudad de Rio de Janeiro por Edir Macedo Berra, conocido como “Obispo Edir Macedo”. Consiste en una denominación religiosa neopentecostal, cuya característica principal es la llamada “teología de la prosperidad”, en donde el diezmo, obligatorio en esta denominación, es el argumento por medio del cual se construye toda la teología y predicación. El ritual se organiza con base en tres puntos principales: el exorcismo, la curación y consiguiente prosperidad (*N. de la T.*).

Consiste en tener una actitud como la de MM8, el cual entró en contacto con la iglesia a través de su esposa, a la cual quería mucho y para casarse con ella, necesitaba ser mormón, por eso comenzó a frecuentar esta denominación religiosa. Estamos frente a un caso en el cual es necesaria una solución rápida. Y solamente una estrategia (también rápida) puede dar cuenta de la solución-problema.

Otra forma de llevar a cabo estrategias es cambiando una visión de mundo por otra para obtener mejores resultados. Esta es la más común de las actitudes: sustituir una religión por otra más eficaz. MMII frecuentaba la religión católica, pero seguía con pensamientos inquietantes, “entonces, yo dije: tengo que buscar una cosa que yo vea que me está sirviendo”. Fue entonces que empezó a frecuentar la Iglesia Pentecostal Dios es Amor<sup>3</sup> y todo cambió para mejor. Otros testimonios también evidencian esta permuta en búsqueda de cambios radicales: MMI3 fue a la IURD porque el marido estaba muy enfermo, y al pasar a esta iglesia él tuvo muchas mejoras; MMI8 no podía tener hijos, pero a partir del momento en que empezó a frecuentar la IURD ella logró realizar este sueño.

Combinar varias visiones de mundo: en esto consiste el ser estratega. Lo podemos verificar en la siguiente afirmación:

De la iglesia católica participo porque fue la religión en que yo crecí, es la religión en la cual la mayoría de mi familia aún frecuenta, y yo acepto parte de la doctrina de ellos. Y en la Seicho-no-Iê<sup>4</sup> participo porque fue donde me encontré, donde me sentí completo, donde encontré todas las respuestas para mis preguntas (NMM2).

---

<sup>3</sup> La Iglesia Pentecostal Dios es Amor, consiste en una denominación religiosa pentecostal fundada en la ciudad de São Paulo por el misionero David Miranda. Su teología consiste en una ética restricta, en búsqueda de la perfección en un mundo marcado por la maldad. Se caracteriza por la evangelización con el fin de “lograr almas para Cristo” (*N. de la T.*).

<sup>4</sup> Consiste en una denominación filosófico-religiosa de origen japonés, monoteísta, que surgió en Brasil a partir de la década de 1930. Se trata de la fusión entre el cristianismo y el budismo, y su mensaje ético-teológico principal consiste en que todas las personas son hijas de Dios, y por lo tanto deben constantemente alabarlos y agradecerles. El status de hijos de Dios implica, en la doctrina Seicho-No-Iê, que todas las personas son iguales sin diferencias de raza, etnia o religión. Se dice que el status de hijos e hijas de Dios, con capacidades iguales en el mundo, crea la filosofía de vida en la cual se puede y debe hacer el bien para que el mundo sea mejor (*N. de la T.*).

Normalmente, el “hombre religioso” realiza estrategias de todos los tipos: audaces, discretas, creativas, tradicionales. Dependiendo de la situación y de quién esté realizando la estrategia, es decir, dependiendo del contexto social y de la historia de vida del sujeto, la estrategia puede variar de un extremo a otro.

### 1. Estrategia: el acomodo de la actitud mágica y de la actitud valorativa

En la actitud mundana de la magia, a pesar de que los medios utilizados por los religiosos sean irracionales, éstos se manejan racionalmente, es decir, en el movimiento entre lo mágico y lo valorativo, tenemos lo que denominamos “estrategia”. De esta forma, es posible afirmar que la racionalidad mágica contiene elementos de la racionalidad en relación con fines. Es decir, “la acción mágica tiene, desde el punto de vista (subjetivo) de quien la ejecuta y practica, una fuerte característica (intramundana) de racionalidad de acuerdo con fines (intramundanos)” (Pierucci, 2001: 60).

En lo real encontramos la irracionalidad presente en situaciones donde lo que predomina es la razón u otro tipo de racionalidad. Aunque Weber hable de la coexistencia de la relación de tipo comunitaria y de la relación de tipo societaria, sin duda cuando habla de la civilización occidental, del capitalismo occidental, él deja claro que existe predominancia de la acción racional en relación con fines como forma típica de relación.

Aquí no nos referimos a la religión tribal, valorada como una religión tradicional del pasado, ya que, al fin de cuentas “ya no somos una tribu. La metrópoli esparce, diversifica, posibilita muchas opciones y abre oportunidades. Muchos son los posibles objetos de lealtad” (Prandi, 1991: 218). Nos referimos al vínculo que existe, en el presente, entre cuestiones religiosas que dicen respeto a un mundo mágico, que tocan el tema de la magia, pero buscada racionalmente. Aunque la relación entre la magia y el resultado esperado sea una relación externa, la magia es buscada intencionalmente con vistas a la obtención de un determinado fin.

Tomando en cuenta lo dicho anteriormente, consideramos que “estrategia” es el término más adecuado para designar una situación como

la que pretendemos describir. Hablar de estrategias religiosas posibilita que hablemos de cuestiones relacionadas con la magia que, sin embargo, pasan por la racionalidad con arreglo a fines.

### 1.1 Estrategias para el allende: respuestas para algunas cuestiones de la vida

*O inferno é um sem-fim que não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo*

*El inferno es una ausencia de final que no se puede ver. Pero nosotros deseamos el cielo porque deseamos un final: pero un final en el que, después de él, sigamos viendo todo*

João Guimarães Rosa

Son algunas preguntas determinadas las que impulsan la búsqueda humana por una religión o por religiones distintas. Pesan sobre todo aquellas preguntas tradicionales relacionadas con el allende, con el “más allá” de la vida, relacionadas en última instancia con la existencia humana.

MM1 – J., 47 años, católica y kardecista. La entrevistada buscaba en el kardecismo “una explicación”.

MM5 – W., 55 años, kardecista. El entrevistado actualmente es espiritista, fue al espiritismo *en búsqueda de respuestas para algunas preguntas de la vida*. Él no ve posibilidad de cambiar de religión, “porque ahora la cosa está mucho más racionalizada [...] está muy incorporada en mí”. Considera importante “*tener una ética religiosa*, poder tener una visión de que existe una divinidad y la cosa no sólo es el hombre individualizado”.

NMM2 – P., 29 años, católico y orientalista. El entrevistado dice que al buscar las religiones orientales “buscaba respuestas, buscaba llenarse [...]”. La *Seicho-no-Iê* fue donde yo me encontré, *donde me completó, donde yo encontré todas las respuestas para mis preguntas*”.

NMM3 – R., 38 años, kardecista. El entrevistado afirma que el espiritismo le proporcionó “*un esclarecimiento con respeto a la vida humana, a los hechos que ocurren después de la muerte*”. Él afirma que: “*lo más importante de todo es la persona acreditar en un Ser supremo y practicar la ley del amor y de la caridad*”.

NMM5 – A., 26 años, Pentecostés. El entrevistado dice que en la Iglesia Renacer en Cristo “hoy estoy recibiendo las respuestas que estoy buscando”. Escogió la Iglesia Renacer porque se identificó con ella. El entrevistado no permaneció en el catolicismo porque “creo que en la vida nosotros siempre tenemos que estar buscando una respuesta y cuando nosotros la encontramos tenemos que firmar los pies en ella”.

NMM10 – P., 35 años, orientalista. El entrevistado afirma que “hoy en día está todo muy materializado, sin considerar que *nosotros también somos espíritu*”.

NMM17 – M., 23 años, agnóstico. El entrevistado dice admirar el budismo debido a “*cuestiones más metafísicas y teológicas*”.

Se trata de “*cuestiones más metafísicas y teológicas*”, en las palabras de este último entrevistado. Son cuestiones profundas y de difícil comprensión, que cuando son planteadas sirven para tener “*un esclarecimiento con respeto a la vida humana, a los hechos que ocurren después de la muerte*”.

La satisfacción aquí ocurre en el nivel existencial. Quizá podamos arriesgarnos a decir que es la satisfacción que requiere de más trabajo por parte de los intelectuales religiosos, por ser la más compleja y, por eso, exige una mayor elaboración, un mayor cuidado. Son cuestiones de difícil satisfacción, pues son muy subjetivas, incidiendo de forma diversa en los diferentes agentes religiosos. A pesar de ello, es —si no la más importante— una de las más antiguas búsquedas religiosas.

Aunque la cultura moderna favorezca en gran medida la asociación entre la salvación y la satisfacción personal, el hombre religioso todavía se encuentra preso en la antigua necesidad de respuestas para su existencia. La búsqueda de sentido ronda los corazones de las personas que, a pesar de tener todo (o casi todo) que el mundo basado en la ciencia les puede dar, ansían por algo más: “la identificación entre salvación y satisfacción personal, propia de la cultura moderna, dificulta nuestro percibir contemporáneo en relación con las experiencias negativas (sufrimiento, fracaso, injusticia, muerte) de salvación, aunque frecuentemente tales experiencias hagan emerger en el hombre la nostalgia de Dios” (Miranda, 1992: 210).

## 1.2 Estrategias: la importancia de la plausibilidad

*Es una cuestión de fe, fe no tiene lógica, pero dentro de la fe  
tu puedes tener algunas explicaciones, algunas referencias  
[...]. Y a mi me gusta la lógica.  
(Testimonio de un entrevistado)*

La coherencia en la fe viene asociada a otras características que para los entrevistados son indispensables, tales como: un discurso interesante, una explicación plausible, lógica, razón, sustento, profundidad, sentido, esclarecimiento, raciocinio, claridad. Son estas características las que van a decidir si una religión es, de hecho, significativa para quienes a ella recurren. Es lo que podemos percibir en testimonios como los siguientes:

MM4 – A., 52 años, kardecista. El entrevistado, en relación con los preceptos de esta religión, dice que “procura tener un comportamiento correcto en búsqueda de la evolución”. No ve la posibilidad de cambiar de religión, pues el espiritismo responde a sus necesidades espirituales.

MM5 – W., 55 años, kardecista. El entrevistado está en el espiritismo hace 15 años. Según él, “el discurso empezó a interesarme”. Eran personas de nivel superior que fueron a entrevistarle, personas que “además de nivel intelectual, tenían un conocimiento doctrinario muy fuerte [...]”. Yo no quiero una explicación científica, sino una explicación plausible, una explicación en la que tú puedes adquirir una conciencia de porqué aquello es aquello”.

NMM1 – A., 55 años, kardecista y orientalista. Según el entrevistado, existen algunas cosas incoherentes en el catolicismo: “yo sigo encontrando muchas incoherencias”.

NMM3 – R., 38 años, kardecista. El entrevistado afirma que no pretende cambiar de religión pues “el espiritismo me completa [...] es una creencia en donde todo tiene una razón de ser”. En su testimonio, él habla varias veces de una “fe lógica, racionalizada, con conocimiento de causa”.

NMM13 – V., 37 años, católica. La entrevistada actualmente frecuenta el ala de la renovación carismática católica, la cual “*me trajo de vuelta el sentido que había perdido por la religión*”.

NMM15 – E., 74 años, kardecista. El entrevistado se considera espiritista. Afirma que “el *Libro de los espíritus*, de Alan Kardec, así como el *Evangelio según el espiritismo* son espectaculares: te dan una visión muy diferente de la que tienes. Es mucho más plausible que aquello que aprendemos en la religión católica”.

NMM16 – S., 38 años, católica y kardecista. “el kardecismo empezó a gustarme más que la Iglesia Católica, responde más para mí que la Iglesia Católica [...]. La idea de la Iglesia Católica de que la vida acaba y te vas al purgatorio y te quedas esperando por el juicio final no me agrada, no responde para mí, es incoherente, no tiene sentido”.

NMM17 – M., 23 años, agnóstico. El entrevistado dice admirar el budismo por causa de “cuestiones más metafísicas y teológicas, que yo creo que son mejor resueltas en estas religiones que en el catolicismo”.

De acuerdo con estos testimonios, la estrategia, a pesar de ser una acción bien planeada, acomoda actitudes diferenciadas, como la actitud mágica y la actitud orientada por valores. Esta última, por más que aparente no estimular las estrategias, aparece como una forma de seleccionar visiones de mundo más o menos plausibles. La exigencia de plausibilidad es algo que, por más que nos parezca contradictorio en biografías que se encuentran demasiado presas en el “aquí y ahora”, está presente en los discursos de los entrevistados.

Se invierte en una estrategia si la visión de mundo relacionada con ella es coherente y explicativa. Debido al hecho de que ser estrategia —a pesar de ser una actitud de medidas—, implica riesgos, es preferible tener algunas certezas básicas antes de seguir adelante. Es una certeza que es fundamental traer consigo antes de partir hacia el riesgo de una estrategia, es poder, al menos, contar con visiones del mundo coherentes, consistentes, o aun convincentes. De dos, una: o se encara la estrategia como riesgo que debe ser bien planeado antes de ser ejecutado o, se enreda por caminos tortuosos, complejos, difíciles de pasar, dudosos, incompletos, amedrentadores, poco alumbrados. El sujeto puede, en su extremo, perderse y ya



no encontrar la salida. Puede arrepentirse amargamente quien haga tal elección sin planear debidamente, pues de ella podrían surgir muchos inconvenientes que no siempre podrán ser resueltos.

O sea, quien realiza estrategias difícilmente estará insensible a la plausibilidad de las visiones de mundo. Son éstas las que establecerán los criterios que irán a permitir la percepción de si lo invertido en la estrategia es o no viable. Por eso, cuando vemos los “discursos interesantes”, “explicaciones plausibles”, “coherencias”, “conocimiento de causa”, “fe lógica”, no debemos asombrarnos y ver en eso algo contradictorio a las estrategias. Tal como afirma uno de nuestros entrevistados, a pesar de que la fe no tiene lógica, es perfectamente posible tener explicaciones que sean razonables en su interior.

A pesar de que la secularización haya acarreado “un amplio colapso de la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales” (Berger, 1985: 194), la búsqueda religiosa está intrínsecamente relacionada a la cuestión de la plausibilidad. El hecho de ser asediado “por una vasta gama de tentativas de definición de la realidad religiosa o no” (*Ibidem.*), hizo que el hombre religioso acarrase consigo una cierta inseguridad en relación con la religión. Según Berger (1985), eso fue lo que ocurrió a partir del momento en que se instauró el fenómeno del pluralismo religioso.

### 1.3 Estrategias para el aquende (“*Para que vaya bien y vivas largos años...*”)

Una postura muy notoria entre aquellos que buscan determinada religión o religiones es la búsqueda de soluciones súbitas para problemas también súbitos como, por ejemplo, enfermedades generalmente incurables, de las cuales sólo un milagro puede dar cuenta.

MM2 – S., 38 años, kardecista. El entrevistado actualmente es espiritista. Por el hecho de estar enfermo de tuberculosis, entró al espiritismo y encontró la cura.

MM6 – M., 43 años, pentecostés. La entrevistada afirma que “a partir del momento en que recibí un milagro, que yo estaba con cáncer y yo fui a la iglesia y fui curada [...]. Entonces, a partir de este mo-

mento yo, *sabiendo que Dios ya había hecho ese milagro, me fui afirmando más en la Iglesia Evangélica*".

MMII – N., 49 años, pentecostés. La entrevistada frecuenta la Iglesia Dios es Amor. Dice que fue a esta iglesia con sus tíos, porque desde que llegó a São Paulo "sentía un dolor en el estómago: [...] y así, después de eso, yo no sentí más nada en el estómago".

MMI8 – I., 26 años, pentecostés. La entrevistada frecuenta la Iglesia Universal del Reino de Dios. Buscó esta iglesia porque tenía un ganglio en el pecho y los médicos ya estaban casi sin esperanzas. Entonces empezó a ir a la Universal y prometió que "si yo soy curada, ya no salgo de aquí".

NMM7 – A., 30 años, orientalista. Conforme la entrevistada, cuando entró en el budismo la situación de la familia no estaba buena y la entrevistada tenía muchos problemas de salud: "lo que yo buscaba era ser una persona normal físicamente y más todavía psicológicamente. Yo tenía disritmia".

NMM9 – S., 68 años, afrobrasileño. El entrevistado afirma que fue sanado por el espiritismo (pero no está claro si se refiere al kardecismo o a la Umbanda). También afirma que "*mi hermana mayor tenía un cáncer y ellos (los del Centro Espirita del barrio del Limão) no dejaron que ella sufriera tanto*".

NMM12 – M., 64 años, católica. La entrevistada dice que su infancia como católica estuvo marcada por una enfermedad grave. Su madre hizo una promesa para la Virgen y ella quedó sanada: "entonces empecé a hablar, a caminar normalmente, me quedé curada, nunca más tuve nada".

Si no hay Dios, "estamos todos en lucha contra las casualidades"<sup>5</sup>. Y las eventualidades no son pocas: llegan súbitamente y pueden provocar grandes daños en la vida de aquellos que no se previnieron garantizando los servicios del Dios del aquí y ahora. Servicios que no presuponen cambios de concepción de mundo, ya que éstos están accesibles a cualquier persona que los necesite. Es necesario apenas creer en su

<sup>5</sup> João Guimarães Rosa, en: *Grande sertão: veredas*.

eficacia, ya que, desde el punto de vista de la religión como servicio, se comprende que “nadie necesita necesariamente convertirse, cambiar su concepción del mundo para, a través del servicio mágico del oficiante religioso, tener acceso a las fuerzas del sagrado, las fuerzas sobrenaturales que abren el camino a la satisfacción de las necesidades, que pueden ser materiales, simbólicas, afectivas y otras similares” (Pierucci y Prandi, 1996: 100).

En la concepción de la religión como servicio, la prioridad no está “en la alabanza a Dios o en la predicación” (Negrão, 2001:52), sino en la resolución y solución de los problemas inmediatos que acosan a las personas. No existe, por lo tanto, “la idea de salvación, la búsqueda por un mundo mejor, en que la corrupción esté superada”. En las religiones “mágicas”, la búsqueda de los fieles es por la “interferencia en este mundo de fuerzas sagradas que vienen, eso sí, del otro mundo” (Prandi, 1991: 212).

Este fenómeno no es reciente. Desde otros tiempos, “las religiones primitivas eran consideradas por sus adeptos como un medio de obtener un poder sobrenatural [...], de control sobre la vida del hombre” (Thomas, 1991). Desde estos tiempos, las adversidades de la vida han estado presentes y hasta con mayor intensidad. Los hombres estaban más susceptibles a las dificultades terrenales, siendo que “la impotencia frente a la enfermedad era un elemento fundamental en la base de las creencias. Igualmente fundamental era la vulnerabilidad en relación con otros tipos de desgracias, principalmente cuando venían repentinamente” (*Idem.*: 26).

Aunque existan situaciones en que la adhesión a determinada religión ocurra de manera desvinculada de los problemas personales, esta todavía no es la regla: “a pesar de la disposición para escuchar, las conversiones se dan cuando existen otros elementos que desencadenan el proceso: enfermedad, penuria económica, desilusiones y problemas familiares” (Novaes, 1985: 91). Salvo algunas excepciones, en la mayor parte de los casos lo que vemos en la práctica es aquella postura de tiempos atrás, en que se buscaba una religión para atenuar los sufrimientos y prolongar los años de permanencia en este mundo. Esta búsqueda ocurre de manera consciente por parte de las personas que la emprenden. Ellas tienen noción de que el sufrimiento y la aflicción son los sentimientos que las impulsan en la búsqueda de determinadas

religiones. Esta conciencia está tan arraigada que “ya circula el dicho inicialmente difundido entre espiritistas y umbandistas: ‘ir por el dolor o por el amor’” (Negrão, 2001: 44).

Las personas muchas veces se insertan en el contexto religioso motivadas por cuestiones que van más allá de las necesidades personales, pero que están entrelazadas a ellas. Al fin de cuentas, un malestar en la familia puede intervenir en la calidad de vida de cada una de las personas aisladamente. Por eso, son cuestiones que tienen peso frente a la búsqueda religiosa.

NMM12 – M., 64 años, católica. En relación con el hecho de haber buscado la Umbanda, la entrevistada afirma que fue “para ver si podría acabar con los problemas dentro de la casa [...] era una situación muy difícil, muchos problemas que encontramos dentro de casa [...]: la hija que no va bien con el marido, las peleas... mi marido era alcohólico”. La entrevistada también buscó la Iglesia Universal del Reino de Dios por causa de estos motivos.

NMM14 – M., 48 años, afrobrasileña y pentecostés. La entrevistada comenzó a frecuentar la Umbanda “por causa del matrimonio, por causa de aquellas crisis que tenemos en el matrimonio: entonces vamos allá para hacer un trabajo [...]. Ahora ya no busco nada porque estoy bien. Mis hijos tienen salud, pero en la época en que empecé, el problema era el matrimonio, entonces yo buscaba una cura para mi matrimonio”. En la Umbanda, la entrevistada hizo un trabajo para “abrir el camino” de los hijos y del marido.

El bienestar material no es menos importante que la cura de una enfermedad. Se encuentra en el mismo nivel en cuanto necesidad básica de supervivencia. Es, por lo tanto, una fuerte bandera:

MM9 – M., 33 años, católico. El entrevistado frecuentaba la IURD, “pero para las campañas electorales, para negocios y empleo”.

NMM11 – N., 49 años, kardecista. La entrevistada, en relación con el motivo de haber buscado auxilio en el espiritismo afirma que “nosotros los seres humanos en verdad sólo entramos en una religión

diferente porque pensamos que ella va a dar un viraje en la vida, porque pensamos que vamos mejorar de hoy para mañana, porque pensamos que vamos mejorar si estamos desempleados, entonces, lo que te lleva a una religión es el desespero”.

NMM15 – E., 74 años, kardecista. El entrevistado buscó el espiritismo porque “necesitaba un empleo” por eso dice: “yo creo en una cosa: toda persona se lanza a una religión cuando necesita de algo”. El entrevistado conoció el espiritismo por medio de su vecina, cuando estaba desempleado.

NMM18 – Orientalista. El entrevistado dice que en el budismo “empecé a encontrar respuestas a través de los beneficios en lo cotidiano, porque yo era una persona profesionalmente sin suerte, una persona a la cual las cosas no ocurrían de la forma como yo quería, como yo objetivaba. Después de empezar la búsqueda de la práctica budista [...] logré atraer resultados concretos para el cotidiano [...], logré abrir puertas para poder tener una profesión que me diera una mejor ganancia”.

Esta bandera es levantada no sólo por aquellos que la demandan, sino por aquellos que la ofrecen, principalmente: los intelectuales religiosos. Es muy importante que tengamos claro el hecho de que, a pesar de ser una búsqueda constante, ésta sólo existe porque también existe una oferta constante. Es decir: “la invitación de un creyente que detectó algún área problemática en su vida hace con que, al buscar esta agencia las personas ya están, de cierta manera, adoctrinadas por aquél que las invita y ya se dirigen hacia la predicación predispuestos a encontrar la solución a sus problemas” (Novaes, 1985: 91).

Tal realidad nos pone en contacto con el punto de vista weberiano según el cual “la demanda ‘religiosa’ siempre fue, es y sigue siendo constituida esencialmente de intereses relacionados antes que nada con el más acá [...] En diversos momentos, en lugar de calificar esta demanda como religiosa, Weber prefiere calificarla de mágica. Lo propiamente religioso es la oferta [...]. Sólo de esta manera tiene sentido hablar empíricamente, y no normativamente como lo hacen algunos, de *homo religiosus*. Porque el hombre no nace religioso, él se vuelve religioso” (Pierucci, 2001: 61).

## 1.4 Estrategia: sincretismo

*Mi familia era muy religiosa y muy católica, a pesar de que nuestra religión es muy mezclada [...] la religión era una cosa muy fuerte, pero mezclada [...] aunque yo había empezado a frecuentar el espiritismo, yo me iba un poco a la iglesia. Ese cambio es una cosa interesante, pues no es un salto, o una especie de cambio de colores que... este... cómo se dice... degradar.*

(Testimonio de persona entrevistada)

Elaborar estrategias es sincretizar, es constituir una religión. Es hacer que las diferencias se unan para constituir un todo coherente. Es mezclar actitudes y mentalidades sin complicarse. Es vivir el desencanto del mundo juntamente con el encanto, cubriendo brechas que, en el mundo modernizado, la ciencia no es capaz de hacerlo. En suma, es volver posible la religión —así como en un juego de colores—, usando diversas combinaciones y estadios: es degradar el color que a principio estaba encerrado en sí mismo. Uno de los significados de degradar es “disminuir progresivamente la intensidad de un color en una pintura” (Diccionario Larousse).

MM3 – J., 49 años, orientalista. El entrevistado afirma que “quiera o no quiera, soy budista, pero nosotros nunca olvidamos nuestras raíces: siempre me sorprende a mi mismo hablando de los santos de la iglesia católica”.

NMM6 – Católica y orientalista. La entrevistada dice no tener una religión determinada: “yo no tengo exactamente una religión en el sentido de estar filiada a una doctrina [...] ahora estoy en un proceso de experiencia espiritual. Por ejemplo, hablo mucho de la espiritualidad cristiana, pero hay un otro lado que yo vivo a través de lo que conozco del hinduismo”.

NMM7 – Orientalista. La entrevistada es budista. Cuando era niña, iba a la Iglesia Mesianica con su madre y su tía y afirma que: “allá es diferente, era muy mezclado. Tu rezabas tres rezos: rezaba católico, oraciones mesianicas y egipcioismo”.

NMM9 – S., 68 años, afrobrasileño. El entrevistado afirma que antes sus padres “estaban un poco para el espiritismo, pero nunca dejaron de frecuentar las misas”. Él afirma que “aunque me haya vuelto espiritista, siempre tuve fe en el catolicismo [...] al fin de cuentas, todo es igual”.

NMMI7 – M., 23 años, agnóstico. El entrevistado, en relación con las religiones en general, afirma que “creo que en una sociedad laica y moderna como la nuestra, las religiones tienden a misturarse”.

NMMI8 – Orientalista. El entrevistado cree que la reencarnación, en el espiritismo, “se aproxima al budismo [...] se encajan en estas cuestiones”.

Afirmaciones como: “los fundamentos de las religiones son más o menos parecidos” y “se aprende tanto en una como en otra”, forman parte de discursos a través de los cuales los agentes religiosos buscan argumentar y justificar la posibilidad ilimitada de colocar creencias distintas sobre un único fundamento: sólo hay un Dios.

Por medio de este principio, los sujetos se apropian de diversos contenidos religiosos y los traducen tal cual fuera un calidoscopio, produciendo infinitas combinaciones. Entonces es posible señalar, así como hizo Carvalho que “la presencia de creaciones de signos religiosos, es decir, de una construcción progresiva —en lugar de un aferrarse a la tradición— de sistemas sincréticos cada vez más torcidos, siempre mutantes, calidoscópicos, que se apoyan en una cultura religiosa en constante ampliación” (1992: 153).

Muchas mezclas. Aquello que no cambia de una vez por todas, se integra al seductor universo de colores que no se imponen, de los colores que se mezclan: es el degradar de las creencias.

#### 1.4.1. Sincretizar es servirse de mundos distintos: ciencia y religión

En un mundo donde impera la modernidad, es de esperarse la certeza de las cosas y acontecimientos, ya que todo es previsto, desarrollado y resuelto por la ciencia, es decir, los hombres raramente tendrían algo

de lo cual quejarse. Entretanto, no es así que se desarrollan los hechos. La verdad es que la ciencia no es accesible a todos, mucho menos tiene soluciones para todas las necesidades.

**MM2** – S., 38 años, kardecista. El entrevistado actualmente es espiritista. Con la muerte de su padre y el hecho de estar enfermo de tuberculosis, él encontró la cura en el espiritismo. Dijo que el tratamiento de su enfermedad, si dependiera sólo de los médicos, iba a ser más prolongado. Con el espiritismo, se recuperó en cinco meses: “fue eso lo que me llevó a creer y seguir”. Entretanto, el entrevistado no descarta la importancia de la medicina en su cura al afirmar que “logré una cura que, si no fue completa, al menos ayudó y aceleró el proceso de la medicina normal, del tratamiento médico normal”.

**MM 6** – M., 43 años, pentecostés. La entrevistada dice haber sido curada del cáncer en la Iglesia Asamblea de Dios: “a partir del momento en que recibí el milagro, yo estaba con cáncer y fui a la iglesia y fui curada, entonces yo fui con el doctor y constató que yo ya no tenía más el nódulo que me iban a operar. Me hice nuevamente los análisis y ya no tenía nada”.

**MM10** – M., 37 años, pentecostés. La entrevistada dice que entró en la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) después que tuvo un derrame y ya no podría moverse, quedando prácticamente paralizada. Ella fue a la IURD debido a su enfermedad: “Dios es mi medicina”. Según la entrevistada, fue a través de esta denominación religiosa que ella volvió a caminar y por eso ella cree que la iglesia ayudó más que las medicinas.

**MM18** – Pentecostés. La entrevistada frecuenta la IURD. Buscó esta iglesia porque tenía un nódulo en el seno y los doctores ya estaban sin esperanzas. Entonces, ella empezó a frecuentar la Iglesia Universal y prometió que “si soy curada, ya no salgo de aquí”. Cuando era la quinta vez que ella estaba frecuentando esta iglesia, ya se sentía mejor y el médico dijo que ella ya no tenía más nada.

**NMM9** – Afrobrasileño. El entrevistado afirma que fue curado por el espiritismo (Umbanda). También afirma: “mi hermana mayor tenía un cáncer y ellos (*los del Centro Espirita del barrio del Limão*) no deja-



ron que ella sufriera tanto. Allá yo llevé a todos los que conocía. Mi cuñado una vez tuvo miedo, pues no estaba siguiendo orientaciones médicas, pero sí orientaciones espiritistas y él estaba con miedo. Nosotros hicimos una pregunta al *preto velho*<sup>6</sup> y él dijo: 'no se preocupen ustedes: yo cierro los ojos del médico', y así fue".

En estos momentos, de fracaso del mundo de la técnica y de la ciencia, todavía sobra espacio para la actuación de la religión y de las prácticas mágicas, las cuales "nunca llegan a desaparecer [pues] el mundo desencantado no llega a todas las capas sociales de la población; la ciencia está cada vez más obligada a disminuir el intervalo de lo previsible; lo inesperado y lo imprevisto vuelven reiteradamente a atacar" (Prandi, 1991: 189).

Podemos observar, en los relatos de algunos entrevistados, que la religión es percibida como un recurso extra cuando todo parece estar perdido, cuando la ciencia, con todos sus "poderes reales" es descalificada y, cuando no es sustituida, es asociada a los "poderes sobrenaturales", los cuales terminan por proporcionar una mayor eficacia en determinadas situaciones.

Ocurre, entonces, tanto una sustitución de la ciencia por la religión como una asociación de ambas en determinados momentos. El lugar en donde la ciencia (con toda su eficacia) no logra entrar es en la religión que realiza milagros, donde "el pensamiento racional y el conocimiento científico logra explicar solamente una parte de los problemas del sufrimiento, del dolor, de la enfermedad y de la salud, permaneciendo las cuestiones que rodean la naturaleza del problema" (Schweickardt, 2002: 231). Así la religión entra en escena.

Este proceso, en principio, podría ser considerado contradictorio, sin embargo, "la reinscripción de lo sagrado (salvaje, instituido, mágico o religioso) en el espacio social de la metrópoli, conviviendo al lado del pensamiento racional, utilitario, manipulador y secular, no se realiza como contradicción (o como un modelo a ser superado)" (Silva, 1995:

---

<sup>6</sup> Los "preto velhos" (negros viejos) son espíritus de los esclavos negros ancianos que se presentan y son venerados en la Umbanda. Representan espíritus de humildad, paciencia y sabiduría. Sus manifestaciones son muy respetadas y hasta invocadas, ya que son los que orientan, prestan auxilios, consejos y dan recetas de medicinas naturales para los males del cuerpo y también del alma (N. de la T.).

31). Trátase, entonces, de percibir la ciencia y religión como modelos distintos y, sin embargo, posibles de convivir en un mismo mundo sin ningún problema. La verdad es que “consiste en dos lenguajes simbólicos que, si existen o persisten es porque los dos tienen algo que decir, o sea, su poder de representar la realidad o proponer patrones de orientación del comportamiento colectivo sigue actuando, sea para entender el mundo tal como ‘es’ o como ‘debería ser’, para explicar el dolor o para aludir a las dimensiones ontológicas de la vida humana” (*Ibidem.*).

No es posible que la ciencia ignore totalmente la religión, así como no es posible que la religión ignore totalmente el pensamiento mágico. A este pensamiento se acude cuando las religiones institucionalizadas no producen un contenido plausible. Es sabido que la “ciencia, siendo fruto del esfuerzo humano de racionalizar todos los elementos de la vida, no logró eliminar la búsqueda mágica para los sufrimientos exactamente porque la vida es demasiado compleja para encerrarse en simples modelos” (Schweickardt, 2002: 89).

Tanto en los casos de la ciencia como de la religión se trata, en primer lugar, de modelos económicos por medio de los cuales se comercializa la cura para la enfermedad. Tanto las instituciones médicas como las religiosas “se organizan en términos empresariales, racionales, para vender sus servicios y mercancías a una clientela necesitada”. Además, el hecho de que estas dos instituciones se encuentren en un mismo nivel consiste “en la razón porque frecuentemente se transita de una empresa a otra [...] y este tránsito sugiere que las dos desarrollan las mismas funciones” (Alves, 1984: 115).

Sin embargo, más allá de una “explotación de la fe popular” que creemos deben llevarse a cabo, en la opción por la religión como instrumento de cura de las enfermedades está implícito “el desespero con relación a la cura humana: la inaccesibilidad de los servicios de salud, el alto costo de las consultas médicas y de los medicamentos, las barreras burocráticas que se interponen entre el enfermo y la cura” (*Idem.*: 116).

### 1.4.2. Sincretizar es servirse de mundos distintos: magia y religión

*...Allá había un propósito para la sal. Costaba hasta 20 pesos, una sal allá adentro y el pastor consagró y ungió [...] entonces yo puse la sal en el zapato de mi marido, puse en su billetera y dije: 'Ay, Dios mío, el Señor tendrá que honrar' y sólo con eso mi marido logró un empleo.*  
(Testimonio de una entrevistada)

El apego a elementos mágicos puede ocurrir en momentos en los cuales tanto lo religioso institucionalizado cuanto la ciencia, no logran dar el sentido y el resultado esperados, es decir, “el problema del dolor y del sufrimiento es una fuerte motivación para la búsqueda de elementos mágicos para la cura, conduciendo a las masas hacia prácticas religiosas no jerarquizadas, no intelectualizadas, no formales” (Schweickardt, 2002: 60).

NMM 3 – R., 38 años, kardecista. El entrevistado frecuenta el kardecismo, donde se inició después de la muerte de su esposa. En el espiritismo kardecista él frecuenta las reuniones de “recibimiento de ‘toques’ magnéticos. Es parte del espiritismo, de la práctica del espiritismo”.

NMM7 – Orientalista. La entrevistada es budista “hago *daimoko* por las mañanas y por las noches. Por las mañanas estoy convencida de que voy tener un día perfecto”.

NMM10 – P., 35 años, orientalista. El entrevistado frecuenta el budismo: “todas las semanas nos reunimos en la casa uno o de otro para hacer las oraciones y los relatos. Así se hace: tú tienes las oraciones, los *gonguiô*, que tú haces todos los días volteado para el este, que es donde nace el Sol. Y en las oraciones, tú haces los pedidos. Quien recibe las gracias hace los relatos de las gracias que alcanzó”.

NMM12 – M., 64 años, católica. La entrevistada afirma que su niñez en el catolicismo estuvo marcada por el hecho de tener una enfermedad grave y que su madre hizo una promesa para la Virgen y ella quedó curada: “entonces yo empecé a hablar, a caminar normalmente: quedé curada y nunca más tuve nada”.

NMM14 – M., 48 años, afrobrasileña y pentecostés. La entrevistada recientemente estuvo en la Iglesia Universal del Reino de Dios y siempre escucha los programas de radio de esta iglesia: “me gusta la oración que ellos hacen [...]. Yo pongo un vaso con agua y sigo todos los pasos que ellos piden”. En la Umbanda, la entrevistada hizo un trabajo para “abrir el camino” de los hijos y del marido.

Estas situaciones “mágicas” son llevadas a cabo con mucha frecuencia. Primero, tanto la ciencia como la religión dejan un espacio para ellas. Segundo, porque “aquello que funciona no es cuestionado, pues son suficientes para explicar la realidad vivida. Los símbolos no son racionalizados, sino sentidos y vivenciados. Por lo tanto, la pregunta sobre el significado está en el plano de la intelectualización del fenómeno, mientras la magia está en la vivencia del mismo” (*Idem.*: 172).

Por medio del pentecostalismo y de las religiones afrobrasileñas “el país transitó por un amplio proceso de *remagicalización*, una valoración de la magia como no se había visto durante mucho tiempo” (Pierucci y Prandi, 1996: 98). Mucho de eso se dio debido a la pérdida de eficacia del catolicismo como fuente tradicional de plausibilidad y al hecho de que el vacío dejado por éste no fue ocupado por las interpretaciones no religiosas del mundo (*Ibidem.*).

Los entrevistados, al mismo tiempo en que parecen manipular lo sagrado, también establecen con él ciertas negociaciones. Por ejemplo, los agentes religiosos manipulan lo sagrado por medio de rituales, pero también imploran a este mismo Ser superior que tome en cuenta el sacrificio que se hace, estableciéndose, así, una negociación. Sería apenas manipulación si no hubiese un diálogo entre esos individuos y su Dios y, al contrario, todo se resumiera apenas en rituales manipulados.

## 2. Relativismo religioso: un no-divisor de aguas

A pesar de la posibilidad de estrategias puntuales, éstas se realizan dentro de los límites de dos variantes del campo religioso: la magia y la religión. Estas dos formas de relacionarse con lo sagrado abarcan todas las estrategias. Por medio de ellas las estrategias se realizan, y eso ocu-

re en función del relativismo religioso. Éste es puesto en práctica porque “Dios, además de ser sólo uno, dio el libre albedrío a los hombres” (testimonio de un entrevistado).

Tal como en la investigación realizada por Negrão (2001), que constató en este tipo de discurso la justificativa del movimiento interno al interior de las religiones protestantes<sup>7</sup>, encontramos agentes religiosos que también se comportan de forma semejante, pero que van más allá del campo protestante. Éstos lidian con tal discurso de manera más abarcadora. Decir que “sólo hay un Dios” no significa apenas la apertura para circular en el campo protestante. Mucho más que eso, lo que vemos es una justificativa que torna posible el tránsito por todo y cualquier tipo de creencia. Estos sujetos visibilizan cómo se hace, actualmente, el acuerdo entre magia y religión, y cómo (al contrario de lo que se piensa), este acuerdo ocurre sin ninguna confusión. Lo que encontramos aquí son “identidades porosas” (Sanchis, 1997) que articulan, al mismo tiempo, dos cosas distintas: la búsqueda por la redención y la resolución de los problemas cotidianos. En este tipo de religiosidad, encontramos “un interés pragmático en el origen del sentido religioso. La orientación mágico-religiosa recomienda un intercambio ritual asiduo y constante con los seres sagrados, sin embargo, de modo especial con aquellos ‘comprobados’ como milagrosos (virgen, santos, *animitas* milagrosas). Eso para que ‘todo te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra’” (Weber, 1964: 328; Parker, 1996: 282).

Los agentes religiosos de esta investigación pueden ser considerados, al contrario de hijos del racionalismo Occidental, como hijos de una cultura “hemiderma”<sup>8</sup> latinoamericana de la cual habla Parker (1996). Una cultura que se constituye por identidades porosas, que fácilmente entran en contacto unas con otras, no de forma impositiva, sino de manera híbrida. El racionalismo occidental y la exclusividad de su racionalidad ética no encuentran lugar frente a la religiosidad la-

---

<sup>7</sup> En Brasil las religiones protestantes son las que surgieron a partir de la Reforma Protestante en los siglos XVI y XVII en Europa: luterana, calvinista, reformada, presbiteriana y metodista. Éstas se implementaron en el territorio brasileño a partir de 1810 y hasta 1900 con la inmigración masiva de europeos (*N. de la T.*).

<sup>8</sup> Cultura que establece un diálogo entre lo tradicional y lo moderno.

tinoamericana y a su racionalismo “hemidermo”, lo cual no se limita a lo que le imponen y busca en sus raíces un complemento simbólico sustantivo. Trátase de un racionalismo en los modelos y estilo de la religiosidad popular, donde por medio de un “mayor distanciamiento del complejo mecanismo de la racionalidad formal [...] lo mágico aparece como una alternativa de solución” (Eleta, 2000: 130-131). Sin embargo, no por eso consiste en un racionalismo libre de coherencia, al contrario, se trata de un racionalismo que “se afirma en la trascendencia y no en un aglomerado de supersticiones y de magia” (Parker, 1996: 165).

Nuestra cultura, que une lo tradicional a lo moderno, todavía favorece, en el ámbito de la religión, una transformación idéntica. Al posibilitar que lo sagrado abarque formas opuestas, sin que con ello se vuelva contradictorio para los sujetos que lo buscan, encontramos “un camino de transformación para otra concepción de religión que no se contrapone necesariamente a lo mágico: ambas pueden ahora completarse o volverse una sola cosa” (Eleta, 2000: 145).

La fe religiosa que vemos llevada a la práctica por el agente religioso es una fe propia de la creatividad de esos sujetos, los cuales no se dejan intimidar por lo que se considera “políticamente correcto” en la racionalidad ética Occidental. Es una fe que, claro está, se alimenta de esta racionalidad que se impone, pero, no obstante, no se deja dominar por ella. Toma para sí misma los contornos de esta racionalidad, pero no se deja capturar completamente, va cosiendo, tejiendo significados que no sólo se alimentan de esta racionalidad dada, sino que van más allá de ella. Un “más allá” que no es futurista, al contrario, es nostálgico: recuerda un pasado encantado.

Además del campo de prácticas y de los factores estructurales favorables a la reproducción del sentido religioso, existe una racionalidad popular, diferente de la occidental, en la cual habita, encubre y retroalimenta la fe religiosa. La religión como factor determinante en la conformación de patrones culturales, que orientan y regulan esas prácticas, se reproduce por una virtud propia y característica de la mentalidad colectiva del pueblo. Es lo que llamamos de *sincretismo de la mentalidad popular* (Parker, 1996: 305).

Revivir este pasado nostálgico es ir más allá de las fronteras limitantes de lo simbólico, fronteras que se construyeron a lo largo de milenios. Estas mismas fronteras fueron rebajadas y en su lugar se confeccionó algo como una “colcha de retazos” que es hecha de retazos de racionalidades diversas, cada una de ellas con su grado de importancia e interdependencia entre sí, pues cada una de estas racionalidades son cosidas una en la otra para formar esta “colcha simbólica”.

¿Estaremos hablando de reencantamiento? ¿Este concepto polémico que en los últimos años ha sido muy discutido? ¿Sería el momento de arriesgarse y suponer tal “herejía”? Muchos no están de acuerdo en debatir este concepto y terminamos sin saber si el mismo es un concepto tomado de Max Weber o si es un concepto en contra de Weber. Pierucci (2001) hace una crítica a los defensores de un posible reencantamiento, pues éstos cometen el error de asociar la noción de secularización a la de desencanto religioso del mundo. Este último lleva al grave error de asociar el desencanto a la pérdida de la religión y, por lo tanto, reencanto con la vuelta del sagrado en el mundo modernizado y científico. Para Pierucci (2001) eso es ir en contra de Weber, además de poner el fin de la religión en la boca de Weber.

El desencanto es comprendido como el apartarse, el controlar o el superar la magia. En este sentido, lo que la realidad nos enseña es que no hubo desencanto, mucho menos que llegamos al fin de la magia. Lo que vemos en Brasil es una religión libre, sin amarras, que se alimenta del extremo del ritual mágico y del extremo del ritual religioso. Es en este sentido que Pierucci afirma que la vuelta de lo sagrado es posible, es decir, “mientras se trata de desencanto como retirada de la magia de la práctica religiosa”. Como ejemplo de ello, recordamos que “del profetismo judaico al protestantismo ascético el progreso del desencanto no fue acto continuo” (Pierucci, 2001: 167).

No queremos responder, aquí, al declive de lo sagrado. Sabemos que hoy en día lo sagrado no tiene la relevancia que tenía en otros tiempos, así como sabemos que lo sagrado no volverá a ser el centro en torno del cual la vida es conducida y pensada. El progreso científico vino para sustituir esta centralidad y difícilmente podrá retroceder. Volver hacia atrás, como sabemos, es imposible. Es decir, “el

regreso a lo religioso no provoca ningún regreso de la influencia de las iglesias: éstas siguen su decline [...]. Nadie podrá negar el decline de lo sagrado, aunque podamos inquietarnos con su permanencia o con el reaparecimiento de creencias irracionales y de comportamientos mágicos” (Touraine, 1994: 254-255).

Para deshacernos de este equívoco y, al mismo tiempo, aclarar el porqué de la importancia actual de los fenómenos religiosos, nos conviene tomar en consideración el hecho de que el sagrado que existe hoy no es el mismo que existía antes, pues “la antigua religión como fuente de trascendencia para la sociedad como un todo fue fragmentada y perdió toda su utilidad. La religión que tomó su lugar es una religión para causas locales, para arreglos específicos” (Pierucci y Prandi, 1996: 273).

Si es así, ¿porqué, entonces, las religiones se han fortalecido y multiplicado? ¿Sería una reacción, aunque tardía, al proceso de desencantamiento provocado por la ciencia? De acuerdo con esta línea de pensamiento, algunos autores afirman que los vacíos dejados por el mundo científico son llenados por las religiones y sus propuestas tentadoras de servicios mágico-religiosos. O sea, “el suceso de la religión y la crisis de la sociedad son, de esta manera, dos caras de una misma moneda, cuyo valor es la propia crisis de la razón” (Pierucci y Prandi, 1996: 104).

La sólida presencia de la magia ocurre por medio del carácter flexible por medio del cual ella se presenta y se difunde. La magia logra extenderse y avanzar debido al hecho de que, en su propia naturaleza —que promueve apertura e innovación— favorece tal situación: “el carácter flexible de la magia le permite convivir y, a veces, fundirse con otras expresiones culturales, garantizando su presencia en los diversos sectores de la sociedad y atravesando todo el tejido social” (Eleta, 2000: 123).

Al hablar de magia como factor de reencantamiento, es menester reflexionar sobre la actual relación entre magia y religión. Actualmente éstas ya no son percibidas como contradictorias, sino que se reconoce en la magia un instrumento que refuerza “el vínculo entre el fiel y el objeto de la fe, estableciéndose entre los dos una relación directa” (*Ibidem.*).

Las personas entrevistadas, algunos de cuyos testimonios fueron analizados en el transcurso de este texto y el anterior que forma parte de este libro, han buscado lo sagrado por todos los medios posi-



bles. Como forma de protegerse de las “tempestades” cotidianas, ellas construyen su propio “paraguas simbólico de protección” (Parker, 1996: 282), y éste es confeccionado con mucha creatividad, a manera de ser práctico y útil.

En otras palabras, el “matrimonio”, realizado por los agentes religiosos aquí analizados, entre cosas tan distintas como la racionalidad tradicional y la racionalidad movida por valores es una de las formas de atribuir significados diversos a la realidad, sin con ello contradecirse. Al mismo tiempo que es “funcional”, esta actitud proporciona respuestas a las cuestiones existenciales de las personas. ¿Qué otra cosa necesitan ellos?

## Consideraciones finales

Aunque la condición social de los migrantes y no migrantes influya en las diferentes trayectorias religiosas, el objetivo de esta investigación fue el de señalar que, independientemente del proceso de migración/no migración, las personas construyen relaciones con lo sagrado que van de un extremo a otro: de los valores en sí mismos hacia los intereses personales y mundanos (aquí y ahora). Este tema fue analizado en el discurso de los agentes religiosos entrevistados.

Hemos visto como los dos grupos se caracterizan por un mismo estilo de comportamiento frente a lo sagrado. Este estilo consiste en el tránsito entre dos extremos de conducta: por un lado, encontramos una acción racional orientada hacia los valores y, por otro lado, se constata una acción tradicional muy cercana al pensamiento mágico. Fue posible evidenciar cómo, al fin de cuentas, el movimiento del campo religioso sigue ocurriendo entre los límites de la magia y de la religión. Son dos formas de relación con lo sagrado que mantienen una dialéctica a través de los tiempos: una invadiendo el campo de la otra, en una relación fluida, donde el relativismo religioso refuerza las mezclas y los intercambios.

Debido a esta dinámica, lo que aparece con claridad en los discursos son sujetos que mezclan dos estilos de conducta. Por medio de un cierto relativismo religioso, el cual se sostiene en argumentos como “Dios nos

dio el libre albedrío” o, principalmente, “sólo hay un Dios”, ellos transitan en los dos extremos del campo religioso, asimilando concomitantemente las posturas mágico-rituales y movidas por valores. Este hecho nos enseña que “aunque exista una convicción ético-doctrinaria por parte de la persona religiosa, la búsqueda de protección contra las dificultades de la vida material y psicosocial sigue actuando” (Negrão, 2001).

## Bibliografia

Alves, Rubem, 1984, “A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?” En: *A cultura do povo*, São Paulo, Editora Cortez.

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

Carvalho, José J., 1992, “Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea”. En: Maria Clara Bingemer, *O Impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Edições Loyola.

Eleta, Paula, 2000, “O encanto do mágico. A magia como fator de reenchantamento e fragmentação da religião na América do Sul”. En: R. Cipriani *et al.*, *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*, Petrópolis, Editora Vozes.

Miranda, Júlia, 1995, *Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político*, São Paulo, Maltese.

Miranda, Mário de França, 1992, “A salvação cristã na modernidade”. En: Maria Clara Bingemer, *O Impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Edições Loyola.

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

Novaes, R. R., 1985, “Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania”. En: *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, Marco Zero, v.19.

Pais, S. J. M., 2001, *Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro*, Porto, Editora Âmbar.

Parker, Cristián, 1996, *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*, Petrópolis, Editora Vozes.

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

Pierucci, Antônio y Flávio de Oliveira, 2001, *Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de Livre-Docência.

Prandi, Reginaldo, 1991, *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Hucitec.

Sanchis, Pierre, 1997, “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. En: Oro, A. P. y C. A. Steil, (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, Editora Vozes.

Schweickardt, J. C., 2002, *Magia e religião na modernidade: Os rezadores em Manaus*, Manaus, Editora da Universidade do Amazonas.

Silva, Vagner Gonçalves, 1995, *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Editora Vozes.

Touraine, Alain, 1994, *Crítica da modernidade*, Lisboa, Instituto Piaget.

Weber, Max, 1994, “Sociologia da religião: tipos de relações comunitárias religiosas.” En: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, UnB, v. 1. pp. 279-418.

# La disolución religiosa en gotas etnográficas: apuntes para un diálogo

Kenia Alves

Bajo el mismo cielo,  
cada ciudad es una aldea, una persona, un sueño, una nación.  
Bajo el mismo cielo, mi corazón no tiene fronteras, ni reloj, ni banderas...  
Solo el ritmo de una canción mayor.  
(Sob o mesmo céu - Lenine/Lula Queiroga)

## Introducción

**E**n este trabajo, de cuño eminentemente etnográfico, trato de situar, describir y analizar la constatación empírica del funcionamiento de la religión presbiteriana como factor de promoción de la integración entre personas originarias de universos socio simbólicos diferenciados, reconocidos en el imaginario mexicano como lo *indígena* y lo *caxlán* (mestizo, o hablante del castellano), a la luz de la concepción de “la religión como disolvente” de los lazos de pertenencia étnica propuesta por Pierucci (2006).

Me auxilian en tal tarea la teoría fenomenológica de la obra literaria de Roman Ingarden que, de acuerdo a Jacorzynski (2000), otorga las bases viables para validar la antropología interpretativa; la concepción de la estructura social como el sistema de posiciones/roles y de la cultura como el sistema de señales/ signos que la informa, de la antropología

clásica inglesa<sup>1</sup> (Gellner, 1998) para caracterizar a los escenarios por los cuales se mueven las personas estudiadas (indígenas migrantes desde el campo a la ciudad); y la imagen de la telaraña de creencias de Quine (1970) para la representación de la cultura en movimiento.

De esta forma, busco mirar a la cultura desde dos perspectivas distintas, que se complementan según sea la situación social que esté bajo observación: la primera (antropología inglesa), nos permite describir y comprender a la cultura desde su ángulo estático (cristalizada en la organización de las actividades, rituales o no, de celebración religiosa y de producción y reproducción de la vida social cotidiana); y la segunda (Quine), dirige su foco a la dimensión diacrítica de la cultura, que se mueve, o no, junto con las personas originarias del universo de *lo indígena* que emprenden sus rutas de migración y viajes por el universo de lo ajeno, identificado con *lo caxlán*.

Entre los años de 2002 y 2004, cuando estudiaba las historias de vida de indígenas migrantes de Los Altos de Chiapas a la Isla de Cozumel, en el sureste de México, tuve la oportunidad de conocer el proceso de adaptación a la ciudad vivido por estas personas, cuyo origen campesino y étnico las ubica en el polo opuesto al ocupado por la figura del mestizo, identificada con la imagen de lo nacional mexicano; y, además, de constatar el papel fundamental desempeñado por la religión presbiteriana en dicho proceso.<sup>2</sup> Desde entonces, tuve la curiosidad de aclarar por qué, en este caso específico —y en contra de la lluvia de imá-

<sup>1</sup> “La fórmula y el programa implícitos son: estructura, el sistema relativamente estable de roles o posiciones y las tareas y actividades asignadas a ellos que realmente forman una sociedad. Es en este terreno donde podemos esperar comparar una sociedad con otra, y tal vez discernir generalizaciones válidas para un gran grupo de sociedades. En cambio, el sistema de señales que, en el idioma de una u otra sociedad, constituyen los signos en virtud de los cuales esos varios roles, posiciones o actividades son llevados a la atención de sus miembros, es sólo de importancia secundaria” (Gellner, 1998: 23).

<sup>2</sup> Todos los datos que informan a las etnografías presentadas fueron obtenidos en el transcurso de este periodo de estudios de campo que realicé en el sureste de México entre 2002 y 2004, a través de la aplicación de cuestionarios estructurados y entrevistas en profundidad con los informantes, cuyos nombres de pila fueron aquí ocultados y sustituidos por nombres ficticios, para preservar su identidad e integridad. Algunos exergos, que indico oportunamente, fueron obtenidos de los archivos del material de campo de W. Jacorzynski, quien ha trabajado ya desde hace algunos años la región de Los Altos de Chiapas y Guatemala. Sobre la dramática historia de Teresa se han publicado diversos artículos, incluyendo uno de mi autoría, reunidos en un libro especialmente dedicado al estudio de su problema (Jacorzynski, 2007, en prensa).

genes exclusivo-segregacionistas del fundamentalismo que, asociadas a lo religioso, ensombrecen al escenario internacional tal como llega a nuestros ojos por la ventana de los noticieros y periódicos— la religión se configuró como puente entre estos universos étnicamente distintos, actuando como elemento inclusivo-integrador, capaz de promover el traspaso de las fronteras étnicas a través de tan inesperada e inusitada posibilidad de identificación entre *indígenas* y *caxlanes* de México que profesan la misma fe.

Tras la búsqueda de referencias teóricas que me ayudaran a comprender tal fenómeno, celebré la reflexión de Antonio Flavio Pierucci (2006), tan pronto cayó en mis manos directamente del internet. En ella el autor, luego de reafirmar la distinción entre las religiones de carácter universal y las religiones con función de preservación de un patrimonio étnico, presenta el análisis demográfico que revela la dirección étnica y culturalmente disruptiva asumida por el desarrollo religioso en el Brasil de los días actuales, consolidada en la tendencia al predominio —en lo cuantitativo— de las religiones de carácter universal. Dicha tendencia se debe también, argumenta, al cambio de función experimentado por las religiones que, antes envueltas en lo étnico, se han vuelto cada vez más universales, engendrando el fenómeno interpretado como la creciente expresión de una “religiosidad afrobrasileña sin etnicidad”. En otras palabras, se trata de reconocer el hecho de que el Brasil contemporáneo se encuentra, según el autor, inmerso en un proceso de “desobstrucción étnica” orquestado por los sobrios tonos de la sinfonía weberiana de ideas acerca de los caminos y destinos de la civilización hacia el moderno universo de la “racionalidad”.

En este vasto panorama, me llamó sobremanera la atención la idea de que la religión universal de salvación individual funcionará como dispositivo que “desliga” a las personas de su contexto cultural de origen, tanto por su precisión y sencillez como por su promisor potencial explicativo. Empero, vista a la luz de las experiencias vividas por los indígenas migrantes del sureste mexicano, dicha idea tendía a perder la distinción y la claridad que la iluminaban en el nivel de la abstracción, mientras asumía el carácter escurridizo, cambiante y confuso que caracteriza, en las palabras de Malinowski, a la *imponderabilidad* de la vida real.

Las experiencias vividas por los hermanos Miguel, Berenice y Teresa Arias<sup>3</sup> en sus trayectorias de migración fueron particularmente distintas, llevándome a considerarlas como tres tipos singulares —y prácticamente opuestos entre sí— de reacción a lo distinto, a la otredad. Mirando a tales experiencias, me daba cuenta de que no era posible ver, a través del prisma empírico de estas etnografías, la idea de “desligadura” como una suerte de proceso homogéneo y uniforme. Es más, siquiera podía sostener, con seguridad, si lo que efectivamente ocurrió con cada uno de ellos podría ser satisfactoriamente descrito apenas como “desligadura”, en el sentido estricto del término (de quitar al cable del enchufe).

Me deparaba, aun, con la necesidad de aclarar el hecho de que la religión presbiteriana no se limitaba a funcionar como puente entre universos sociosimbólicos distintos, como se veía en el escenario cozumeleño; sino que, por otra parte, mirando a Los Altos de Chiapas, la misma religión, aunque constituya también un puente que inaugura la posibilidad de cruce de fronteras étnicamente delimitadas; no deja de funcionar, en el nivel local, también como dispositivo mantenedor del signo étnico, controlando quiénes pueden cruzarlo.

Reconocí, por fin, que se volvía necesario el planteamiento de algunas preguntas que pudieran orientarme en la exploración de este pozo de detalles y nebulosidades al que la antropología dirige su mirada, en aras de aclarar el modo —o, quizá mejor dicho, los modos— cómo ocurre dicha “desligadura” y el papel desempeñado por la religión en ella, puntos sobre los cuales planea la sombra de mis dudas. Espero, con este ejercicio, poder ofrecer a la amplitud característica de este razonamiento sociológico, acuñado en el vasto universo de los datos censales, una humilde contribución en forma de contrapunto, puesto que nace de su extremo opuesto empírico: la especificidad del caso etnográfico.

Como se trata de un escenario de migración, el criterio de la claridad en la exposición de los datos etnográficos exige que empecemos por diferenciar tres núcleos a los que dirigiremos nuestra atención: 1) la descripción de los contextos sociales que, con sus formas de vida específicas, componen los escenarios en los que se desenrolla esta historia,

<sup>3</sup> La familia Arias es parte del linaje Pasinsa (o Paciencia) de Chib'tik.



situando en ellos las trayectorias de los indígenas migrantes y describiendo las formas como son vistos tanto en su lugar de origen como en el de destino (la dimensión estructural); 2) la distinción entre cada una de las estrategias personales del lidiar con lo distinto, buscando en ellas elementos que puedan servirnos para, desde la perspectiva de la persona, aclarar el proceso de disolución —o no— de los lazos de pertenencia étnica (la dimensión personal, en la que se exhibe la cultura desde el punto de vista dinámico); y 3) la identificación de los aspectos semánticos y simbólicos que componen los textos que informan las distintas dinámicas rituales (conservacionista e inclusivo-integradora) exhibidas en los dos escenarios donde actúa la religión universal de salvación individual: los templos presbiterianos de Chib´tik y de Cozumel (la dimensión cultural desde el punto de vista estático).

La imagen producida por la interrelación entre estas tres dimensiones —estructural/cultural/personal— nos ayudará a comprender, desde la perspectiva fenomenológica que presenta tres distintas experiencias de transición entre universos socioculturales diferenciados descritos de acuerdo con los modos por los cuales se efectuó la transposición de las fronteras étnicas que los delimitan, qué fue lo que les posibilitó —o no— a nuestros personajes sobrevivir a la intensa experiencia del extrañamiento.

Y, al final, al dirigir la mirada hacia la misma situación desde un ángulo distinto, el análisis de la constitución y manutención de este puente transcultural revela los cimientos que lo sostienen, abriendo paso para una relectura posible de la clásica dicotomía Durkheim-Weber, anclada en la constatación empírica de que la función de disolución y preservación de lo étnico asumida por una misma religión está condicionada por las posibilidades y limitaciones propias de la organización y estructuración de los contextos sociales en los que se sitúa.

## Escenarios: la Comunidad Indígena, la Ciudad Real y la Isla de la Fantasía

Desde hace tres décadas, con el incremento del imponente complejo turístico que hoy identifica a las playas del caribe mexicano a los ojos del mundo, se ha intensificado el movimiento por las rutas de migración y

viajes emprendidos por indígenas de Los Altos de Chiapas hacia Cancún y Cozumel, en la Península de Yucatán, en búsqueda de trabajo, ya sea en la albañilería, en servicios de limpieza u otros subempleos en tiendas, hoteles o casas de familia.

Entre estos se encuentran hombres y mujeres de los linajes Pasinsa (o Paciencia) y Xupún originarios de Chib'tik, pueblo indígena de hablantes del tsotsil (idioma de la familia mayence), ubicado en el municipio de Chenalhó, en Los Altos de Chiapas, cuya fundación se debió a la conversión de la casi totalidad de sus habitantes al presbiterianismo a mediados de los años cincuenta.<sup>4</sup> Antes de eso, Chib'tik era solamente un barrio periférico de otra comunidad: Xunuch'. Su historia reciente es, así, "la historia del templo". Según me cuenta Miguel Pasinsa, el primero de nuestros personajes, fue la religión que puso los cimientos de lo que vino a ser esta comunidad indígena hoy:

Esta es una historia también de cómo se construye la iglesia, historia de Chib'tik sobre como es la palabra de Dios. En Chenalhó hay un paraje que se llama Chib'tik, pertenece a Chenalhó. En Chib'tik no había carretera, no había comunicaciones. Sí hay comunicaciones, pero en puro pie. Pero un día llegó la palabra de Dios en Chib'tik, había una persona que vivía en Chib'tik que tiene muchos hijos, su nombre es de linaje Pasinsa, ellos fueron que trajeron la palabra de Dios. De la primera vez aquí no había nada, no había religión, sólo hay una religión que es católica, que es el único que

<sup>4</sup> Los primeros contactos del presbiterianismo llegaron a Chiapas al Municipio de Mazapa de Madero, en el año 1901, cuando dos misioneros laicos procedentes de Guatemala comenzaron a predicar en el pueblo y presentaron la Biblia al Presidente Municipal. Para 1920 ya había aun templo establecido en la zona y se había extendido la fe hacia otros pueblos, siendo el segundo, Amatenango de la Frontera. En Tuxtla Gutiérrez se organiza una Iglesia en 1902. Para 1915, se extendió hacia Tumbalá, zona norte (chol), llevado por un hombre proveniente de Yajalón que ya conocía el Evangelio. En la zona de Comitán, comienza con la entrega de dos hombres, en 1919 de pequeñas rancherías que tienen contacto con el presbiterianismo en las fincas de Tapachula, aunque desde 1880 hubo una gran influencia del protestantismo, por parte de los finqueros alemanes que en su mayoría profesaban dicha fe. Sin embargo, en Tapachula se inicia formalmente en 1913. En 1918, llegó a San Cristóbal de Las Casas, proveniente de un joven sancristobalense que se convirtió en Cd. Del Carmen, Campeche. En 1939 se fundó el primer templo, en la calle Ejército Nacional. Ahí mismo se funda el Instituto Bíblico de Chiapas y la Casa Hogar (Esponda, 1986: 26).

había en Chenalhó. Mis tíos, ellos fueron que llegaron primero por allá en Huixtla. De todo conocían, habían caminado, conocían otras cuevas. Y ahí platicaron, “¿Pues lo crees también?”, “Sí, lo creo” dijo. Entonces así fue. Regresó aquí, vino aquí en Chib’tik, ahí empezó a platicar con sus papás. Pues mi abuelo no le gustaba... está a contra de eso. Y ahí estuvieron platicando con sus hermanos. Empezaron a practicar entre ellos. De ahí poco a poco se escucharon pues, lo entendieron como es y lo aceptaron la palabra de Dios. Mi papá era muy valiente, muy valioso. No tiene, no conoce miedo. Cuando sale no conoce miedo. Y se van a ir predicando, predicando, aunque la gente pues con macheta, con escopeta, no les tiene miedo. Y empezó a predicar, “*hay un sólo Dios en el cielo, que aquí nos ha salvado, que nos ha, que ha muerto por nosotros de nuestros pecados*”. Así es, hay unos que no creen, empiezan a burlar, se enojan. Y se levantaron la gente, todo el pueblo de Chenalhó. Eran doce, de aquí, de Chib’tik. Ya habían aceptado también los Xupunes. Linajes Pasinsa, Xupún y unos Kexnales también. Pero los contrarios (los no creyentes) eran como unos mil personas o más, muchos personas. Los llevaron encarcelado y querían matarlo en la presidencia. “*Mátenlo de una vez, esto ya muy satánico*” ya le decían. “*Levántelo, pónganlo en la mesa, abren su corazón*”, gritaban así. Llevaron mi papá, mi tío Agustín, Victorio, Raúl Xupún, unos de Kexnales también. Pero como mi tío Victorio era un joven muy conocido ya, o sea estudiante, lo conoce un poco las leyes según él también, sí. Lo traía un su... la Constitución Política de la Nación, lo tenía en sus manos las leyes. Y empezó pues a platicar, pero si es por eso de que dice aquí que somos mexicanos, que es libre la creencia y todo eso. Empezó a juntarlo todo pues, pedazos de papeles que lo hicieron la constitución. Salió, se fue, no lo vieron. Escondido se fue, andando a pie hasta San Cristóbal, mi tío Victorio. Fue a quejarse con un pastor, y en Ministerio Público. El Ministerio Público también dictó órdenes. Dictó órdenes y fueron apurados también ellos. Y cuando llegó la noticia se huyeron rápidos. Todos se huyeron, de Chenalhó. Hicieron un pequeño, un pequeño templo aquí en Chib’tik, pero ahí abajo, se juntaban en una casa. Templo de paja, lo hicieron pared de lodo. De ahí este...

Chib'tik era un barrio, barrio de Xunuch', son de católicos, sí. Xunuch' era centro. Es barrio de, barrio Chib'tik. Era barrio, pero como no le gustaban ya, pues muchos que se burlaban, que estaban maldiciendo o estaban diciendo mal de ellos. Por eso buscaron un, una comunidad ellos, fue fundado esa comunidad. Y son puros creyentes todos, puro creyentes. Llegaron a unas dependencias a pedir la escuela de aquí, a pedir un maestro para los niños que creyeron. Primero que vino un, un misionero, es Don Cecilio. Él predicaba aquí, enseñaba a todos los creyentes. Y vino Ken. Aquí vivieron, vinieron a vivir aquí y de ahí enseñaba cada clase de enseñanzas. Y tocaba guitarra, tocaba acordeón, a nosotros nos gustaba también. Hizo un templo, construyeron otro templo ahí en mero cerro, en mero cerro ya. Yo creo que ahí lo que escogieron los creyentes evangélicos porque este cerrito que está ahí pertenece a los Pasinsa, porque los Paciencias son este, son los que trajeron pues la religión, por eso lo conocen ya religión. Ellos conocieron primero, por eso todos los creyentes lo escogieron ahí.

Pero este cerrito, esa lomita pues tiene una larga historia... Tiene una larga historia porque han cambiado desde el principio, pero todavía no sabían que va a ser ahí... no lo sabían. Según mi abuelo pues, me estaban contando, que anteriormente este cerro se llama *Kalpul*. Porque anteriormente pues eran muy, muy fuertes o sea muy sabios esos, esos días... pues han cambiado mucho y ese pequeña lomita ahí se reúnen todo, todas las almas de los Paciencias. Ahí se reúnen a, a negociar, a planear muchas cosas para que no viene otras personas a molestar aquí en esta área, pero así de puras almas que hay, almas de los vivos, así como yo tengo o sea nahual digamos... pero ese se sale y se van a ir, así como, como sueño nomás. Pero todas las almas se van. Esa época pues salen las almas... Así lo hacían anteriormente cuando no había la religión. Y poco después pues, según su papá de mi abuelo soñó, dicen que, que ahí en el cerro, ahí estaba un, un señor vestido de puro pantalón, de puro camisa blanca, ahí está sentado en la pequeña piedra ahí. Sentado ahí, pero hay algo que está cuidando, según el sueño, está cuidando las cosas ahí, pero platicó, se fue a ver qué cosas está cuidando ahí este señor, que

está cuidando semilla, es semilla de chile. Lo tiene tendido ahí todo. Pues el señor no se sabe quien es, no es muy conocido, desconocido, por eso no lo saben. Pero sí lo vieron, lo vieron unos, unos rateros, vinieron a robar la semilla. Pero este pastor de la semilla digamos lo sacó un *cincho*, un chicote y lo echó todo, y se fueron, revolcándose fueron. Se fueron revolcándose en abajo. Este es el primer sueño que tuvieron. Después soñaron otra vez. Porque mi, su papá de mi abuelo quería hacer una casa ahí en mero cerro, antes. Empezó a soñar, cuando estaban platicando aquí en sueño, querían ir a vivir ahí en mera lomita. “*Vamos a ir a hacer una casa allá en la loma, vamos a vivir ahí*” que dijeron con su esposa. “*Está bien papá*” que decía también, porque pues antes hablaban así. Cuando llega su marido siempre le decía “papito”, o sea “tati”. “Tati” le dice a su esposo, le contesta así. Y de ahí en la mañana empezó a sacar maderas de rollizos. Cuando ya lo tenía todo, ya se fue a chaporrear, ahí habían muchos árboles pero grandes, grandes árboles ocotes ahí. Todo está bien tranquilo... puras montañas ahí. Y cuando ya lo chaporreó todo, ya lo tenía trabajado, hizo su terraplén, ya había listo, todo. Ahí regresó en la casa ahí abajo, ahí a dormir y vinieron ya. Pero vino un sueño, un sueño. “*Sabes qué, no puedes hacer tu casa allá arriba porque va ser muy útil después, va a entrar una cosa que todavía no sale*” dice, “*que no se entiende, lo que vamos a ver. Pero tú no vas a hacer tu casa ahí, no se puede*” le dijeron. Despertó ese viejito, despertó, “*como es que este pide, quien, es un ángel que vive aquí...*” así le dijo a su esposa. Entonces vamos a rezar ahí y ahí empezaron a hacer cruces, poner cruces, tres cruces lo pusieron ahí. Así hizo, esa es la que quiere entonces porque va entrar un cosas, “*este es la que voy a hacer*” que dijo ese hombre, este *mol* Pasinsa.<sup>5</sup> Así fue, ahí siempre está rezando con su esposa, se juntaron unos cuantas personas, porque aquí es un ángel que vive aquí y es necesario hacer, rezar. Pues así fue la cosa. Y no sabían que cosa va a ser después, pero cuando mi abuelo me contó así estaba el sueño, y mi abuelo me dijo.

---

<sup>5</sup> El término *mol* se refiere, en tsotsil, a la venerable persona de mayor edad: ya experimentada en los asuntos y/o problemas característicos de la vida humana.

Cuando llegué a Chib'tik, pude darme cuenta de que, allá, un extraño es inmediatamente reconocido. La comunidad es como una gran casa cuyos casi quinientos habitantes<sup>6</sup> se vinculan por algún lazo de parentesco. Prácticamente todos se conocen, saludándose por los caminos utilizando las debidas formas respetuosas. Éstas varían según cada tipo de relación que, derivada del vínculo consanguíneo o afín, compone una arquitectura cuya cumbre es ocupada por los *mol vinik'etik* (los respetables hombres de edad más avanzada).

A excepción de pocos nuevos convertidos (adventistas y pentecostales), de los escasos fieles a la *costumbre'etik* (anterior a la llegada de la religión) y de los pocos a quienes la vergüenza de “haberse emborrachado” les impide; todos llegan, regularmente, al templo presbiteriano. Desde su fundación, el templo ha estado bajo el control de los linajes Xupún y Pasinsa, quienes ocupan la mayoría de los cargos previstos en su estructura organizativa.<sup>7</sup> Pero el líder religioso actual —el pastor— es del linaje Xupún. Miguel Pasinsa es el esposo de la hija del pastor, Mariana Xupún. Paralelamente a la estructura político-administrativa (agente municipal, patronatos, comités de educación y auxiliares), la organización religiosa mantiene el control, el estatus y el poder de decisión en relación con las directrices, fiestas, reuniones y eventuales conflictos o problemas personales, familiares y sociales. También el espacio físico se distribuye de acuerdo con la forma de organización superpuesta a los linajes.<sup>8</sup>

En relación con los patrones de interacción, a la división del trabajo y a la ocupación de los espacios, la ordenación basada en el sistema de linajes que estructura las relaciones de parentesco se superpone a otro criterio, más elemental, rígido y menos sujeto a cambios que el orden

<sup>6</sup> XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. INEGI.

<sup>7</sup> Un *jachabivanej sventa yu'un ch'unulalejetik* (pastor de los creyentes), ocho *jchol-k'opetik* (predicadores), siete *jpas-veliletik* (los que hacen comida, diáconos), tres *jchanubtasvanejetik yu'un ololetik* (maestros de los niños en la escuela dominical), y cinco *k'elvanejetik yu'un jchameletik* (encargados de visitar a los enfermos).

<sup>8</sup> En el centro viven los Pasinsas y algunos Areshes; en el barrio *Natok*, están los Aresh (Arias) y algunos Kexnales; por *Bajolch'en*, viven los Xupunes (y algunos Curuzes y Areshes); y en *Torostik* conviven Xupunes, Vázquez y Guzmánes. Al igual que las residencias, también los panteones y depósitos (ollas) de agua son reconocidos por su pertenencia a un linaje específico.

religioso y la política administrativa: las distinciones de género, perceptibles a la primera mirada en el vestuario, en la división del trabajo, en los modos de portarse y en la ocupación de los lugares en la casa, en el templo, en el campo y en los caminos.

Las mujeres forman un grupo visualmente homogéneo, cuya unión ya es perceptible desde la vestimenta.<sup>9</sup> A ellas incumbe el manejo de la casa, el tejido y el lavado de la ropa, la preparación de la comida, el cuidado de los niños, los animales y los alrededores. Muy pocas son las que pueden comprender alguna palabra en idioma distinto al *batzik'op*, la denominación nativa del idioma tsotsil: “la palabra original”. En el templo, las mujeres ocupan exclusivamente los asientos a la izquierda del presbiterio, el lado oeste, de la puesta del sol.

Dada la creciente difusión de la usanza masculina de ropas *caxlanes* (que se ve más en el universo de los presbiterianos y menos en el de los adeptos de la *costumbre'etik*), entre los hombres no se observa un grado significativo de homogeneidad anclada en el signo de la tradición. Y a excepción del pastor y de los que, por su calidad de predicadores, ocupan la parte central y delantera del edificio del templo, todos los hombres se sientan en el lado derecho. Son ellos los encargados de cuidar las milpas y las matas de café, plátanos y demás frutales de tierra caliente. Cuando hay necesidad de solventar alguna cuestión fuera del espacio de la comunidad, ya sea en Chenalhó, San Cristóbal o, menos frecuentemente, en Tuxtla o en lugares más lejanos, se requiere exclusivamente la presencia y la actuación de un hombre, pues entre éstos hay muchos más hablantes del segundo idioma, el “castilla”.

El segundo punto de esta ruta migratoria es la antigua “ciudad real”: San Cristóbal de Las Casas, también en Los Altos de Chiapas. Recuerdo aún los comentarios del centro-occidente de México sobre mi viaje hacia allá, en el Sur:

---

<sup>9</sup> En la noche de Navidad de 2002, en que iba yo a cantar con el coro de mujeres de la iglesia en Chib'tik, cuando le dije a Mariana que estaba nerviosa y algo apenada por ser de fuera; ella, en el intento de aliviar mi incomodidad, apuntó hacia la ropa que yo traía puesta (que me había prestado para la ocasión) y a la suya propia, diciéndome “*kol'ol k'utik*”, estamos juntas.

...hay que tener cuidado, ya ves, el zapatismo, es zona de guerra... está peligroso...

...super interesante la mezcla, el catolicismo, lo tradicional, la resistencia de los indígenas se ve, clara, en lo religioso... mucho que ver, mucha cultura.

...Chiapas no se ha desarrollado... pues porque allá en el sur la gente no tiene ganas de trabajar, no tienen el hábito, como en el norte ya se acostumbran, con Estados Unidos más cerca.

...paisajes impresionantes, mucho verde, mucha riqueza hay ahí, aunque lo que pasa no se ha utilizado, no se ha aprovechado, la gente muy pobre, muy pobre.

Chiapas es, así, en el imaginario mexicano, el peligroso y curioso lugar en donde se mezclan la pobreza, las bellezas naturales inexploradas por la flojera y la poca preparación de su gente, las culturas indígenas con sus antiguas creencias y la resistencia política zapatista. El camino hacia allá revelaba, entre el verde, las mareantes curvas y el olor a ocote quemado, la imagen de las mujeres indígenas que, cargando la leña en la cabeza subían, descalzas, la carretera. Alrededor, apenas el silencio, los cerros, la niebla, el humo y el frío.

Enteramente circundado por los diversos pueblos indígenas campesinos de distinta composición étnica y lingüística que ocupan los cerros alrededor, está el antiguo Valle de Jovel, donde se fundó en 1528 la actual San Cristóbal de Las Casas, la “ciudad real” en Los Altos de Chiapas. Hoy, con sus aproximados 112.000 habitantes,<sup>10</sup> esta ciudad constituye el espacio de transición para aquellos que, como los indígenas de Chib'tik, han emprendido la búsqueda por una realidad distinta. Es el territorio del rey, propiedad de sus “legítimos descendientes” españoles, que se proclaman *los auténticos coletos*. Para ellos existen, además de sí mismos, apenas dos clases de gente: los indígenas, que son “nuestros inditos” y los extranjeros, que son la “gente de fuera”. Éstos, ya sean originarios de lugares ubicados afuera de la ciudad, del estado y mismo del país, resultan iguales: son todos “extranjeros”.

<sup>10</sup> XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. INEGI.



En el centro, que pertenece a los coletos, se habla el castellano, junto al murmullo extranjero atraído por el turismo. Lejos de ahí, apartados del constante movimiento turístico-comercial, viven los indígenas. Hacia allá por las afueras, en torno al anillo periférico, se pueden visualizar las colonias de expulsados del vecino pueblo de San Juan Chamula en razón de conflictos político-religiosos, colindando al norte con la mezquita musulman y sus talleres de carpintería, y al sur con los variados y distintos templos indígenas de denominación pentecostal o neopentecostal que han proliferado por la región. La intensa ocupación de la migración indígena a la ciudad se circunscribe, así, a su periferia, que es el espacio de uso cotidiano de los idiomas de origen amerindio. Luego, los límites de la comunidad indígena no están allá, sino acá, en la ciudad real.

Cozumel, la “isla de la fantasía”, es el dorado hacia donde estos migrantes que estudiamos dirigen sus sueños y sus pasos. Pues, allá, los sueños se realizan: “uno busca, y encuentra, su empleo.” En la península de Yucatán, la imagen de lo indígena, edulcorada en el glorioso pasado de la civilización maya, se aleja de la de los “pobres inditos” de Chiapas. Con la autoestima elevada y siempre orgullosos de sus raíces mayas, los mestizos yucatecos conquistan su espacio en el mundo mágico creado para el consumo de los conquistadores, sosteniendo un devaneo turístico. Cozumel es, así como Cancún y el resto del caribe mexicano, el lugar donde los “legítimos descendientes de mayas verdaderos” se apropian del atractivo *exótico paradisíaco* moldeado en la imaginación de los conquistadores, vendiéndoles sus *diamantes* en la orilla de sus encantadoras playas.

Sus casi 80.000 habitantes<sup>11</sup> hablan maya, castellano, inglés, y todo lo demás que llegue desde el extranjero en el intenso ritmo del turismo que sostiene la economía local. Por el largo camino en que se viaja desde Chiapas hacia allá, uno se aleja del frío y de los cerros, cruzando planicies cada vez más calurosas y desiertas, y se da cuenta de que los cambios ocurren tanto en la vista como en el pensamiento. Se desencadena una suerte de alteración en la percepción de la realidad: las ideas de “comunidad indígena”, “ciudad real” y “grupos étnicamente distintos”, antes tan tangibles,

---

<sup>11</sup> XII Censo General de Población y Vivienda 2000. INEGI.

se desvanecen a lo largo de los kilómetros y, de pronto, pertenecen ya a otro mundo. Ya yo sentía, antes del final de mi viaje, que el punto chiapaneco de partida se había convertido en algo muy distante y etéreo, casi tan ficticio como los recuerdos de una película.

En el pueblo de Cozumel, los estratos socioeconómicos de la población están perfectamente dispuestos por el espacio urbano. La gente está ordenada, según el patrón de distribución residencial, en forma sencilla: una repartición por franjas paralelas a la costa. La experiencia de caminar por la isla en el sentido perpendicular revela que la distancia entre las tiendas en donde se venden los diamantes a los extranjeros que llegan en los lujosos cruceros y las casitas de láminas de cartón se encuentran a tan sólo veinte minutos (o treinta, si caminas despacio). Más allá de las últimas calles, sólo se ven los bosques y demás áreas ambientales protegidas, que ocupan la mayor parte del territorio.

### Los viajes de los Paciencias: Berenice, Miguel y Teresa Arias

En medio a tantos flujos turístico-comerciales, el primer contacto entre la gente de Cozumel y la gente de Chib'tik se debe al ansia exploradora del joven Miguel Paciencia que, movido por la curiosidad y la búsqueda de trabajo, viajó por Tabasco, Campeche, Cancún, y de ahí a la isla, en los años setenta. Los viajes de Miguel fueron todos temporales, pero haber establecido residencia en este territorio fue fuente de privilegio y prestigio para el linaje Xupún. Desde 1989, la casa de José Xupún (el ahora exesposo de Teresa) se constituyó como el nudo central a partir del cual tal vínculo se siguió incrementando: hoy radican en Cozumel aproximadamente seis familias originarias de Chib'tik,<sup>12</sup> puntos de apoyo a los parientes que llegan y se van por estancias temporales buscando trabajo. Entre estos figuran, como opciones masculinas, generalmente los servicios de albañilería; mientras, las mujeres se sobrecargan con las labores del hogar, el cuidado de los hijos y los servicios remunerados de aseo, lavado, planchado y cocina en casas, hoteles y tiendas.

<sup>12</sup> Comunicación personal del Sr. Petul Pérez Arias, confirmada posteriormente por su hijo Eliézer, quien vive hoy en Cozumel. Entre estos se encuentran Xupunes, Paciencias y Kexnales.

Pero hay una actividad que los indígenas de Chib'tik —o mejor dicho, desde la mirada cozumeleña, simple y sencillamente *los chiapanecos*— pueden, si desean, seguir realizando en la isla: *llegar en el templo*. Así José y Teresa, Miguel y Berenice, bien como Dolores e Isaías, Eliézer, José, Antonio y algunos otros, fueron estableciendo contactos y vínculos más o menos estrechos con otra gente, otras historias y otras vidas, en la Iglesia Nacional Presbiteriana Eben-ezer. Fuentes de amistad, de empleo, de apoyo, de consejos, de auxilio en la búsqueda de asistencia a la educación y salud, de resolución de conflictos, de prescripciones y reglas de conducta, de modelos de vida a seguir o a rechazar: un orden armonizado al ritmo de las alabanzas al Señor.

Quiso la casualidad que este escenario dispusiera de dos personajes cuya expresiva influencia en la vida isleña de los originarios de Chib'tik hace necesario darlos a conocer: Don Manuel Balam Balam y Doña Lucía Puc López, originarios de Yucatán y Campeche, respectivamente. Este matrimonio presbiteriano visualiza a Chiapas exactamente tal como la dibuja el imaginario mexicano mestizo: un lugar subdesarrollado, enclavado en la sombra de las añejas costumbres de las épocas prehispánica y colonial. Y, comparado a los esplendores que la civilización maya ha legado a los naturales de la península de Yucatán, sin herencia cultural de importancia significativa: “el maya sí es verdaderamente una lengua, pero lo que hablan ahí en Chiapas son sólo derivaciones, son idiomas, son dialectos de lo que es el maya original”.

Con expresión de lástima, sentido de patriotismo herido y en el afán religioso de amparar al prójimo, concluyen: “Chiapas, el problema de Chiapas es que ha sido olvidado por nuestros gobernantes. No se ha mirado hacia allá para intervenir, ayudar, realizar mejoras para la gente de allá. Son atrasados, pero no es su culpa, es porque siempre han sido olvidados”. Al escucharlos, no puedo dejar de constatar que los “inditos” de Chiapas son, para ellos, “los ingenuos, inocentes y desamparados huérfanos de la nación” que, una vez educados y bien orientados, pueden, por el trabajo y el progreso material y espiritual a los que conlleva, según se explica en la doctrina del protestantismo histórico, alcanzar la gloria de Dios en vida.

La trascendencia de presentar aquí a estos personajes (coadyuvantes, pero no por eso menos significativos en esta historia) se explica por el hecho de que, a través de ellos, de sus actos y pensamientos, sus omisiones y presencias y, en fin, del ideal religioso que encarnan, es que se fueron abriendo, poco a poco, las puertas del Cozumel que hoy conocen muchos de los que vinieron desde Chiapas y desde Chib'tik. Así como del Cozumel que ha conocido y en el que ha vivido, hasta la fecha, otro de nuestros personajes principales: Berenice.

Berenice dejó Chib'tik pequeñita aún. Tenía más o menos diez años cuando se murió Margarita, su mamá, dejándola con su papá y sus seis hermanos chicos (entre ellos nuestros personajes Miguel y Teresa). Sus tíos Oliva y Jorge, que habían llegado de Puerto Madero, Tapachula, para visitarles, deciden regresar llevando a Berenice, para vivir allá con ellos y su familia: “No me daba miedo de ir, porque es mi tío y mi tía. Bueno, yo dije *voy a acostumbrar*, eso pensé *voy a acostumbrar*. Casi no hablaba castellano yo, y no hablaban tsotsil en la casa. Así aprendí poco a poco, mi tía me la enseñaba”, dice Berenice. La familia y la religión presbiteriana fueron, así, el puerto seguro en donde Berenice se reconoció a sí misma como persona en Tapachula:

Yo me acostumbré ahí en Tapachula. El mar, la primera vez me llevó mi tía, porque ella es muy alegre, se llevaba con todos los hermanos, había convivios, fogata en la playa, todo eso. Era una conferencia que dan predicación, quieren dar sus testimonios, como fue y todo eso, como aceptaron Jesucristo, iban contando todo. También iba yo, todos se juntaban para hacer oraciones, sí me acostumbré. Cuando vi el mar, ahí lo vi bonito, vi limpio el agua...

Ahí vivió hasta sus dieciocho años, edad en que hizo con su tía un viaje a San Cristóbal, y desde ahí a Chib'tik. Fue entonces cuando se dio cuenta de que ya no podía acostumbrarse a la vida indígena de Los Altos de Chiapas:

Después una vez viajamos a San Cristóbal, llegamos allá con mi tía en la Quinta San Martín. Sólo quedamos dos, tres noches ahí. De ahí fui otra vez a Chib'tik, pero ya no mucho tiempo allá. De visita

nada más, ya no me acostumbraba porque había mucho... como te diré, mucho humo sentía yo, porque mi madrastra hace tortilla, hace fogata para cocer maíz, frijol o cualquier cosa, no tiene estufa. Pero yo sí sentía mucho frío, me acercaba así al fuego”.

De hecho, para entonces, Berenice ya no se veía como una mujer de Chib'tik, sino como una mestiza. Al ingresar en la nueva vida que asumió en Tapachula, dejó atrás, en el mundo de los recuerdos, junto a los rasgos que componen a la imagen de la mujer indígena, el principal signo de lo étnico tal como se lo vive en Los Altos de Chiapas, la ropa femenina tradicional:

Ya no ponía yo la ropa de Chib'tik, ya no. Desde que fui a Tapachula dejé mi ropa. Nunca tuve esa ropa, tenía yo pero parece que lo mandé con mi hermano Miguel que fue un tiempo allá en Tapachula, yo no supe que hicieron con mi ropa allá, creo que se perdió, no sé, ya nunca más me hicieron otro. No, no sé si burlaban de mí allá en Chib'tik por no usar la ropa... ni cuenta me daba, aunque creo a lo mejor sí se burlaban, pero yo ni cuenta me daba si se burlaban de mí... yo ya no tardé ahí.

Se quedó a vivir en San Cristóbal, pero pronto se fastidió por no tener “su dinerito” como en Tapachula, cuando trabajaba “maquilando pescados” en la orilla de la playa. Se integró como cocinera al grupo itinerante de geógrafos, topógrafos e ingenieros que componían la Compañía Mexicana de Geofísica y con ellos vivió un largo periodo de viajes por distintos lugares del sureste de México:

Ahí llegué porque necesitaba un trabajo, entonces fui. Llegando en la oficina, el encargado administrador me dice “*sabes que, ya ponte a trabajar. Tú lo que vas a hacer es comida, vas a dar de comer a la gente*”. Allá por Altamirano, Ocosingo, nos fuimos. Después fuimos a muchos lados, Yajalón, Acatemaco, Santiago Tuxtla, muchos otros. Ahí fui acostumbrándome, me fui a la casa, luego me volví a presentar, ya me llevaron en otro lugar. Conocí todo por Ocosingo, conocí a mucha

gente que viven en las serranías, entra allá la camioneta, hay unas casitas que se ven hasta lejos, ahí campamentábamos. Ya fue cuando conocí las mujeres de Copainalá, Chiapas, de Yajalón, de Mapastepec, de Bachajón, ahí las conocí a ellas, traté con ellas, platicué con ellas y todo. Tampoco casi no sabía hacer hot cakes, yo lo aprendí. Como me quedaba yo sola aprendí a hacerlo. Primero batí un poco la harina, a ver como se hace, me salió bien y todo, lo batí todo la harina con huevo, leche, pero me salió bien. Cuando llegaron ellos ya estaba listo la comida, ya los daba comida y después hot cakes, ya comían. Mi primer comida que hice fue pollo con verduras y todo, les gustó. Después hice pollo con mayonesa, todo así. Al otro día, como allá hace frío, mucho frío allá por Ocosingo, era tiempo de frío, entonces preparaba yo arroz con leche, me daban leche clavel, leche de cajas y eso. Entonces yo buscaba qué hacer cuando se me terminaba, porque cada tercer día de la semana nos llegaba los víveres, nos surtían así. Cuando me quedaba algo yo agarraba el arroz, el kilo de arroz en una olla grande así, para cocer el arroz con leche. Y fíjate, a los muchachos les gustaba mucho. Me gustó ese empleo porque llegabas a conocer mucha gente, hacía yo amistades con las personas que viven ahí, muy buena gente. Cuando no podía bañarme ahí me llevaban en la casa de ellos, *“sabes que, aquí puedes estar, puedes traer tu ropa, puedes darte un baño, puedes venir a platicar acá”*, dice. Y así me llegaban a visitar en el campamento las mujeres, son buena onda de allá. Me llevaban plátanos, porque allá da plátanos, o caña, aguacate, lo que sea, me llegaban a regalar. Y me quedaba a veces maseca, frijol, arroz, les regalaba yo también, porque a veces la gente no tiene nada para comer. En el campo, a veces se acaban los productos que tienen cosechado y ya no tienen nada para comer, son pobres como allá en Chib'tik. Calculaba yo entonces de que me alcanzara para todos, para la comida del grupo, y pues si veo que me sobra ya lo regalaba yo. Estaban contentas las personas, me llegaban a dejar leña, me preguntaban que si tengo agua. Una señora, me acuerdo, cargaba agua, *“aquí está tu agua”* dice. Es buena la gente, ahí me fui acostumbrando así.

Ahí se enamoró del papá de su hijo, que posteriormente la dejó para irse a vivir en Estados Unidos. Fue después de esto que Berenice decidió irse a Cozumel, donde ya vivía su hermanita Teresa, y ahí se integró a la red de relaciones que germinó en el templo presbiteriano Eben-ezer, nuevamente el puerto seguro, el lugar en el que aportar para, ya con los pies en la tierra, reerguirse y empezar su nueva vida isleña:

Llegué aquí a Cozumel va a hacer seis años ya. Mucho calor hacía. Yo trabajaba de lavar y planchar con el hermano de D. Manuel, Benjamín Balam, quince días estuve ahí, porque ellos se fueron de viaje y quedaba cerrada su casa, y ya me quedé sin trabajo. Vivía yo con Teresa, su esposo y los niños. Luego me dijeron que en Supermaz pagaban mejor, me dijo una amiga que conocí por mi hermana. Y me fui ahí a trabajar de cortado, iba en la mañana y volvía por la tarde hasta la noche. Pero ya era mucho, ya no podía casi estar con el niño, lo cuidaban varias señoras. Primero lo cuidaba Teresa, ya después no, porque se enfermó en esa época, y vino mi hermano Miguel, la llevó a Chiapas, ya no viví con ella ni nada.

Desde entonces, aun con la eventual soledad y el extrañamiento de sus parientes lejanos, Berenice no piensa abandonar el modo de vida isleño. Se casó nuevamente, y tiene sus amigas y su cotidiano ya establecidos ahí. La religión la conforta; el trabajo la llena de satisfacción; y las amigas le hacen compañía y le recuerdan, con el apoyo y la ayuda mutuos, las razones para existir:

Aquí a veces me siento sola porque mi familia está lejos, y todo, y si voy en la iglesia es mucho mejor, me siento bien, feliz, contento de estar allá, a cantar y a escuchar los himnos, y todo eso, estoy bien. A veces me siento triste, a veces escucho la radio donde pasan predicaciones a las diez, once de la noche. Yo digo “*Los demás están durmiendo, solita estoy escuchando los cantos*”. Hay veces... hay veces que tengo ganas de ir, para vivir allá en San Cristóbal. Pero me pongo a pensar por el frío, no me voy a acostumbrar... No tengo herencia, a veces dice mi papá que sí pero no sé dónde, en un terreno por allá por Chib'tik, lejos de

ahí, pero como que no me importa.... Pero hay veces no, hay veces me siento bien. Cuando quiero ir a ver a Doña Tere me voy, o ir a ver a una amiga me voy, si quiero ir allá donde platico me voy... a estar un rato platicando, leyendo o viendo televisión así; o platican sus problemas de ellas... De ahí les digo también como van a hacer, o que no se pongan tristes, todo eso. Todo eso sucede... Me siento feliz. Porque sé que estoy sana, que voy a trabajar, de ahí me desaburro porque a veces estar aquí en la casa te fastidias, te aburres, no sabes ni qué hacer, estás así. En cambio allá sabes que estás trabajando, pasas platicando y todo, ahí me la paso bien... Sí, porque es trabajo o sea que gano mi dinerito, no es igual que pide, pide dinero. Ahí pues sí me siento feliz, rápido se me viene que tengo ganas de cantar, a veces me pongo a cantar, me siento feliz así.

Como pudimos observar, Berenice vio el otro mundo como posible desde un lugar seguro y familiar —en el seno de su propia red de parentesco—. Conoció la diferencia como algo pacífico, sin conflictos y sobre todo no-amenazador de la estructura básica que permitía el florecimiento de su propia vida como persona. Y aprendió que por el desarrollo de sus propias habilidades ella se volvía, día a día, una persona capaz de enfrentar el mundo y sus muchos desafíos. Ahí en Tapachula, el uso de la ropa tradicional perdió el sentido, la razón de ser. Berenice creció sin ella. Y se volvió como la planta que, trasplantada mientras aún tiernita, se desarrolló en sus potencialidades en una forma tal que, al mirar hacia su pequeño rincón de origen, se dio cuenta de que no podría más vivir ahí sin sentirse aprisionada, encerrada en una forma de existencia demasiado estrecha para acomodar todo su vital y exuberante florecimiento personal.

En los muchos viajes como la cocinera del grupo de Geofísica, aprendió la existencia de distintos modos de ser mujer, de vivir la femineidad, de compartir lo poco que se tiene con la gente que menos tiene, del arte de tejer la vida con el hilo inclusivo-integrador con el que las mujeres elaboran el multicolorido tejido de las distintas vidas y culturas que componen a la imagen del sureste mexicano. Berenice sabe que lo ajeno puede volverse lo propio porque lo distinto se aprende platicando —estableciendo el diálogo con el otro. Berenice sabe, también, que la vida se enfrenta experimentando— aprendiendo, sola, como componer la receta.



Su vida es híbrida. Se compuso por diversas experiencias de viajes, que la hicieron esta persona cuya esencia se constituyó y reconstituyó en el modo como aprendió a lidiar con las distintas fases del multicultural sureste mexicano: la experimentación. Como pudimos ver, esta estrategia personal desarrollada por Berenice encuentra su *modus operandi* en el oficio de la cocina. Ella es quien experimenta realizar lo nuevo con la desenvoltura y la seguridad exhibidas por los que se saben dominadores de su arte: ella conoce la mezcla, la sazón, los detalles, el punto. La perfecta metáfora expresiva para esta estrategia se encuentra en la plantita de maíz puesta a un lado en el dibujo que me hizo como representación de su vida isleña: hay que experimentar para ver si crecerá, en las tierras cozumeleñas, el maíz de allá de Los Altos de Chiapas.

Si Berenice se sumergió en el mar de la diferencia para salir a la superficie como una mujer renovada, su hermano Miguel realizó en su vida un movimiento de naturaleza distinta: sobrevoló por las lejanas planicies, cerros, altiplanos, ríos y mares de diferencias diversas —Cancún, Cozumel, Tabasco, Veracruz, México D.F., Tapachula, Guatemala, Oaxaca, Tijuana y Nueva York, entre otros lugares más— sin perder de vista el punto de partida, que es también, siempre, su punto de regreso —Chib`tik, la comunidad indígena.

Mira la mapa, la mapa de México, estuve aquí, donde están las flechas, los cruces es que aquí estuve. Cruz, cruz, cruz, México, Veracruz, Yucatán, hasta ahí. Ahí en esta, Baja California, ahí yo quería ir a Estados Unidos, quería porque me gusta conocerlo, por eso está la flecha.

Todos los viajes emprendidos por Miguel a lo largo de su vida fueron movidos tanto por la curiosidad, como por el afán explorador y la búsqueda de trabajo. La religión presbiteriana ha desempeñado un papel fundamental para la realización de estos trayectos, pues fue desde ella, y en la identidad transcultural que inaugura, anclada en el ideal universalista de su misión salvacionista, que Miguel pudo establecer los amplios lazos de amistad, confianza y mutuo apoyo que le permitieron soñar, emprender sus vuelos exploratorios y encontrar los sitios donde posar a cada llegada, siendo reconocido como “uno de nosotros” por los presbi-

terianos de todas las partes donde anduvo. En Cozumel, también estableció estrechos lazos de amistad con Don Manuel y Doña Lucía, que no esconden su admiración por este peculiar personaje chiapaneco:

De todos sus hermanos que yo he conocido, yo pienso que Miguel es el más sensato. Es muy serio, muy trabajador. Por eso es que siempre ha encontrado en su camino quien le ayude, acá ha encontrado también trabajo, también como José, que es albañil, pero no vino para quedarse a vivir, siempre quiso volver a Chiapas, a estar allá con su familia.

La esencia del modo campesino de la vida indígena de Chiapas (y de México en general) es el maíz: de él viene la fuerza, de él viene la vida.<sup>13</sup> Existe, de hecho y simbólicamente, una unidad entre la tierra y los hombres, que se vuelven reales por la fusión entre ellos y los frutos de la tierra, el alimento vital, constituyente de la carne y del cuerpo propios de su ser. Así surge el hombre de maíz, el verdadero. Esta unidad es representada y celebrada cotidianamente en la familiar imagen de las milpas (la plantación conjunta de maíz, frijol y calabaza en el modo tradicional de cultivo para la subsistencia), que es, al mismo tiempo, el producto de la tierra y el productor del hombre. Esta es “la razón”, pues “así es la costumbre” y “así veníamos haciendo siempre, así es como siempre ha sido”.

Pero ya hace bastante tiempo que se introdujo en esta lógica un elemento que, como todo lo distinto, produce desequilibrios (potenciales y de hecho) en el orden social tradicional: la monetarización de la economía y de las relaciones de trabajo circundantes, que incide en el modo de producción local absorbiéndolo como parte de una lógica distinta, más amplia y más poderosa. Las actividades del comercio y ser-

<sup>13</sup> Me lo explica Mariana, la esposa de Miguel, diciéndome que para darle fuerza a los bebés y los niños débiles, hay que darles de comer huevos tibios de pollos de rancho, que comen el maíz: “*Ja’ no’ox xkaltik k’alal ti ololtoc chkak’betik ton alak’ slo’, tivio. Oy stsatsal ek un, xi chava’i chalik ti mol me’el ne, ja’la ti toj anil chanav ti kaxlane, ja la ta slok’. Ja mu masuk xtae ta chamel, ton alak’ta rancho. Yan ti mi ja’ granjae ja’ mu stak’, k’un Ja’ ti ta alimento chvok’ne, a li’e ja’ ti ixim chava’i tsve’ne*” (Sólo digamos cuando está chico, le damos huevos. También tiene fuerza, así dicen los y las ancianas, es porque caminan rápido los pollos, dicen que así sale igual. Con eso no le da mucha enfermedad también, huevo de rancho. En cambio, si es de granja no se puede, es débil. Porque nace teniendo comida de alimentos [ella se refiere, aquí, a la alimentación artificial, industrializada], porque no come maíz).

vicios inauguran nuevos tipos de limitaciones y posibilidades, que no se distribuyen entre todas las personas de igual forma para mantener intactos los conflictos y el equilibrio jerárquico propios de la organización de la vida indígena.

Muy al contrario, se establece en realidad una tensión constante entre lo interior y lo exterior al espacio vital de la comunidad. Afuera de ella, la fuerza centrífuga del comercio camina desatinada hacia su propia expansión, haciendo astillas todo lo que encuentra por delante suyo, mientras el amago de la vida comunitaria se constriñe en la energía centrípeta de la manutención de un orden que, si no puede dejar de adaptarse a su entorno; tampoco deja de intentar, aún, seleccionar qué elementos incluir o excluir de su cotidiano. En este estado de cosas, el espacio que separa a la comunidad de la ciudad se vuelve el lugar del desorden y del peligro en los caminos y descaminos a que puede lanzarse uno.

Berenice, que realizó, a temprana edad, un salto lo suficientemente amplio como para encontrarse afuera de este terreno conflictivo, ya no sabe más vivir sin el trabajo que le permite “ganar su dinerito”. Su realidad actual rebasa todas las posibilidades ofrecidas por el orden social tradicional indígena a la vida de una mujer. Para su hermano Miguel, con todo, aun hoy es posible mantener vivo el orden tradicional establecido por la relación de indispensabilidad mutua entre la tierra y las personas que la trabajan; y ésta es una de las razones que Mariana, la esposa de Miguel, me expone, junto con él, para, después de los muchos viajes y del periodo de dos años viviendo en San Cristóbal, justificar su elección conjunta de volver a Chib´tik para existir como parte integrante de la comunidad:

Regresamos acá porque tenemos casa, y la cuidamos. Sembramos milpa, frijol, calabazas. Me gustó estar acá... porque aquí no gastamos mucho dinero. Hay frijol, hay elote. También tengo chilacayote, pues no compro. Empezó a trabajar Miguel, a sembrar la milpa. Entonces cosechamos mucho maíz. Así es (Mariana).

No, a Cozumel no quisimos ir con Mariana. Ah, porque, es que cuando llegamos ahí siempre hay más gasto, no podemos traer di-

nero aquí. Y sabemos que aquí pues tenemos terreno, tenemos casa, todo. Y si nos vamos allá sólo para la comida ahí nomás. Y no resulta para traer dinero acá. Por eso. Mejor estar aquí. Aquí tengo todo, tengo maíz, tengo frijol, sí (Miguel).

La migración fragmentada en viajes esporádicos y estancias temporales fue la solución encontrada por Miguel para manejar esta difícil relación que se establece entre lo urbano y lo rural (la ciudad y la comunidad) manteniendo un delicado equilibrio que, curiosamente, permite la manutención del orden propio por medio de la incursión en el orden ajeno. Así, es en estos espacios abiertos a la existencia de lo ajeno en el seno del modo tradicional de la vida indígena que residen las soluciones encontradas para la supervivencia del grupo, anclada en la propia reproducción de este modo de vida como resultado del ejercicio de la elección personal acerca de cómo se puede, y se debe, vivir:

Hace tiempo, no sé, como 25 años. Ahora tengo 41 años. A 17 de mayo, pensé como puedo alcanzar lo que necesito. (Y lee en su cuaderno) *“Cuando salga la cosecha de maíz, lo agarro, y compro un cerdo, también mis pollos. Pero ¿qué hago cuando venda mi cerdito? Busco otros cerdos, busco otros dos. Si vendo, compran mi cerdo, voy a buscar un becerro. Si me compran mi becerro, voy a buscar otro, ahí nacerán otros. Se multiplican. Mis pollos ya estaban multiplicados, así conseguiré todo, de esta manera conseguiré mi dinero. Pero necesitamos trabajar para conseguir, porque si no trabajamos, no conseguimos nada. De cómo vamos a vivir, como podemos tener cosas así, para tener un poco dinero, y un poco maíz, para que comamos”*. Sí, son mis ideas, eso fue en 17 de mayo que planeé, pensé como puedo conseguir dinero, lo que yo necesite... eso pensaba yo cuando era yo chamaco todavía. Pensaba yo como voy a vivir así, dije. Sí lo hice. Sembré y todo. Eso era mi idea, y también íbamos a buscar tesoros. Yo he entrado en muchas cuevas, por eso lo sé el olor que tiene allá adentro. Cuando se entra uno, cuando entraba yo usaba mascarilla, a tapar boca, nariz, y también los ojos con unas gafas para defender por si caen unas cosas allá adentro. Llevaba unos cuchillos especiales con brújula. Cuando entro soy muy listo también. Ahí hay serpientes, ahí están los ani-

males adentro, hay veces pero no muy encontraba yo... Una vez que entramos ahí en la cueva este, este contaban pues que hay una cueva ahí y lo tenían guardado muchas cosas, como un tesoro y armamento ahí, de épocas pasadas, que vivían en la Revolución, y fuimos a verlo ahí, pues sí hay la cueva, nos metimos adentro. En busca de tesoro vamos nosotros, según nosotros. Vimos que es muy espantoso, y lejos se ve hasta el fondo... pero llevábamos focadora, y llevábamos cuchillo, machete y todo la que llevábamos. Porque según yo también practicaba muchos ejercicios, artes marciales veía... fuimos a ver, no tenía yo miedo. Y fui, y entramos. Dos, tres grados adentro, un sus seis metros de altura, ahí alcanzamos muchos huesos, huesos humanos. Ahí estaban las cabezas... No, no tuve miedo, no.

En el caso de Miguel, si bien la religión presbiteriana ha sido el puente efectivo para la realización de sus incursiones en el mundo *caxlán*, no se ha verificado, como consecuencia de la ejecución de estos trayectos hacia afuera del universo de origen, la disolución de los lazos de pertenencia étnica. Al contrario de Berenice, Miguel no se quita su atuendo étnico para deshacerse de él. Se desviste apenas para utilizarlo como las alas que le permiten explorar el mundo, volviendo a vestirlo cuando toca los pies en tierra: su atuendo tiene el mágico poder —de la fuerza ancestral de los *tsots viniketik'e Paciencia*<sup>14</sup> actualizada en su propia persona— de transmutarse para servirle tanto en el universo étnico como hacia afuera de él.

En lugar de disolución, lo que ocurrió fue la reafirmación de lo étnico, alcanzada por medio de un ejercicio de relativización lo suficientemente flexible como para permitirle ir, explorar y volver a la comunidad de origen, que lo afirma como persona informando lo que él es, en su esencia: el jefe de la familia *tsotsil*, el héroe *Pasinsa*. Animado por la fuerza de los *vaijeles* (las almas que, en épocas pasadas, se reunían por las noches para negociar y decidir los rumbos de sus existencias en el sagrado cerro *Kal-pul*, donde hoy se eleva el templo presbiteriano de *Chib'tik*) es este *mol Pasinsa* quien emprende su vuelo por el mundo de lo ajeno, sacando de él los elementos que sirvan para la manutención del orden social tradi-

---

<sup>14</sup> Los fuertes hombres del linaje *Pasinsa*.

cional de la vida indígena en el modo como transcurre, en la actualidad, entre las brumas y los cerros de Los Altos de Chiapas.

No tuvo la misma suerte nuestro tercer y último personaje, María Teresa. Su trágica historia nos habla de la fundamental importancia de la manutención de los lazos de pertenencia étnica —sea como elemento central (esencial) o como parte de la memoria personal (y del imaginario social que la informa y sostiene)— para garantizar la integridad del yo en la identidad que le es propia.

Las experiencias vividas por los hermanos Paciencias nos muestran que la reafirmación de estos lazos como parte inalienable de la historia de su origen parece ser condición necesaria para garantizar que la persona que transpone estas fronteras dibujadas con los tintes de lo étnico pueda alcanzar el éxito en el necesario ejercicio de reelaboración de sí mismo en cuanto que integrante de una nueva red de relaciones sociales.

Al contrario, la desvalorización y negación de las raíces étnicas parece ser como que la siembra de las primeras semillas que generarán la lamentable cosecha de prenociones y pre-juicios de contenido discriminatorio que vendrán, después, a informar y conformar las perniciosas prácticas de la exclusión social. La especificidad de las experiencias vividas por Teresa nos proporciona una descripción particularmente perspicua del desarrollo de este proceso, cuyos frutos últimos son la proliferación de los disturbios y desórdenes de la identidad.

Teresa tenía como cinco años cuando se murió su mamá, acontecimiento que parece haber sido extremadamente traumático para la niña, aún chiquita.<sup>15</sup> Después de eso, se fue a vivir con su hermano Petul en uno de los barrios periféricos de San Cristóbal, donde se ubican los indígenas llegados desde sus comunidades. En este espacio marginalizado por los “coletos”, que generalmente habitan el centro de la ciudad, Teresa fue a la escuela y aprendió la segunda lengua, el castellano. Poco después, conoció a José Xupún, albañil también originario de Chib'tik y amigo de su hermano Miguel, con quien, posteriormente, se casó.

<sup>15</sup> Me dijo Doña Lucía que “(...) entonces, cuando yo le pregunté a Mâri (Teresa) que cuando habían empezado sus crisis, ella me dijo que ya hacía mucho tiempo... que la primera vez que sintió esas cosas fue cuando su mamá se murió, cuando ella vio el cajón metido en la tierra (...)”

En este entonces, Miguel y Mariana vivían también en la periferia de San Cristóbal, donde estuvieron por un periodo de dos años, antes de su regreso a la vida de la comunidad. José vivía con ellos. Tal situación encuentra lugar de existencia a la luz de la relación de confianza y mutuo apoyo que se estableció entre los linajes Xupún y Pasinsa, desde los tiempos pasados de la fundación de la comunidad indígena de Chib´tik. Pero, al que todo indica, José no cumplió con su obligación de respetar la integridad de aquellos que le dieron alojamiento y apoyo en su vida en la Ciudad Real. Como nos cuentan Miguel, Petul y Mariana:

Bueno, José es un poco este, José vivía conmigo, vivía conmigo allá en San Cristóbal, ahí estaba viviendo también porque son primos con mi esposa. Por eso ahí quedó a vivir también conmigo. Una vez no sabía yo qué está haciendo con mi hermana María Teresa, no sabía yo. Pero ellos ya se estaban enamorando ya, pero no sabíamos nada. No sabíamos nada. Y de ahí este nos agredió. Más después supimos que se estaban enamorando ya. Porque él vino a decir, vino a pedir. Sí. “*Luego está bien si se quieren*” le dijimos. “*Nada más vas a pagar esa cantidad*” le dijeron. Por eso José no sabía que hacer porque creo que ya estaba embarazada ya mi hermanita. Y él no tenía dinero. Con eso se fue a vivir solito, a Cancún se fue. Solito se fue y encontró un amigo en el camino creo, ahí se fueron juntos. Me preguntó cuando se fue, “*¿cómo es Cancún, cómo es?*” me preguntó. Pues así está, así está, ahí se ubica el, ahí está ubicado la terminal, y hay parque de allá y otras cosas de allá. “*Ah, bueno, está bien*” me dijo. “*¿Pero dónde hay trabajo?*”, “*En esa colonia hay trabajo*”, “*Voy a ir a buscar*” dice, y se fue. Y José no quedó ahí nomás, sino que se fue hasta en la isla de Cozumel también. Se fue por allá. Ahí se quedó para siempre José, se regresó todavía y lo llevó la Teresa (Miguel).

José no siguió la regla de Chib´tik, intervino a su manera (Petul). “De verdad se fueron nada más” nos decía Petul, “*no hablaron cuando se fueron*”, dijo. Después de haber pasado mucho tiempo, vino a hablar José acá en Chib´tik. Sólo vino a hablar, “*la llevé a tu hija*” dijo, “*no sé como lo voy a pagar*” dice. No sé que es lo que hizo José. Pues pagó un poco (Mariana).

Como podemos advertir en esta escena, los indígenas migrantes traen a la ciudad, desde su comunidad de origen, sus reglas, usos y costumbres. La forma de vida representada en el signo de lo étnico, que se estampa en los cuerpos de las mujeres por el uso del traje femenino tradicional indígena, viene junto con ellos, encarnada en ellos, en su forma de pensar, en su forma de reaccionar, de lidiar con la gente, de vestirse, de ver el mundo. Pero se sitúa en un espacio donde le faltan bases adecuadas para su florecimiento. En realidad, es aún peor: el desarrollo personal del indígena en la ciudad real se ancla en el proceso más amplio de reproducción de la discriminación, pues el centro, “coletó”, le informa incesantemente al indígena su inferioridad constitutiva en relación con lo caxlán, materialmente consolidada en su ubicación periférica, el lugar de lo inferior.

La periferia de la Ciudad Real es como la tierra de nadie. No se sabe bien qué reglas seguir ahí. En este espacio intersticial que separa a los lugares donde se observan dos formas de vida distintas y opuestas —lo caxlán y lo indígena— no sabemos muy bien cuál es la razón, qué es lo correcto, qué es lo que vale y qué es lo que prevalece. Si, en este caso, José “intervino a su manera”, fue porque encontró, ahí, un espacio moral suficientemente vacío como para permitir que él decidiera hacer a un lado las limitaciones impuestas a su actuación personal como miembro de la comunidad indígena, aún vigentes en Chib’tik, su paraje de origen, para lograr realizar su propia voluntad, esté o no de acuerdo con lo que se considera “lo correcto” tanto en el universo caxlán como en el indígena.

Sea como fuere, también en este caso la religión presbiteriana funcionó efectivamente como puente para la transposición de las fronteras étnicamente delimitadas. Llegando a Cozumel con Teresa, lo primero que hicieron fue “llegar en el templo”: José ya conocía a Don Manuel y Doña Lucía, desde su primer viaje a la isla. José empieza a realizar servicios de albañilería para ellos que, a cambio, les ofrecen una de sus casas para que puedan vivir sin pagar la renta. La vida empieza a recomponerse. Teresa, hasta entonces alejada del estatuto que, en Chib’tik, le habría sido conferido por la condición social de mujer casada según la regla de la comunidad, se habitúa a la vida de Cozumel. Siguiendo el consejo de Doña Lucía, se casa con José según la regla caxlán —la del código civil—.



Teresa teje los lazos de amistad con sus vecinas y hermanas del templo, compartiendo con ellas su vida, sus saberes (costura, cuidado de la casa y de los hijos, estética, cocina, vida matrimonial) y sus diversiones (*basketball*, playa, paseos). Se vuelve otra persona cuando, en el cariño y el afecto de Doña Lucía, encuentra la imagen de la madre perdida en la niñez —“...estaba Mári y abrazó a Doña Lucía y le dice ‘*¿Doña Lucía, quieres ser mi mamá? Es que yo no tengo mamá*’ y le dijo ella ‘*Claro que sí hija*’. Desde ese día Mári de mamá, le decía”<sup>16</sup>— logrando así recomponer la imagen de una familia de la cual puede sentirse parte integrante. Todo parecía ir bien.

Pero, por otra parte, lo que sus amigas cuentan deja claro que Teresa no llevaba, en el ambiente privado, la misma vida que vive una mujer mestiza en el papel de esposa, madre y cuidadora del hogar. La ambigua situación moral que se instala es, nuevamente, articulada por las manos de José. Si afuera de la casa, en San Cristóbal, él hizo a un lado la regla de la comunidad “para intervenir a su manera”; ya en Cozumel, adentro de la casa, sí hizo efectivamente valer dicha regla. Teresa tiene, a fuerzas, que vivir su cotidiano doméstico como una mujer de Chib’*tik*, cuya existencia debe permanecer, siempre, circunscrita a lo que es permitido por su “smalal” (en tsotsil, su dueño, su esposo).<sup>17</sup> La casa de José

---

<sup>16</sup> En Cozumel todos la conocen por su primer nombre: quien vive la vida isleña es Mári.

<sup>17</sup> Como me contó Maruch, también originaria de Chib’*tik*, cuando le pregunté que, según veía ella, quién era más libre, el hombre o la mujer: “Bien libre... es el hombre. Porque así somos los indígenas. Casi es el hombre, en cualquier parte puede ir a andar. Porque así es la razón, el hombre es quien no nos deja caminar, no quiere que caminemos. Como no quiere soltar a su esposa... Sólo, sólo se queda en la casa, no salen a caminar, a pasear, o a veces sólo vamos en el pueblo (la cabecera), sólo es eso. Así sólo es así, me voy a... me voy a pasear. Sólo es eso. La que es menos libre pienso que es la mujer. Así es como lo ves, así es allá en la comunidad. Así es como lo ves, así son todas las indígenas. Es que es así nuestro costumbre. No puede pasar la mujer dicen. Es que es así. Pues si anda en cualquier parte la mujer a veces el hombre se enoja. Sólo es eso, pero que más. No podemos ir a San Cristóbal, a pasear. Así está. No debe de ser así, pero es que es así, es así siempre como escuchamos. Sólo en permiso. Si me voy a Chenalhó, voy con permiso; si me voy a San Cristóbal, voy con permiso; si me voy de visita, voy a visitar con permiso. Pienso que... porque siento que siempre quiero salir a pasear... pero es que así está, no se puede hacer nada, así está en todo el municipio. Mis compañeras no he acompañado a platicar, así es. Porque si salimos sólo, si no saben, pues puede haber golpes. Es que es así, no sé, sólo así lo vi, así son mis papás también. Si es permiso, pido permiso a donde voy, es cuando se siente feliz el hombre. Cuando estaba con mi papá y con mi mamá también les pedía permiso. Con Petul mi esposo, hablo con él, así le digo. Aunque quiere salir la mujer, pero no se puede. Así es. Entonces si siento que quiero salir, ‘*sí yo voy, tú también vas; si no voy, tú tampoco vas*’, pues porque no dan permiso.”

en Cozumel, punto de referencia para los migrantes que llegan desde Chib'tik, se vuelve el lugar de la tensión y del choque entre dos culturas en sus distintos modos de vivir, pues se trata de la singular casa de la ciudad cuyo cotidiano doméstico, puertas adentro, sigue pautado por la usanza indígena.

Y María Teresa se ve en la obligación de lograr ser, en su vida isleña, dos personas distintas e incompatibles: afuera de la casa ella es Mári, la chiapaneca que vive en Cozumel, en el seno de la “familia” que eligió tener, compuesta por lazos de afinidad establecidos con Doña Lucía y sus amigas del templo. Adentro de la casa, ella es Teresa, la mujer-esposa indígena de Chib'tik que, huérfana de madre, que sufre sola su secreta existencia indígena en un lugar donde ella misma es extraña, y sola soporta la pesada carga de su atípico destino.<sup>18</sup>

Pero José también vive su vida isleña como dos personas distintas —el esposo cozumeleño afuera de la casa y el esposo indígena adentro de ella—. La diferencia es que, para él, este ejercicio no implica dificultades y conflictos: sea afuera o adentro de la casa, es él quien, por su superior condición de hombre, tiene el control de la situación. Es suyo el poder de declarar cuál es la razón y qué es lo correcto. Es suyo el po-

<sup>18</sup> Como cuentan Doña Ana, Doña Jacinta y Doña Celeste: “No sé, su edad cuando llegó no te puedo decir, pero sí se veía jovencita... cuando ella llegó acá, ella vivía, llegó a vivir en los cuartos en este, de mi papá, entonces, ella, vivían allá. El niño tenía unos cuatro meses. De ahí ya llegó a la casa llorando, porque su esposo este... vivía con sus cuñados, siempre llegaban sus hermanos y parientes de él a trabajar y hacía este... que le lavara la ropa a todos los cuñados, le tenía que lavar ella la ropa y hacerles de comer, si ella no lo hacía él la regañaba, ella tenía que hacer, lo quiera o no quiera, lo tenía que hacer. Creo que eran como tres cuñados o dos algo así, pero era mucha ropa la que ella lavaba. Y entonces, este, un día ella llegó a la casa corriendo, le digo ‘¿Qué tienes?’, le digo, ‘Es que mi marido me quiere pegar’, dice. Pero yo lo regañé feo, hasta hoy él no me mira de frente porque sé que se acuerda y le ha de dar pena. Yo le dije que si hiciera eso una segunda vez, lo iba a llevar al DIF y ahí tendría que verse con la ley. Y ella hasta le tenía miedo, no se quería ir. Pero él llegó a buscarla, y le dijo que no le iba a volver a pegar, pero él siempre la pegaba. Los chiapanecos son los peores hombres que he conocido. Lo sé porque mi actual esposo es chiapaneco. Son machistas, mentirosos, violentos. José era muy malo con ella” (Doña Ana). “Pobre Mári... José siempre ha trabajado mucho pero a ella no la trataba bien. Yo le preguntaba a ella sobre su vida, y ella me decía que comía pura sopa de pasta, era sólo lo que había. Y yo sé que José sí comía bien, porque cuando uno trabaja fuera de la casa, le dan su comida bien, con carne, verduras, todo. Pero ella y el niño sólo tenían pura sopa de pasta, eso comían. Y ella trabajaba también muchísimo, en la casa, para todos los que llegaban. Ella es muy trabajadora. Yo le enseñé a coser, y ella aprendió, y hacía ropa para ella y para José” (Doña Jacinta). “José trabajaba mucho, la dejaba muy sola. Mári se sentía muy sola” (Doña Celeste).

der de decidir cuándo y cómo ser una u otra persona. Como enseña la experiencia de los viajeros, quien maneja el coche no se marea con las curvas. Teresa, en cambio, vomita su alma por la ventana.

Tiempos después, ella empieza a “enfermarse”. Convulsiona, rechina los dientes, por veces desmaya. Los médicos le suministran, como tratamiento, pastillas contra lombrices. La enfermedad sólo empeora. Teresa escucha voces, desconoce a la gente, se queda con la mirada perdida, y sigue convulsionando: “*Chlok’sakilsat. Mujna’un ja’nox chka’ai yansba banamile*”. (Sale el blanco del ojo. No sé cómo, pero sólo sé que cambia el mundo), dice Teresa describiendo cómo son sus crisis.

La vida isleña del atípico matrimonio indígena se desestructura. Cuando, no se sabe en qué circunstancias, Teresa le confiesa a José haber cometido el “pecado”, rompiendo las reglas de exclusividad del matrimonio, todo se destruye: él la echa de la casa. Separándose de ella, la separa de sus propios hijos.

Desde entonces la vida de Teresa camina inevitablemente hacia el decline. La paulatina desintegración de su salud (física, mental, moral, psíquica y social) refleja la desintegración de su propia vida. Un poco después de que sus amigas cozumeñas empezaran a tramitar judicialmente su divorcio, fijando la pensión de los hijos y la separación de los bienes, José le habla por teléfono a Miguel, diciéndole que venga a la isla para llevarse Teresa de regreso a Chib’tik. Contra su voluntad, regresa Teresa con Miguel, dejando atrás los hijos y la familia, llevando consigo su vida nuevamente desintegrada, nuevamente perdida.

Llegando a Chib’tik, tampoco le es fácil acostumbrarse nuevamente a la vida indígena: “Nací aquí en Chib’tik. Pero no sé nada de aquí, casi no soy de aquí. Viví muchos años en Cozumel, no aquí”. La misteriosa “enfermedad” se agrava. Teresa oye hablar en su propio cuerpo dos voces distintas, ambas ajenas a ella, que la molestan y confunden: en el lado derecho, le habla *Jesús*, y en el izquierdo, habla el *Puk’uj*.<sup>19</sup> Toda su familia se moviliza para encontrar alguna forma de curación, ya sea en la religión, en la medicina tradicional o en la medicina moderna.

---

<sup>19</sup> En el imaginario religioso presbiteriano comprendido en el universo lingüístico tsotsil, el *puk’uj* indígena es la entidad asociada al *demonio* del cristianismo.

Se eleva, alrededor suyo, una verdadera babel de significaciones tan distintas como ineficaces. Ella se somete, sin éxito, a multivariadas formas de “tratamiento”, como las ceremonias de exorcismo practicadas por los adeptos de la religión pentecostal; los intentos de la curandera tradicionalista de San Juan Chamula que, viendo en la enfermedad la señal del don de curar que le fue dado a ella, quiere convencerla a aceptar su destino y convertirse en curandera; o el suministro de pastillas para hacer callar las voces y para corregir el movimiento rebelde y descontrolado de sus neuronas, según el médico neurólogo.

Todos estos intentos resultan fallidos porque la rebelde Teresa resiste a ser domesticada: no se somete al orden impuesto por ellos. A alguna fe distinta de la presbiteriana, Teresa no se deja convertir. Se ríe del infructífero teatro de los exorcismos. Tras la administración de las pastillas, su aura de inadecuación se disuelve en los rasgos típicos de los “enfermos mentales” medicalizados: la ausencia expresiva, la extraordinaria pasividad en la actitud, la letárgica mirada hacia ningún punto alcanzable y, también, mucho sueño.

A lo largo de toda esta historia, la única voz que me sonó sensata en la explicación sobre la enfermedad de Teresa fue la su amiga cozumelmeña Doña Ana que, al cuestionarme, me dejó desconcertada con la precisión de su apelo hermenéutico: “Piénsalo. ¿Qué sentirías si te quitasen tus hijos? Entiendo que él podía dejarla, ella iba a sufrir. Pero si te quitasen TUS hijos, TÚ también te volverías loca” (Doña Ana).

Las pastillas para el tratamiento médico moderno de la locura la vuelven incapaz de contestar al orden social establecido, manteniéndolo incólume frente a los perniciosos efectos de la enfermedad que no desaparecen, volviendo a la superficie tan pronto se termine el efecto de la última pastilla ingerida. Como ella no se somete al orden, ni cumple con estricta obediencia los horarios prescritos por los médicos, la apariencia de “normalidad” provocada por la supresión, en su universo expresivo, de las emociones inapropiadas como la rabia descontrolada, dura solamente unas pocas horas, y la eficacia prometida por los muchos adoradores de la medicina moderna queda seriamente comprometida. Nadie parece tener el poder de curarla.

Por otra parte, la Teresa enferma es insoportable para los que le rodean. Nadie quiere su compañía, los niños le tienen miedo. Estar cerca de ella cuando sobreviene alguna de sus violentas crisis es siempre un peligro, que solo se puede detener y controlar amarrándola en la cama y encerrándola en la casa. Su enfermedad se constituyó, en el multiaspectuado tejido simbólico del sureste mexicano, como la metáfora generalizada para un estado insoluble de excepción crónica, que se volvió el núcleo de su identidad personal. Desde entonces, atrapada en una suerte de estado liminal sin final visible, su situación sigue estancada. Su cuerpo se ha convertido en la cárcel en donde ella cumple su sentencia perpetua: Teresa encarna la perturbadora imagen de la persona condenada a mantenerse viva sin espacio social para existir.

Quizá sea por eso que ella, que no tiene casa y sigue en un movimiento circular su existencia incierta y fragmentada, distribuida en estancias temporales en hogares ajenos, donde se queda hasta que se harten de vivir con ella, carga siempre todas sus cosas en la mochila. Convertida en peregrina de su propia vida, ella sigue siempre yendo, aunque nunca llegue a lugar alguno. Su único y legítimo deseo es lograr curarse para poder reintegrarse a la familia y volver a ser la madre de sus dos niños, regresando a los brazos de José, cuya voz escucha “en su cabeza” diciéndole que aún la quiere, y que ella debe esperar por él, porque él va a venir a buscarla. Pero, como me cuentan Don Manuel y Doña Jacinta, su amiga de Cozumel, la realidad es bien otra:

Mári lo quería mucho, mucho a José. Se hincaba, le pedía perdón. Pero él ya no la quiere. Dice que la perdonó pero no la quiere ya (Doña Jacinta).

La verdad, la verdad José es un excelente papá, y en su tiempo fue un excelente marido. Realmente las circunstancias lo separaron, pero yo siento que ninguno es culpable. Ni José ni Mári, sino lo que pasaba a Mári, la enfermedad de Mári. Pues José no lo, no lo acepta. Y no quiere volver con ella. Ya lo hablé y lo senté muy bien aquí, le dije “yo pienso que debes regresar con Mári, yo pienso que es mejor”, “No, don Manuel, no” dice, “ya la perdoné” dice, “yo ya la perdoné, pero yo ya no regreso con ella” dice. “Y no quiero con nadie, no quiero con nadie” dice. “No estoy buscando a

*otra mujer*” dice. No tiene novia, no tiene otra. A veces lo digo a José “*búscate una novia, cástate*”, “*No don Manuel, estoy bien así, no necesito*”, dice (Don Manuel).

A Teresa, le hablan muchas y distintas voces en su propio cuerpo, pero nadie efectivamente la oye. Su voz, cuando logra emerger, con mucha dificultad, desde las brumas en que la encarcelan las medicinas neurológicas, es total y completamente desautorizada. Impedida de comunicarse, sólo le queda la posibilidad de soñar con re-ligar los fragmentos de su propia historia:

...me gustan las palomas... sí me gustan, están bonitas, me gustan. Porque están bonitos, vuelan. Vuelan se ve bonito cuando suben en la casa, o sea en el templo o sino los que tienen también en casa, he visto también que hay palomas... Sí, que viven feliz, sí bueno, sí, porque sí viven felices. Porque están en una casa, porque están en el templo, ahí se juntan, o sea ya buscaron casa digamos, aja, ahí se juntan, ya tienen casa por eso viven felices. O sea porque están bien ellos, vuelan donde se van, felices, donde, donde van pues ahí encuentran comida, no trabajan ni caminan, vuelan. No piensan, si no tiene ropa, nada, felices deveras, sí porque no tienen ropa, felices. Piensa uno mucho... y ellas ni oyen las voces, no oyen nada, sólo oyen dónde, dónde, dónde están sus compañeros nada más, se va, volando, ahí encuentran comida, ahí todo, felices...<sup>20</sup>

Al contrario de Miguel, Teresa sí quiso quitarse su atuendo étnico para volverse una persona distinta. Pero, al contrario de Berenice, no dispuso del apoyo de la familia de origen para conducirla en el movimiento de transposición de las fronteras étnicamente delimitadas. La familia exhibe y enseña las leyes vigentes en el interior de la casa, que son las mismas leyes que, trasladadas al espacio exterior, garantizan la manutención del orden social. En su ausencia, se instala un espacio moral

<sup>20</sup> Fragmento de entrevista con Teresa, extraído del material etnográfico compilado por W. Jacorzynski entre los años de 1998 y 2002.

confuso y vacío que vuelve más difícil alcanzar el éxito en el proceso de reelaboración personal como integrante de un nuevo grupo social.

Teresa empezó su nueva vida sola con José, armada apenas con su valor y destemor para aventurarse por la selva de lo ajeno: “Él trabajaba, yo estaba en la casa. Hacía yo mi fuego, como aquí. No teníamos ni estufa. Pero hacía el fuego afuera, no adentro. Luego compramos carbón y anafre. Buscaba leña por los caminos donde él trabajaba”. Por obra y gracia de la religión universal de salvación individual, ella pudo contar con la presencia de Doña Lucía que, actuando como la evocación de un modelo a seguir, de un orden familiar, social y simbólico en el que integrarse, suavizó la experiencia del extrañamiento tal como fue vivenciada por Teresa.

Pero este orden, anclado apenas en frágiles lazos de afinidad, sólo tuvo reconocidos sus efectos en el espacio público. Ya en el espacio privado, donde impera el orden dictado por los vínculos del parentesco, Mári tenía la obligación, impuesta por su esposo, de dejar de ser ella misma para vestir el atuendo étnico con el que volvía a encarnar la mujer indígena de Chib´tik; asumiendo, ya como Teresa, los roles y modos vigentes apenas en aquél mundo ahora tan lejano.

El primero de los desequilibrios experimentados por Teresa a lo largo de su trágica trayectoria hacia la desintegración de su identidad personal fue el más elemental de todos: el que diseña, desigual e injustamente, las distinciones de género como fundamento del orden social. Mirando a la furia indomable de la bravía Teresa enferma y la patética docilidad de la Teresa medicalizada, no puedo dejar de pensar que la enfermedad fue lo que le dio a Teresa la fuerza de reacción a la injusticia que ella, en el estado clasificado como de sanidad, o bien no tenía, o no sabía que podría tener, o no podía demostrar.

El corto raciocinio de la medicina moderna concluye, entonces, que el rescate de la docilidad vía ingestión de pastillas significa el exitoso rescate de la normalidad pues, en la ciencia médica, se cree que la pasividad es la curación. Y yo, mirando a la historia de Teresa, creo más bien que su enfermedad mental es la reacción —insana— a la violencia —también, insana— sufrida por ella en su triple condición de inferioridad: mujer, indígena y periférica.

Excluida de todas las formas de vida que conoció y que la circundan, y sin espacio social para existir, la indefinición de su situación personal permanece: si ella no se reconoce más como indígena, tampoco logró volverse mestiza. Si no está casada, tampoco logró divorciarse. Siendo madre, es la madre de dos niños que no la reconocen como su madre. No tiene casa, no tiene destino. Perdida en la selva de lo ajeno, ella no tiene a nadie y, en consecuencia, se vuelve nadie.

Las múltiples discriminaciones que sufrió a lo largo de su perturbadora existencia se entrelazan en el signo femenino de la exclusión encarnado por ella, la vil “pecadora” que, por la trasgresión del tabú del incesto —el crimen contra la sociedad— debe sufrir su punición en el exilio: no pertenece a ningún grupo, no es de ningún lugar. Nadie la acepta, nadie la incluye, y nadie que la mire en el auge de sus crisis la puede reconocer, siquiera, como persona. Es casi como si ella no existiera. Pero existe.

La historia de Teresa puede ser sintetizada como la paulatina disolución (nada saludable) de todos los lazos sociales de pertenencia (étnicos o no), y la consecuente disolución de identidad en que la encerró esta patológica condición de crónicamente excluida. La mirada detenida hacia este mórbido panorama no deja escapar el hecho de que lo único que no se desintegró, en esta enloquecida espiral del declive, fue el puente por el cual la comunidad indígena trascendió sus límites, alcanzando la constitución de otro “nosotros” en la isla de la fantasía.

Si no hubo salida para el problema de Teresa, fue justo y precisamente porque su problema fue la salida. La definición de su situación —la consumación de su divorcio o el perdón de José— sería condición indispensable para traerla de regreso a la vida, libre para empezar a existir como una nueva persona. Pero tanto el perdón como la libertad de la Paciencia pecadora serían una afrenta al honor Xupún, elevado por obra de José, el nuevo héroe que mantiene abierto el camino para la transposición de los límites de la comunidad indígena hacia el sueño del progreso material representado por la Isla de la Fantasía.

La casa del héroe Xupún, pionero entre los migrantes, punto de referencia y refugio para los que llegaron y aún siguen llegando desde Chib'tik, se elevó por encima de la cueva del olvido donde se enterró la



memoria de la mujer Pasinsa, impura y pecadora, sacrificada en pro del interés colectivo en estos *itinerarios transculturales* (Clifford, 1999) que se mantuvieron, de hecho, asombrosamente intactos.

## Desde otra ventana: la argumentación sociológica en el análisis etnográfico

La preocupación inicial de este trabajo fue esclarecer la constatación del funcionamiento de la religión presbiteriana como puente entre universos socio-simbólicos diferenciados, capaz de promover la trascendencia de las fronteras étnicamente establecidas por la inauguración de la posibilidad de identificación entre indígenas y mestizos de México que profesan la misma fe, consolidada en las trayectorias de migración emprendidas por los Paciencia de Chib'tik desde Los Altos de Chiapas hacia diversos puntos de México.

Para esto, nos propusimos aplicar la concepción funcional de *la religión como disolvente* de los lazos de pertenencia étnica, propuesta por Pierucci (2006), al análisis etnográfico de tres de estos casos de migración; en aras de arrojar algunas lucecitas fenomenológicas a la argumentación (calcada en el vasto panorama de los datos censales que informa a este razonamiento sociológico orientado por las ideas weberianas (1984), comprendidas como diametralmente opuestas al pensamiento de Durkheim (2003)). De acuerdo con la interpretación de dichas ideas, la religión universal de salvación individual, por su naturaleza abierta de religión de conversión, “interpela a las personas como individuos” (*Idem.* 126) y, como consecuencia, actúa “des-ligándolas” de su contexto cultural de origen.

Según la argumentación pierucciana, el crecimiento de las conversiones hacia las religiones universales en el Brasil<sup>21</sup>, aunado a 1) la disminución numérica de los adeptos de las religiones afrobrasileñas como

---

<sup>21</sup> “El crecimiento aparentemente irrefrenable de las conversiones a las iglesias pentecostales y neopentecostales de raíz protestante está ahí para enseñar que hoy, en el Brasil (y de arriba a abajo en Latinoamérica), vivenciar una religión implica, muchas veces, y para un número creciente de personas, romper con el propio pasado religioso” (Pierucci, 2006: 114; traducción mía):

la umbanda<sup>22</sup>; 2) la disminución numérica de los autodeclarados negros/pardos y el concomitante aumento numérico de autodeclarados blancos al interior de éstas, que sería el indicador del cambio de función experimentado por dichas religiones que, antes étnicas, estarían pasando por el proceso de cambio que las lleva a exhibir ahora el carácter universal<sup>23</sup>; 3) la constatación de que, entre los autodeclarados negros, la proporción de convertidos a los diversos grupos evangélicos (universales) es mayor que la de pardos y blancos, en este orden,<sup>24</sup> y aun a 4) la constatación de la ínfima presencia de negros autodeclarados en el segmento de las religiones afrobrasileñas<sup>25</sup>, inauguraría, para Latinoamérica en general y para

<sup>22</sup> "(...) el último Censo Demográfico del siglo XX me llevara con sus cuidados estadísticos a una tomada de consciencia repentina: entre 1980 y 2000, la tasa de crecimiento de las religiones afrobrasileñas fue negativa en el Brasil. (...) El decline numérico de la umbanda fue de tal modo significativo entre 1980 y 2000, que el desempeño demográfico de las religiones afrobrasileñas en el agregado quedó seriamente comprometido con ello. En 1980, el contingente de afrobrasileños declarados al censo que, ya diminuto, llegaba apenas a 0.6% de la población brasileña residente, cayó en 1991 para 0.4% y siguió cayendo en el 2000, llegando entonces a 0.3%. De 1980 a 2000, hechas las cuentas en la punta del lápiz, los afrobrasileños perdieron 30 mil seguidores declarados, pérdida que en la década siguiente subió para 71 mil" (*Idem*: 112-3, traducción mía).

<sup>23</sup> "Hoy los cultos afrobrasileños en su totalidad, aún incluso los candomblés más africanizados que podemos encontrar en investigaciones de campo, ya se comportan muy acentuadamente, aunque no enteramente, como religiones universales sin reserva de mercado de naturaleza étnica y/o racial" (*Idem*: 116, traducción mía). / "Voy a resaltar acá los datos de color referentes a las religiones afrobrasileñas. Son mi foco, y creo que eso basta para fundar empíricamente mi argumentación. De acuerdo a lo esperado en cualquier noción de sentido común, los negros sí marcan mayor presencia en las religiones afrobrasileñas. Si en el total de la población su participación es de 7,3%, en el conjunto de las afro llega a 18%. Negros y pardos constituyen juntos 47,2% del llamado "pueblo de santo". Casi la mitad. Sí, pero no más que eso. La tasa es expresiva, sin duda, pero ya no mayoritaria. Significa que en el conjunto de las afrobrasileñas, ironía de la vida, la mayoría absoluta es de blancos: 51,2%" (*Idem*: 117-118, traducción mía).

<sup>24</sup> "Encuentro ahí un dato que es crucial para mi argumentación: entre los pardos, la opción por las iglesias evangélicas ya se muestra un poco más elevada que entre los blancos (14% contra 12,6%), pero es entre los negros que la investigación encontró mayor frecuencia de afiliaciones evangélicas (17%; para mayor exactitud, 16,8%) (...) Dicho de otro modo: si, por un lado, aún no es mayor en el Brasil de hoy el número de negros evangélicos de que el número de negros católicos (lejos de esto), por otro lado es un hecho que *hay mucho más negros evangélicos* que negros kardecistas, negros umbandistas, negros en el candomblé, negros en las "otras religiones" y negros declarándose "sin religión". Y si detallamos más, verificaremos que la tasa de negros pentecostales (que es de 14,2%) es significativamente más alta que la de blancos pentecostales (9,1%) y amarillos pentecostales (6,3%), más alta incluso que la de pardos pentecostales (11%) (*Idem*: 118-119, traducción mía).

<sup>25</sup> "Haciendo a un lado ahora el *milieu* evangélico, como anda la presencia demográfica de negros declarados en las religiones afrobrasileñas? En un país mayoritariamente católico, donde 75% de los blancos se declaran católicos, bien como 76% de los pardos, la proporción de católicos es curiosamente menor entre los negros: 70,1%. Hagamos a partir de ahí otras cuentas: si 70,1% de los negros son católicos,

el Brasil en específico, como que una poderosa ola de “rupturas postradicionales con la tradición religiosa” (*Idem.* 113) impulsada por dicha fuerza de individuación propia de las religiones universales.

Como ha descrito y explicado en sus propias palabras, las religiones universales de salvación individual, junto con el creciente cambio de función experimentado por las religiones étnicas que estarían volviéndose universales, habrían constituido un proceso masivo de conversión de las personas en individuos, desligándolas de los lazos de pertenencia étnica en una suerte de proceso desobstructivo que estaría limpiando de la superficie del territorio brasileño los retoños de agrupaciones de carácter étnico que aún insistieran en florecer en contra de la señal de los modernos tiempos individuales que estarían empezando a extender su influencia por estos latinoamericanos trópicos.<sup>26</sup>

Dicho desligamiento se produciría, argumenta, a través de una suerte de ruptura con la tradición, que se configuraría a partir de una lucha cultural entre la fuerza del establecimiento de este moderno *modus vivendi* “individual” y, para su consumación, el consecuente forzoso abandono de las costumbres pasadas, proceso en el cual las personas afectadas se

---

16,8% son evangélicos y 2,7% son espiritistas kardecistas, si hay 1,7% de negros que se declaran seguidores de otras religiones y 5,7% se dicen sin religión, queda, vean bien, un nicho aprietadito de 3,0% de negros — repito: 3% y nada más! — que se declaran cultuadores de los orixas. Por la investigación del Datafolha, estos 3% se reparten en 1,7% de umbandistas y 1,3% de candomblecistas. (...) Y, como hay un lado en nuestra curiosidad que solo se satisface con números absolutos, no cuesta recurrir a las tablas del censo 2000 para encontrar otra espantosa constatación: en el año 2000, había en el Brasil 1.675.680 negros evangélicos, prácticamente 1 millón y 700 mil, cerca de 2 millones de negros evangélicos contra menos de 100 mil negros (95.521) declarándose adeptos de los cultos afrobrasileños (66.398 en umbanda y 29.123 en candomblé). Mucha diferencia!” (*Idem.*: 119, traducción mía)

<sup>26</sup> “La religión universal de salvación individual, forma religiosa que en el desarrollo general de la cultura tiende a predominar sobre las demás, funciona como un dispositivo de *Vergemeinschaftung*, (...) que entretanto y para tanto *des-liga* las personas de su cultura-madre, de un contexto cultural que antes les parecía natural y, por lo tanto, congenial. Destribaliza al indígena y des-territorializa (mejor: des-localiza) el vecino, haciendo del extraño el verdadero prójimo, el verdadero hermano en un lazo de fe distinto (...) (*Idem.*: 127, traducción mía).

La religión universal de salvación individual saca a las personas de sus rutinas comunitarias establecidas y las desenreda de las tramas ya dadas de comunicación y subordinación, para, ya individuadas, es decir, liberadas y autonomizadas, engancharlas como individuos en la constitución de una comunidad nueva, *in fieri*, que solo les tiene a ofrecer lazos *puramente* religiosos (...) Veo en un pasaje como este uno de aquellos importantes momentos de pico de la sociología de Weber en que él da alas a sus visiones nada consoladoras sobre como ciertos tipos de configuración religio-cultural anticiparon la dinámica de la modernidad.” (*Idem.*: 122, traducción mía).

verían liberadas de sus antiguas prisiones culturales tradicionales para entrar, ya libres, desimpedidas y autónomas, en la nueva comunidad puramente religiosa que caracterizaría a esta nueva era de la modernidad<sup>27</sup> latinoamericana.

Era ésta en la que, según estaríamos viendo, la religión congregacionista del tipo weberiano estaría produciendo, en escala masiva, individuos destituidos de los viejos, pesados y ahorcantes lazos de pertenencia que en el pasado mantenían con la sociedad de la cual eran miembros, según proclamaba la vieja concepción durkheimiana de la religión que, según esto, ahora debe ya ser abandonada y olvidada, puesto que habría perdido la utilidad y la eficacia para actuar en estos nuevos tiempos modernos.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> “De hecho, si se trata de formar (...) una comunidad constituida y mantenida por lazos específicamente religiosos, entonces el primer paso ha de ser este: disolver vinculaciones comunitarias anteriores, sean ellas las que fueren, soltar los individuos de sus antiguas amarras comunitarias, ya sean éstas religiosas o de otro orden. Lo que Weber nos hace ver es que, de principio, se deflagra una competición entre los “nuevos lazos” (que son los de fraternidad puramente religiosa entre los hermanos de fe) y los antiguos lazos” (que son de fraternidad entre hermanos de sangre, de color, de localidad, de patria; o de una religión heredada, nativa, ahora despreciada). Los vínculos que necesitan ser cortados, incluyéndose ahí los simbólicos, son los de la pertenencia hacia atrás (...) Weber ve en esto una lucha, lucha cultural desde luego, de lo sagrado en contra de lo sagrado. Destrozar a lo sagrado heredado es algo básico” (*Idem*: 123, traducción mía).

<sup>28</sup> “A diferencia de la religión totémica a la Durkheim, nos deparamos con la religión congregacionista a la Weber, que funciona en primer lugar, según estamos viendo, como disolvente. Lo que una religión universal visa y requiere es al individuo, y para eso produce, produce individuos. El individuo destituido de lazos es la unidad simple que le interesa recolectar (re-legere), cosa que hace interpellándolo directamente en la segunda persona del singular. No la persona en cuanto que cortejo pulsante de relaciones ya listas, complejo haz de posiciones sociales con sus convencionales injunciones, parte integrante de una unidad colectiva integral, holística, no la persona, sino el individuo como unidad. Esa preciosísima noción weberiana (tan sociológica mientras enteramente antípoda a la mirada durkheimiana) (...) no puede, creo yo, seguir siendo ignorada (...). En su radicalidad ya de cuna, veo esta idea como absolutamente estratégica e indispensable si queremos abordar desde buen ángulo de visión el tipo-matriz de religiosidad que hoy en día se hace presente, modernísimo y posmoderno, en los más importantes surtos de crecimiento confesional congregacional en el agitado campo religioso del Brasil y de todos los otros países de Latinoamérica” (*Idem*: 123-124, traducción mía).

“Con eso está claro que, aunque sin referencia explícita, él pone su sociología de la religión en contramano con la de Durkheim. Pues la religión, dijo Durkheim, “es antes de todo un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan a la sociedad de la cual son miembros”. Nótese bien: Durkheim escribe con todas las letras, sin dejar margen para dudas: “*la société dont ils sont membres*” (...) La conversión religiosa individual como ruptura individuante de lazos en otros tiempos consolidados es el propio avieso de aquella religión que tanto impactó a Durkheim en la fase final de su producción sociológica: una religión que consagra ritualmente y, con eso, reactualiza psicológicamente la antigua cohesión de un dado grupo humano” (*Idem*: 124-125, traducción mía).

Ahora bien, como resultado de este trabajo exploratorio de contraposición entre la sociología del campo religioso brasileño y la etnografía de las migraciones indígenas mexicanas discuto, a continuación, algunos elementos de la argumentación pierucciana que, a estas luces etnofenomenológicas, se volvieron objeto de la problematización que presento, ahora, en forma de apuntes para el establecimiento de un posible diálogo interdisciplinario que pueda llevarnos a redimensionar las contribuciones durkheimiana y weberiana al análisis de la especificidad de los contextos latinoamericanos.

Contraargumentaré, entonces, lo siguiente: 1) que la imagen de la *ruptura con la tradición* no parece adecuada para la comprensión del contexto estudiado —el sureste de México en general, y Chib'tik, Los Altos de Chiapas, en específico— pues lo que se verifica es otra lógica, en la que la cosmovisión indígena campesina incorpora lo nuevo (lo presbiteriano) englobándolo e integrándolo a sí, con lo que se mantiene viva aunque diseminada en una nueva forma de expresión; 2) que la *función de preservación y disolución de lo étnico* desempeñada por la religión depende menos del tipo de religión en cuestión y más de la especificidad del contexto social en el que se encuentra inserta, puesto que asistimos a una misma religión —la presbiteriana— comportándose y actuando de distintos modos según se encuentre en el campo (indígena) o en la ciudad (mestiza); y 3) que no parece verificarse un proceso de conversión de la “persona” en “individuo” en el sentido de oposición entre estos términos como si se tratara de reflejos del modo tradicional y del otro modo, moderno, de “ser/estar/existir-en-el-mundo”: lo que sí se verifica es el franco potencial de la religión universal de salvación individual para inaugurar la posibilidad de reelaboración personal de cada individuo como miembro de otro grupo, de una nueva comunidad, de una colectividad distinta de la suya de origen.

Con esto, 4) que dicho proceso de reelaboración personal no es efectivo e inmediatamente concluido con la conversión religiosa, y aún menos lo es solamente por obra y gracia del funcionamiento universalista de la religión, puesto que éste depende, por su vez, de las posibilidades ofrecidas por el contexto social en el que se inserta para el florecimiento —o no— de lo étnico. Y, al final, nos queda concluir que 5) si la función de preservación o disolución de lo étnico depende, en última instancia, no del tipo

de religión —o, mejor dicho, de adscripción religiosa— en cuestión, y sí del contexto en el que se inserta dicha religión, entonces lo que presenciamos aquí es el resurgimiento del pensamiento durkheimiano, tan actual y válido teóricamente como legítimo y efectivo en su potencial explicativo. Por otra parte, cabe resaltar que de esto no se sigue que el pensamiento weberiano pierda su validez y eficacia, sino que, al parecer, cuando aplicado al análisis de los contextos latinoamericanos, ocurre como que una apropiación de este por aquél: es como si, acá en los trópicos, Weber cupiera adentro de Durkheim; del mismo modo que la religión presbiteriana es englobada por la cosmovisión indígena, en un proceso nativo específico de reelaboración de lo antiguo a partir de lo nuevo.

Expuesto esto, podemos seguir ahora el camino que nos llevará hacia el final de este ejercicio exploratorio sobre la religión, la etnicidad y las fronteras de la identidad.

### La disolución religiosa del presbiterianismo indígena

Tras la descripción interpretada de estas experiencias vividas por los Paciencias que, comprendidas como tres tipos distintos de reacción a lo ajeno, ilustran el proceso de transposición de fronteras étnicamente delimitadas, no puedo eludir la evidencia de que fue precisamente la religión el elemento menos recurrente en la interpretación y problematización de sus historias personales. Curiosamente, la religión aparece mucho menos como un índice de ruptura con la tradición y más como el elemento que les otorga a estas historias calidades como la constancia y la consistencia: en el vendaval de cambios experimentados por nuestros personajes en el transcurso de sus vidas, la religión universal de salvación individual, en su acepción presbiteriana, es el pilar de la tradición, el puerto seguro, el lugar del reconocimiento: es lo que permanece.

Si no fuera por la religión presbiteriana, quizá Berenice no pudiera haberse adaptado con tanta facilidad al cotidiano mestizo de Tapachula, quizá Miguel no pudiera haber efectuado con éxito sus diversos viajes exploratorios, quizá José y Teresa nunca hubieran podido tener siquiera la idea de irse a vivir en Cozumel. Si no fuera por la religión, quizá la migración no hubiera, tampoco, surgido como posibilidad en el

imaginario indígena circunscrito a la dura y estrecha realidad de Los Altos de Chiapas, anclada en la insuperable distancia social que separa el núcleo caxlán de la periferia urbana y el entorno campesino indígenas.

A veces la realidad empírica nos hace nudos con las ideas más seguras que mantenemos acerca de ella. Uno de ellos es la ineludible constatación de que, al menos en este rincón de Los Altos de Chiapas (aunque todo me lleve a creer que no hay razones para que no ocurra también en otras partes), la religión universal de salvación individual —presbiteriana de los protestantes históricos— ya no existe apenas como religión de conversión. Dada su incansable vocación proselitista, el éxito de su difusión y su consecuente crecimiento numérico, dicha religión se vuelve, también (como de hecho lo es para muchas personas), la religión de origen. Para nuestros personajes, que no conocieron en toda su vida fe distinta, ser presbiteriano no es el fruto de su elección: ellos simplemente siempre lo han sido.

Pienso que es exactamente por eso que, para ellos, el hecho de vivenciar la religión presbiteriana no implica romper con un pasado religioso. Al contrario, implica mantener la continuidad con este pasado religioso, sea adonde fuere que se dirijan sus rutas migratorias. La época de las rupturas quedó hacia atrás en el tiempo, existiendo hoy apenas en el recuerdo de lo que vivieron sus papás, tíos y abuelos en los años cincuenta, cuando se deflagró la rebelión presbiteriana que culminó con la fundación de la comunidad indígena de Chib'tik.

Y, aún más curioso es el hecho de que, en ese entonces, la ruptura con los adeptos de la *costumbre'etik*, que constituyen el núcleo fundador de la comunidad de Xunuch', fue precisamente la ruptura con el propio pasado religioso (pero únicamente con él), que engendró la transformación de uno de sus barrios periféricos en el centro de la nueva comunidad, Chib'tik. Ora, la nueva comunidad es, aún, una comunidad. La esencia del modo de vida tradicional, que es el lugar donde reside lo étnico tal como se lo vive hoy en Los Altos de Chiapas, no conoció cambios significativos: sea cual fuere la religión que profesen sus miembros, los parajes de Xunuch' y Chib'tik, cuya vida se estructura en el tradicional modo campesino de producción para la subsistencia, son (pues no han dejado de serlo), comunidades indígenas.

No hay como dejar de constatar que la religión presbiteriana solo pudo actuar como factor efectivo de promoción de la integración entre indios y mestizos en otro lugar: allá lejos, en Cozumel. La migración efectúa un cambio estructural en la realidad fenomenológica vivida por los indígenas: la posibilidad de trasladarse hacia un lugar distinto, en donde no hay siquiera referencias que puedan traer la recordación del ambiente segregacionista de Los Altos de Chiapas. En realidad, lo que pasó ahí en Cozumel fue que, por un lado, el mestizo de Yucatán siguió siendo mestizo; y por el otro, el indígena dejó, como que en un pase de mágica, de ser visto apenas como el “pobre indito” de Chiapas, desidentificándose con esta categoría tan pronto dejó de experimentar el peso social de los aderezos que, bordados en forma de presiones y miserias sociales diversas, componen a su atuendo étnico tal como se lo vive en estos rincones del Sureste de México.

Y fue justamente este tipo de cambio, estructural, lo que no se verificó cuando la religión presbiteriana llegó a las tierras altas del municipio indígena de Chenalhó, traída desde lejos por las manos de los *tsots viniketike Paciencia*, quienes pusieron, con su trabajo de proselitismo, la semilla de la revolución que culminó con la fundación de la comunidad indígena de Chib'tik. Tal es la situación que, según veo yo, quiere parecer que representa a la especificidad de la disolución religiosa de este presbiterianismo indígena. Esta es una de las evidencias más significativas del papel desempeñado por la estructura social en la disposición de un determinado modo de vida que diseña las posibilidades y las limitaciones para el florecimiento de las existencias personales que germinan bajo este mismo cielo significativo cuyas nubes, vientos, estrellas y lunas y soles conviven comunicándose en una misma conjunción semántico-simbólica.

La visión del mundo que pueden tener dichas personas está condicionada por la articulación de sentidos que se entretajan para justificar el orden según el cual se debe vivir. Esta es la visión de la cultura desde una perspectiva estática, que se deja mirar cuando observamos, por ejemplo, el modo como se organiza la dinámica ritual escenificada en el espacio social sagrado reservado para la realización colectiva de las actividades religiosas de celebración: el templo presbiteriano.



Es particularmente curioso, en este sentido, observar cómo una misma denominación religiosa puede ser representada, organizada y experimentada por sus adeptos de modos tan distintos como son los propios contextos sociales más amplios en los cuales se ubica su centro de celebración. O, dicho de otro modo, observar cómo el uno puede volverse dos, o más, elementos distintos, que sin embargo siguen siendo, al mismo tiempo, identificados como acepciones distintas de este mismo uno: tal es el fenómeno que permite que la misma denominación religiosa —presbiteriana en Chib'tik y en cualquier lugar del mundo y, lo que es especialmente importante para la presente argumentación, también en los datos estadísticos— pueda metamorfosearse en formas distintas de organizar su práctica (el modo mestizo y el modo indígena de efectuar la re-ligación con lo sagrado).<sup>29</sup> Este es el tipo de detalles que la mirada sociológica orientada únicamente por la información censal no logra alcanzar: los que, fenomenológicamente, distinguen al presbiterianismo campesino indígena del presbiterianismo mestizo urbano como ocurre en México, y fenómenos similares que acaso puedan estar ocurriendo, ahora mismo, en el campo religioso brasileño de la vida fenoménica.

La mirada hacia el interior de los templos presbiterianos de Chib'tik y de Cozumel deja claro que la forma de organización de las actividades religiosas de celebración colectiva refleja la forma de organización estructural de los contextos sociales en los cuales se ubica el templo en cuestión. En la Isla de Cozumel, la organización del espacio en el templo presbiteriano se parece a la que he visto en otros templos presbiterianos que se ubican en el ambiente urbano de las ciudades: al frente están el pastor y los predicadores, en el altar tras el cual se ubica la imagen de Jesús, mirando a los feligreses que se distribuyen de igual forma por los asientos disponibles reunidos en pequeños grupos formados por familiares, amigos conocidos. La lógica de la agrupación es mestiza: la vinculación por lazos de amistad bien por los lazos del parentesco consanguíneo y de afinidad.

---

<sup>29</sup> Tal parece ser, también, el mismo fenómeno que ocurre con los íconos sagrados de la religión católica: la virgen María Santísima que es también la Fátima de Portugal, la Aparecida del Brasil, la Guadalupe de México, la Yemanjá afrobrasileña y afrocubana, y las muchas Nuestras Señoras del Rosario, de la Concepción, de las Gracias, de la Peña, de la Lapa, de la Abadía, entre otras que han poblado el imaginario en el que transcurrió mi propia niñez en el Brasil.

En cambio, en la comunidad de Chib'tik el espacio religioso reproduce la forma específicamente indígena de organización social anclada en los estrictos criterios de distinción por el género. Si, según dicta la costumbre indígena, “la razón” dice que la mujer “no puede pasar” al hombre, se sigue que todas las mujeres que ahí viven siguen la afiliación religiosa de sus esposos y de sus familias de origen —la religión de la Iglesia Nacional Presbiteriana.

Así los cuerpos femeninos ocupan, en el templo, lugares definidos: los asientos a la izquierda del presbiterio, según el que entra; y, consecuentemente, a la derecha del pastor y de los predicadores que los miran. Afuera de él, las mujeres tienen también las actividades, tareas y modos de portarse propios de la condición femenina, ocupando el espacio reconocido como doméstico. Y, como ellas no hablan el castellano, su existencia social cotidiana se circunscribe al espacio de la comunidad indígena.

De acuerdo con Miguel, esta forma de organización está relacionada con los eventos que tienen lugar cuando el embarazo y la concepción: antes de nacer, las niñas ocupan el lado derecho del útero y los varones, el izquierdo. Con el nacimiento, la relación se invierte: el hombre pasa a ocupar el lado derecho porque tiene que tomar la mujer (en matrimonio) situándose él desde el lado que anteriormente ella ocupaba: del derecho se toma al izquierdo.

Pero más aclaradores aún resultan, respecto al tema, los comentarios de su *bankil* (hermano mayor) Petul sobre los *vaijeletik* (naguales). Antes de la llegada de la religión estas entidades inmateriales (que constituyen una especie de doble, proyectado, de las personas), que eran presentes y actuantes, también obedecían a la regla que establece su división en relación con el sexo y el temperamento ideal que se les atribuye: existen los *vaijeles* de carácter indómito, fiero y silvestre; como existen, también, los de carácter dócil, desbravado, apacible y sumiso que caracteriza a lo domesticado. Así, dice Petul, “mientras los hombres pueden tener como sus *vaijeles* el remolino, el toro y el tigre; para las mujeres están otros animales, como la puerca, la gallina y la borrega”.

Lo que vemos entonces es que lo nuevo que llega (la religión presbiteriana) no parece provocar precisamente la ruptura con lo antiguo

que ya existía (la religión indígena). La lógica que verificamos es otra:<sup>30</sup> lo nuevo que llega es interpretado según lo antiguo que ya existía, y es incorporado a éste, que permanece existiendo en otra forma: ahora integrado a aquél. Así lo presbiteriano es incorporado por la lógica religiosa indígena anterior a su llegada, que lo engloba y, con eso, hace que permanezca existiendo como piedra constituyente del presbiterianismo indígena; tal como, ahora ya no sólo metafóricamente hablando, ocurre con la ubicación del templo presbiteriano, marco de la fundación de Chib'tik como la nueva comunidad, que se eleva en la cumbre del antiguo cerro sagrado *Kalpul*.

Vemos, por lo tanto, que la imagen de la ruptura con la tradición (según la propuesta weberiana defendida por Pierucci) no constituye buen espejo, pues no refleja con nitidez la realidad empírica que se nos presenta. El buen espejo es el que nos enseña que la función desempeñada por una misma religión —la presbiteriana de los protestantes históricos, universalísima— no depende de una especie de trayectoria unilineal de desarrollo de las sociedades hacia la modernidad y la posmodernidad, sino que depende, como enseñado por Durkheim (2003), del contexto social que dicha religión refleja por estar en él inserta: si es un contexto en el que puede florecer lo étnico, pues desempeña la función de preservación; si es en un contexto en el que su florecimiento es perjudicado por otros factores —también característicos y dependientes de la organización estructural de dicho contexto— pues desempeña la función opuesta: la de disolución de lo étnico.

La religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que sólo surgen en el interior de grupos coordinados y se destinan a suscitar, mantener o rehacer algunos estados mentales de estos grupos (...) Por otro lado, ya hace mucho se sabe que, hasta un momento relativamente avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho no se distinguieron de las prescripciones rituales. Se puede por lo tanto decir, en resumen, que todas las

---

<sup>30</sup> Que, de hecho, se me aparece como un fenómeno cuya lógica es muy similar, sino prácticamente idéntica, a la identificada por Pitarch (*Op. cit.*) en su etnografía de las almas tseltales.

grandes instituciones sociales nacieron de la religión. Ora, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por ser apenas aspectos diversos de la vida religiosa, es necesario evidentemente que la vida religiosa sea la forma eminente y como que una expresión resumida de la vida colectiva entera. Si la religión engendró todo lo que hay de esencial en la sociedad, es que la idea de sociedad es el alma de la religión (Durkheim, *op. cit.*: XVI / 462, traducción mía).

### La disolución de lo étnico en aguas mestizas: en busca de la solución

Por otra parte, según ya se demostró, la religión presbiteriana sí abrió las puertas para la constitución de una identidad transcultural, capaz de efectuar el traspaso de fronteras étnicas permitiendo que floreciera, en el contexto cozumeleño, la identificación entre indígenas y mestizos bajo un cielo presbiteriano. Pero el proceso de disolución de lo étnico (indígena) en su reelaboración como una nueva identidad, consolidada en el medio mestizo, depende también, y en mucho mayor medida, de otros factores además de la religión: las experiencias vividas por los migrantes de Chib'tik nos permiten, legítimamente, levantar la suposición de que nadie que sea, real y efectivamente, miembro de un grupo étnico, se desliga de los lazos de pertenencia que los vinculan al grupo social del cual son —y serán— miembros, volviéndose “individuo” del tipo weberiano a la Pierucci, apenas como resultado de su proceso de conversión religiosa a las denominaciones clasificadas como de tipo universal.

Lo que ocurre parece ser, más bien, que la identidad transcultural anclada en la universalidad de la religión presbiteriana inaugura la posibilidad de la reelaboración del sí mismo como miembro de un grupo distinto: en este caso, el grupo de los mestizos. Ahora bien, la efectiva conclusión —exitosa— de este proceso de reelaboración parece depender, también, de la afirmación (y no de la negación) de los lazos de pertenencia étnica del migrante, ya sea como parte pasada o aún presente de la constitución de su existencia como persona.

En el encuentro entre lo indígena y lo mestizo posibilitado por la puerta abierta por la religión presbiteriana ocurre, en primer lugar, un

encuentro entre diferentes mitologías, ambas ancladas en las posibilidades y limitaciones propias de la organización/estructuración de sus contextos sociales de origen. Así, lo que de hecho ocurre es que los indígenas imaginan a Cozumel y sus habitantes según la lógica étnica y los cozumeleños imaginan a los indígenas según la lógica moderna de los Estados-nación que les informa su pertenencia a la agrupación sociopolítica soberana.

Siguiendo lo que nos enseña la fenomenología ingardeniana (Jacorzynski, 2000), cada una de estas mitologías se configura como textos con espacios llenos —los lugares de las certidumbres— y espacios vacíos —los lugares de indeterminación en que ubicamos a lo desconocido, en donde proliferan nuestras dudas—. Pero cada una de estas mitologías se compone, también, de pre-nociones acerca de lo que pueda venir a ser la diferencia: con estos significados atribuidos a lo desconocido realizamos las concreciones acerca de los lugares de indeterminación. Pienso que la naturaleza de nuestras concreciones depende de la posición en que se ubican, quienes las realizan, en la organización estructural de su universo de origen.

En el caso del encuentro en Cozumel, Doña Lucía y Don Manuel vieron a los indígenas migrantes como los hermanos pobres e inocentes que son buenos en su naturaleza, pero que fueron injusticiados por el destino y necesitan ayuda para crecer, desarrollarse y perfeccionarse, alcanzando la gracia de Dios. Y los indígenas vieron en la imagen del matrimonio presbiteriano cozumeleño la salida del agujero: ellos son el modelo a seguir para trascender las limitaciones que les fueron impuestas por el hecho de encarnar a lo indígena excluido, discriminado y humillado por el *caxlán* chiapaneco y, quizá, perfeccionarse al punto de volverse *caxlán*, un ser superior (como pensaría quien aprendió, en la periferia de la ciudad real, que ser indígena es ser inferior).

Así, Berenice, Miguel y Teresa Arias entraron en el universo *caxlán* por la puerta abierta por el protestantismo histórico. En el espacio de la indeterminación abierto por la religión universal de salvación individual para acomodar a la figura del converso (o mismo de los que, siendo identificados con el signo étnico de la diferencia, pueden ser o ya son conversos, como nuestros personajes), el atuendo étnico no constituye

la categoría fundamental a través de la cual se pueden leer estas personas, hasta porque dicho espacio hueco está constituido a modo de poder ser ocupado por cualquiera que pueda llegar a convertirse.

Pero también quiere parecer que este lugar de indeterminación destinado a acomodar a quien pueda integrarse a la comunidad de los presbiterianos no fue constituido para ser llenado exclusivamente por aquellos “individuos” desligados de los lazos de pertenencia que los vinculan a sus orígenes étnicos: a lo largo de los dos años de ejercicio etnográfico que informan a este artículo, no encontré ninguna evidencia que pudiera llevarme a levantar la sospecha de que pudiera existir cualquier tipo de expectativa presbiteriana al respecto.

Siguiendo esta línea de raciocinio me parece, entonces, que el espacio hueco abierto por el presbiterianismo para acomodar a toda y cualquier persona que pueda venir a ser un converso, necesita, para efectivamente serlo: 1) no elegir ni afirmar a signo étnico alguno, en específico o en general, como criterio de selección para la integración a la comunidad presbiteriana; y 2) no rechazar ni negar a signo étnico alguno, en específico o en general (actitud que establecería como su consecuencia aquella supuesta desvinculación entre la persona y su origen étnico y, con eso, el supuesto potencial para su conversión en individuo), como criterio de selección para la integración a la comunidad presbiteriana.

Y esto porque, si el criterio del presbiterianismo para identificar a alguien como converso es la afirmación de su particular condición de persona que es, en esencia, representante de la humanidad en su sentido real y verdaderamente universal, no es posible que se admita, sin incurrir en grave contradicción con sus propósitos, la afirmación de lo étnico (en alguna acepción particular o en general) como la imagen esencial de lo verdaderamente humano. Empero, se sigue de la misma lógica que tampoco es posible rechazar el signo de lo étnico como si se tratara de la falsa imagen de lo verdaderamente humano (pues, según tal interpretación, lo único verdaderamente humano sería entonces este supuesto “individuo” no-étnico; lo que generaría, igual, consecuencias segregacionistas).

Estas dos actitudes hipotéticas —que no asume el presbiterianismo— podrían ser mejor comprendidas como distintas acepciones del

mismo error que caracterizaría al fundamentalismo (étnico y no étnico): la primera, por negar la humanidad del (los) otro(s) identificado(s), o no, con algún signo étnico en la afirmación etnocéntrica y exclusivista de lo propio (representado por otro signo étnico) como única y universal esencia humana verdadera; y la segunda, por negar a la humanidad del (los) otro(s) identificado(s) con un signo étnico cualquiera declarando su falsedad en la propia afirmación etnocéntrica y exclusivista de lo propio (el “individuo” no-étnico) como única y universal esencia humana verdadera.

Como, según estamos viendo en las escenas etnográficas presentadas, el presbiterianismo no es una doctrina del tipo fundamentalista puesto que, por su afán proselitista, se dirige a todas las personas, ya sean éstas identificadas o no con lo étnico, cabría aún formularnos la siguiente pregunta: ¿por qué es entonces que, allá en Cozumel, estas mismas personas se vieron inmersas en un proceso de desidentificación con el signo de lo étnico?

Pienso que la respuesta no se puede encontrar si, buscándola en la clasificación funcional de las religiones como étnicas o universales, dejáramos de preguntarnos, también, de qué dependería que una religión ya sea o bien étnica o bien universal, y de qué dependería que la religión étnica pueda cambiar de función, volviéndose universal, y viceversa. Y, nuevamente, pienso, sí podríamos encontrar todas estas respuestas si miramos a la religión, tal como quería Durkheim, como el espacio de la representación de la forma de organización/estructuración social de los contextos en los cuales se ubica y de las formas de vida específicas que en ellos florecen.

Quizá sea por ello que lo étnico se adhiera a la propia estructura del tipo de organización social en el que se desarrolla; y sólo pueda sobrevivir mientras se mantenga su uso cotidiano en las formas de vida identificadas con él mismo. Creo que esto explicaría, también, por qué es que nuestros personajes se desidentifican con lo étnico, temporal o definitivamente, en otras partes del sureste mexicano: porque, en sus universos de destino, ellos no encuentran el medio social apropiado para que lo étnico pueda seguir desarrollándose. Como observó Berenice, allá en Cozumel el maíz de Los Altos de Chiapas no crece con la misma fuerza, “es otro tierra, lo ví que sí crece pero se queda chiquito, así flaquito”.

Si Miguel no se desidentifica definitivamente con lo étnico, eso se debe a que Cozumel no es su destino. Cozumel es, para él, apenas uno de los varios puntos que componen la ruta de exploración de la diferencia que lo conducirá de regreso a la comunidad indígena. De Berenice no podemos decir que se desligó de su contexto de origen en Cozumel porque ya llegó ahí sin su atuendo étnico: lo dejó cuando estaba más chica, en Tapachula. Pero se integró a la vida isleña de los mestizos con tanta facilidad justo porque ya había hecho antes este ejercicio, con el apoyo de la religión presbiteriana y de la familia de su tía Oliva. En realidad ella se introdujo en la ola del exitoso proceso de reelaboración de la existencia personal vivido no por una persona solita, sino por una forma de la colectividad: el núcleo familiar de origen.

Quizá si Teresa no se hubiera ido a Cozumel sola con José y el hijo de los dos, si hubiera podido llegar envuelta en los lazos de un núcleo familiar más amplio que estuviera allí también presente, no habría sufrido con la aturdidora imposición de encarnar una doble personalidad, no habría cometido “su pecado”, ni siquiera se habría enfermado. Si hubiera más mujeres con ella, quizá pudiera formarse la alianza femenina que, por lo general, alivia el peso que cargan todas y cada una de las mujeres del mundo en la función que, tradicionalmente, se les atribuye, “desde tiempos inmemoriales”: la reproducción de la forma de vida que sostiene a la organización/ estructuración del contexto social en que se vive.

En el caso de Teresa, hubo aun otro elemento que actuó en el proceso de desintegración de su identidad personal: la desvalorización y negación de la especificidad étnica que caracteriza a su contexto social de origen, que la afectó en el seno de su propio desarrollo constitutivo como persona en la periferia de San Cristóbal y que la hizo desear aprender el castellano en San Cristóbal de Las Casas y volverse mestiza en Cozumel. La desvalorización del propio origen puede limitar las posibilidades de actuación de la persona, pues ella termina por desvalorizarse a sí misma.

De hecho, para la mujer, no parece casi haber salida. Por un lado, la valorización de la cultura de origen puede generar la reafirmación, aunque pacífica, de su propia dominación/subordinación/discriminación/exclusión. El otro camino, que sería efectuar la trasgresión a las reglas de su cultura de origen, puede provocar su total exclusión de ella, con



la consecuente punición, como le pasó a Teresa. La única salida posible sería la que quizá se pudiera constituir una vez anclada en la alianza con las otras mujeres y con los hombres que puedan visualizar otro tipo de “razón” además de la fundamentada en la injusta preponderancia de lo masculino sobre lo femenino.

## Si Durkheim no desaparece, Weber ya no está sólo: resurge la comunidad

Al final, vemos que todo lo que ocurrió, ocurrió dentro de las posibilidades y limitaciones de la mitología de la comunidad. Las mitologías de la ciudad no lograron, por sí solas, cambiar la vida de nadie, ni siquiera salvar a nadie. Vimos también que la religión no actúa simple y únicamente desligando a las personas de su pasado étnico. La disolución religiosa solamente puede desligar a las personas religándolas a otra forma de vida. Nadie puede quedarse solamente desligado, bajo pena de desaparecer en el agujero del ostracismo social, enfermarse o volverse loco.

Por todo lo dicho, he pensado que la metáfora de la electricidad (que está implícita en la idea del desligamiento, en su sentido estricto de quitar el cable del enchufe) no tiene el carácter suficientemente perspicuo como para lograr representar la complejidad y la movilidad propias de la conducta humana. Pienso que la mejor candidata para la realización de esta labor interpretativa, que actuaría como la metáfora ideal para esclarecer a la disolución religiosa de las fronteras étnicamente establecidas, comprendida como resultado del proceso más amplio de reelaboración personal como integrante de un nuevo grupo social, vivido por los migrantes y por todos los que transponen las fronteras dibujadas con los tintes de lo étnico o con otros tipos de tintes, es, en este sentido: el agua.

Esta característica —la movilidad del agua— está presente en la idea de “*web of belief*”, o telaraña de creencias (Quine y Ullian, 1970), mencionada al principio de este trabajo. Fue ella la que, con su fuerza metafórica, me ayudó a comprender todo lo expuesto en la etnografía de las trayectorias de migración de los hermanos Paciencia. Para utilizar los términos ingardenianos, fue esta idea la que orientó la realiza-

ción de mis propias “concreciones” sobre los hechos que componen las historias de nuestros personajes en estas imágenes para la comprensión de la cultura-en-movimiento.

La “telaraña de creencias” surge como la metáfora perfecta para la antropología que se propone “ver al otro como persona”, desde la perspectiva diacrónica porque permite comprender a la cultura en movimiento por las rutas de viaje emprendidas por dichas personas. Dos imágenes pueden aclararnos por qué: 1) la telaraña, como sistema, está compuesta por un centro y una periferia: mientras ésta representa el campo susceptible de cambios, el centro es lo que permanece —si éste llegara a cambiar, cambiaría con él la persona—; y 2) otra forma de comprender esta idea es pensar en la imagen de un río que representa el flujo de una vida: el agua que corre es lo que en él siempre cambia de posición, ritmo y dirección (la periferia de la telaraña); y el lecho es lo que permanece, conteniendo y direccionando el flujo del agua corriente. Si cambiara el lecho (el centro de la telaraña), ya no se trataría más de un río: sería alguna otra cosa, puesto que se habría ya transformado. Y ya sea esto nuevo que surgió una laguna, una cascada, el mar o un cenote, el agua seguiría siendo agua, pero ahora lo sería en otra forma, que es ya no-río.

Si aún persiste la duda que pide por la aclaración de por qué la organización estructural de los contextos sociales (el lecho del río) es tan decisiva y necesaria en la constitución de los caminos y destinos de la cultura, y de la identidad, en movimiento; ofrezco, como contestación, la suposición de que, al final, necesitamos experimentar la vida seguros de que alguna cosa será la misma siempre, de que algo permanece. Parece ser condición esencial para el desarrollo de la persona como ser humano que el mundo se le aparezca como un lugar seguro para que florezca la vida.

Por esto es que, al admitir que lo que estamos viviendo a cada momento es la realidad y no una fantasía, firmamos las bases de un pacto social anclado en la evidencia empírica de nuestra existencia colectiva. Este es el proceso de surgimiento/ desarrollo/ renovación de la ineludible “comunidad” —o los contextos sociales estructuralmente organizados en modos específicos—. Estar “libre”, o afuera, de ella es hundirse en la locura, la insensatez y el sinsentido propios del universo privado individual: privado de gente, privado del otro, privado de humanidad.

Así, es para saciar esta sed de regularidad que reproducimos cotidianamente los modos o formas de vida cuyo principio y ordenación, consolidados en la estructura, han conformado e informado nuestra propia constitución como personas. Siguiendo la misma lógica, el proceso de reelaboración personal como integrante de un nuevo grupo social sólo puede ocurrir dentro de las posibilidades estructuralmente organizadas en el universo original pues, según experimentamos en nuestro propio modo de caminar, el paso hacia el cambio es, aún, el paso dado desde el lugar de origen.

Vista bajo tal prisma, es que podemos comprender a la clásica dicotomía entre Durkheim (2003) y Weber (1984) no como una oposición y sí como dos perspectivas distintas sobre lo mismo: la vida social en todo lo que en ella cambia y en todo lo que permanece. En este sentido es que quizá no debiéramos ver al trabajo de cada uno de ellos como una oposición en la que lo que dice uno sería contradictorio con lo que dice el otro; sino como una especie de complementación, en la cual uno permite la existencia del otro, y no existe sin este otro que también es quien permite su propia existencia. Uno focaliza la permanencia; el otro, el cambio. Los dos miran, desde puntos distintos, a la misma vida que se mueve en permanente cambio. La cultura podría, entonces, ser vista en su acepción imagética “bi o tridimensional” (estática) como este “círculo de la perspectiva” que diseña los límites entre el otro y nosotros.

Si la cultura es como este círculo, la visión sobre ella depende del lugar desde el cual se posiciona quien la ve. Para quien está adentro, la visión la muestra como el todo, la totalidad. Ya para quien está afuera, parece obviamente limitada. En este sentido, podríamos decir que Durkheim hubiera logrado, a un tiempo, captar la lógica emic de la formación de los grupos (y del papel de la religión en esta dinámica; para su caso, la religión totémica), describiéndola apropiadamente desde un punto de vista etic en el que se sitúa para presentar la tesis de que “la religión es una cosa eminentemente social” (Durkheim, 2003: XVI), y de que es en lo social —y no en lo individual— que se originan las categorías del pensamiento y del entendimiento humanos (*Idem*: XXII).

De Weber (1984) podríamos decir que se hubiera ocupado de señalar (mirando, desde la perspectiva emic, en el contexto alemán de

principios del siglo XX), la acción individual y el papel de la religión —presbiteriana, para nuestro caso— en su “emancipación” en relación con la colectividad para integrarse, por la conversión, a otra colectividad. Si su contribución metodológica para la sociología (la perspectiva etic) es el redireccionamiento de la mirada analítica hacia el individuo para comprender el sentido de su acción (especialmente en las situaciones de cambio como la conversión religiosa), de ahí no se sigue que la acción individual no sea, fundamental y originalmente, una acción social. Su clasificación en tipos sigue la lógica de la forma social que la engendra: carismática (emocional), tradicional o racional.

El problema es que, según entiendo, cuando miramos al individuo no podemos buscar en él algo que no sea, por naturaleza, social, pues el individuo es el producto de lo social. Mirar al individuo como el que superó a la “comunidad”, que salió de ella y que se encuentra afuera suena no sólo como un error, sino como un absurdo, un sinsentido. Nadie se queda solamente afuera. Siempre se está adentro de alguna “comunidad”, sea cual fuere su naturaleza: étnica o no étnica. En nuestra historia, todo se pasa como si Weber que, desde su europeo punto de vista, encararía a Latinoamérica como enclave del pasado en vistas de poner los pies en el futuro de la modernidad vía conversión religiosa; ya cuando se vio inmiscuido en el latinoamericano universo terminó quedando atrapado, capturado y re-elaborado por la lógica durkheimiana que lo envuelve.

Después de todo lo dicho y revelado en este ejercicio etnográfico exploratorio, no puedo evitar formularme algunas preguntas: ¿no sería el “individuo” weberiano presentado por Pierucci como “des-ligado de los lazos sociales de pertenencia con el grupo del que es miembro” apenas una acepción de la identidad personal a la que pocos(as) pueden acceder, en condiciones y situaciones peculiares y transitorias, por ejemplo en el campo jurisdiccional que lo instituye como sujeto de los derechos humanos universales? ¿Y no serían estas situaciones, también como ocurre en el ámbito del fenómeno étnico, aquellas cuya posibilidad de existencia está condicionada por las limitaciones del contexto social en el que se sitúan dichas personas? ¿Y no serían también éstas mismas personas quienes, sin dejar de serlo (puesto que seguirán sien-

do siempre *personas*), podrían, olvidando temporalmente los lazos que las vinculan a otras personas (y, con ellos, las imposiciones, limitaciones o injusticias propias de un contexto social dado), disfrutar de los privilegios concedidos a los pocos que pueden llegar a ser, efectiva y realmente, identificados como individuos?

A diferencia de lo que se puede advertir desde lo argumentado por Pierucci (2006), entiendo que los grupos humanos son formados por personas; y que estas personas que se reconocen como parte de un grupo son sus miembros. Por lo mismo, ellas mantienen entre sí lazos de identificación. Esto es válido tanto para la tradicional comunidad indígena campesina como para la moderna subcultura urbana; tanto para la religión de la costumbre'etik de Xunuch' como para el presbiterianismo de Chib'tik y el presbiterianismo de Cozumel. Y esto porque, al fin y al cabo, aunque estos lazos puedan ser tan extremadamente distintos como son los propios contextos a que nos referimos (campo y ciudad), pues no dejan de ser lazos de identificación entre la persona y el grupo (fenomenológicamente hablando).

Ya mirando la realidad de los fenómenos desde otra ventana, más distanciada, la persona y el grupo se vuelven los objetos en los que se apoyan las distinciones, "tradicionalmente" establecidas en el seno de la comunidad de los científicos sociales (incluyendo tanto durkheimianos como weberianos), entre las instancias/ dimensiones/ esferas individual y colectiva (teórica, metodológica y analíticamente hablando). En este sentido podemos visualizar con claridad el hecho de que la religión, como institución humana, tiene su origen y desarrollo (cambios incluidos) en lo social (la dimensión colectiva, no la individual), su validez y sus corolarios: la moderna sociedad de los individuos es, y no deja de ser, una sociedad. La religión congregacionista a la Weber es, y no deja de ser, una religión. Y las *nuevas* formas elementares de la vida religiosa (así descritas por Weber según la interpretación pierucciana) son, y no dejan de ser (como en la lógica durkheimiana rescatada por este ejercicio etnográfico), formas elementales de la vida religiosa: sociales por excelencia.

Aunque la eminente presencia de Weber pudiera ofuscar las "ultrapasadas" ideas durkheimianas, nuestra etnografía muestra que su

“moderno” pensamiento no invalida la idea de que la religión puede ser vista como el reflejo y el espejo de la sociedad. Al menos en el sureste de México, así sigue siendo. Lo que ocurre es que, cuando nos trasladamos desde la comunidad indígena hacia la isla de la fantasía, encontramos a otro tipo de sociedad representada en la religión.

Así como, es de suponerse, en el Brasil, la sociedad también se reflejaría en la religión. En este sentido, lo que no queda en lo más mínimo claro es por qué, según Pierucci (2006), sería obvio que, en el Brasil de hoy, alguien que no se autoadscribe como pardo o negro o, en otras palabras, todos los que se autoadscriban con las demás clasificaciones fenotípicas (blanco, indígena u amarillo) *no podrían* encontrarse al interior de alguna religión afrobrasileña como el candomblé, por ejemplo, para celebrar su identificación con una identidad étnica africanizada.<sup>31</sup> Sospecho que tal razonamiento esté anclado en la idea —a todas luces no debidamente justificada— de que el color de la piel es el índice con el cual el autor intentó identificar, medir y analizar a lo étnico.

Mi desacuerdo con dicha posición se debe a que estoy totalmente convencida de que, cualquiera que sea el contexto sociocultural bajo estudio, no se puede advertir cual es el índice ideal para la identificación de lo étnico sin antes proceder al debido análisis etnográfico exploratorio que pueda revelar el modo como las propias personas lo ven, lo entienden y lo definen. Esta es la realidad de la autoadcripción: solamente los propios grupos sociales pueden decidir quiénes son, o no, sus miembros. Al cientista social cabe, como principio, tomar en cuenta la perspectiva emic para informar su posición etic sobre el asunto: buscar comprender cosas por ejemplo, en un plan histórico y comparado, el modo como ocurre el florecimiento, desarrollo y decline de lo étnico.

Tras este ejercicio etnográfico exploratorio sobre los *insights* que informaron, vía datos censales, al razonamiento sociológico, fue que llegamos a las dos constataciones (una teórica y otra metodológica) que reforzaron mi convicción sobre lo expuesto. La constatación teórica

<sup>31</sup> “Es obvio, no? *ça va sans dire*, que los blancos del candomblé no están allí para celebrar retrospectivamente su pertenencia primordial a una etnicidad africana. Ni mucho menos para defender, por absurdo, su identidad racial y social de blancos, lo que no pasaría, para decir lo mínimo, de fanfarronería” (Pierucci, *op.* 2006: 118)

tiene que ver con la reformulación conceptual: así como pudimos verificar que el presbiterianismo indígena no es el presbiterianismo mestizo, la mirada etnográfica que busca las distinciones no capturadas por el recorte de la investigación cuantitativa puede llegar, también, a revelar que *etnia* no es *color*. De hecho, como todo indica, se trata de algo evidentemente más complejo que un fenómeno al que podríamos acceder directamente vía datos censales que informan la autoadscripción de la población al interior de alguno de los segmentos clasificados como distintos entre sí por el fenotípico signo del color (que en el Brasil de hoy se recolecta, oficialmente, por las opciones negro, blanco, pardo, amarillo o indígena).<sup>32</sup>

Ya la constatación metodológica se refiere a la necesidad, detectada, de que, al menos en lo referido a los estudios de la identidad, la sociología camine de manos dadas con la etnografía, puesto que dicha técnica investigativa es apropiada para dar a conocer las razones por las cuales la población declara su autoadscripción a uno u otro de estos segmentos fenotípicos. Pienso que sólo así se podrían aclarar cosas tan fluidas y cambiantes como nuestras propias ideas de qué es ser negro, o blanco, o indígena, o pardo o amarillo, puesto que es en el uso cotidiano de dichas categorías que sus significados encuentran resonancia apropiada.

Ahora bien, la cuestión sobre qué factores sociales permitirían o favorecerían —o no— el florecimiento de lo étnico (bien como el papel desempeñado por la religión en ello) quedará, por el momento, en abierto. No hay más tiempo ni espacio para las reflexiones. Lo que me

---

<sup>32</sup> “‘Soy un prieto de color pardo’, Miguel, 19 años, estudiante” (Sansone, 2004: 39). “El caso del Brasil demuestra con mucho énfasis que la identidad étnica es una construcción social de carácter contingente y que difiere de un contexto al otro” (*Idem.*: 12). “Hay, con todo, otro postulado de las ideas anticuadas de la etnicidad que es aún comúnmente aceptado por los sociólogos y, en menor grado, por los antropólogos. Se trata de la visión que reconozco como “etnicidad demográfica”, según la cual se traza un vínculo directo entre el tamaño efectivo de la población de un dado grupo étnico y su identidad étnica potencial. Esa visión sostiene que el simple número de personas con ascendencia africana en la población brasileña —independientemente de cómo definamos esa ascendencia y de que las personas se miren o no como tales, o consideren que vale la pena enfatizar su ascendencia en el campo de la política— debería “resultar” en una especie de fuerza política y hasta electoral negra. Sólo recientemente hemos venido alejándonos de la visión de la etnicidad demográfica. En otras palabras, podemos ahora afirmar, en alto y buen sonido, que no existe una vinculación natural entre la demografía (por ejemplo, el porcentaje de personas de ascendencia africana en el total de la población y el índice de mestizaje) y la fuerza y la intensidad de la identidad étnica o africana” (*Idem.*: 268, traducciones mías).

es posible anticipar es únicamente la idea de que, según entiendo, el camino para obtener tales respuestas sería la etnografía multisituada, la investigación directa de campo comparada<sup>33</sup> entre dos, o más, contextos donde sea patente y manifiesto el reconocimiento social de la presencia de lo étnico que sea capaz de 1) elucidar *cómo* y *por qué* (las razones, no las causas) las personas en cuestión se autoadscriben a una identidad étnica; y 2) *cómo* y *por qué* (razones, por supuesto) dicha identidad es socialmente reconocida como étnica.

Al fin y al cabo, nuestra historia sobre los viajes de los Paciencias por el sureste mexicano nos condujo a la consideración de que, al parecer, el largo pasillo vacío por donde resuenan los cánticos weberianos en el silencio de sus propios muros, vierte toda su sobria serenidad sobre el amplio e iluminado patio donde las comunidades durkheimianas celebran sus dioses y sus íconos no adentro de sí mismos, sino en el espectáculo de los sentidos que se ofrecen unos a los otros, llenando de colores, ruidos y luces cálidas y familiares a sus encantados ojos.

---

<sup>33</sup> A la manera de Sansone (2004), quien discute el fenómeno brasileño de la “negritud sin etnicidad” tras sus más de diez años de investigaciones sobre la cultura y la identidad en Bahía, Río de Janeiro, Surinam y Holanda.



## Bibliografía

Clifford, J., 1999, *Itinerarios Transculturales*. (trad. Mireya Reilly de Faryard), Barcelona, Editorial Gedisa.

Durkheim, É., 2003, *As formas elementares da vida religiosa*. (trad. Paulo Neves), São Paulo, Martins Fontes.

Esponda, H., 1986, *El presbiterianismo en Chiapas*. México, Publicaciones El Faro, S.A. de C.V..

Gellner, E., 1998, *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. (trad. Alberto L. Bixio), Barcelona, Editorial Gedisa.

Jacorzynski, W., 2000, “La antropología como obra literaria”. *México, Dimensión Antropológica - INAH*, Vol. 20, sep-dic.

—, (org.), 1995, *Demonios y Pastillas*. México, CIESAS (en prensa), 2007.

Malinowski, B., 1973, *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. (trad. Antonio J. Desmonts), Barcelona, Ediciones Península.

Pierucci, A. F., 2006, “Religião como solvente – uma aula”. São Paulo, *Novos Estudos – Cebrap* nº. 75, julho.

Pitarch Ramón, P., 1996, *Chul'el: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Quine, W. V. O. & J. S. Ullian, 1970, *The Web of Belief*. New York, Random House.

Sansone, L., 2004, *Negritude sem etnicidade*. Salvador/Rio de Janeiro, EDUFBA & Pallas Editora.

Weber, M., 1984, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.

## Bolivianos en São Paulo. Fiestas devocionales y dinámica cultural

Sidney Antonio da Silva

La presencia boliviana en São Paulo, al contrario de lo que muchos pueden suponer, no es un fenómeno reciente, se remonta al inicio de los años 50 del siglo XX, cuando estudiantes escogían el Brasil para hacer algún tipo de especialización o simplemente estudiar en alguna universidad brasileña. Es el caso de Mario, de origen cochabambino —ciudad ubicada en la región central de Bolivia—, quien estimulado por el programa de intercambio cultural Brasil-Bolivia se fue a vivir a la ciudad de Río de Janeiro en 1951, para realizar uno de sus sueños: deseaba estudiar ingeniería mecánica y con eso, conquistar una vida mejor, y al mismo tiempo la libertad, ya que en Bolivia era *persona no grata*, por consecuencia de su militancia política en el Partido Socialista Boliviano.

Otros, simplemente buscaban en el mercado de trabajo brasileño la posibilidad de un empleo, con el objetivo de lograr una vida mejor, como el caso de Guillermo, natural de La Paz. Él vino a Brasil en 1962 y permaneció indocumentado ocho años, a razón de la falta de dinero para sacar sus documentos. Hoy en día, además de la falta de plata, el mayor reto que los inmigrantes más pobres enfrentan para regularizarse son las restricciones impuestas por el Estatuto de los extranjeros en el Brasil, cuya ley fue aprobada por el régimen militar de los años 80. Él nos relata un poquito de su trayectoria en la ciudad de São Paulo:

Yo llegué a una pensión aquí en la calle San Caetano, entonces yo dije a un señor si me podía conseguir algún trabajo, cualquier cosa que yo trabajaría. Ah me dijo, “no, yo no lo conozco”, mas yo precisaba, porque mi dinero era corto para quedar en el Brasil, muy corto, yo le dije. Yo salí un día sin conocer las calles, había bondes en São Paulo, y pagué un bonde y me llevó a un lugar diferente, y me perdí. Otro día salí y no conseguí nada. Salí otra vez y he leído una placa que decía: “precisa-se de copa”, y yo no sabía qué era “copa”. Entonces pregunté y me dijeron que “copa” era quien atiende en el balcón. Entonces dijo: “Bueno, ¿usted sabe trabajar?” Le dije: sé, nunca había trabajado de copeiro, pero dije que sabía. Y entonces comencé a trabajar en la calle de Graça en un Bar, con un señor israelita. Trabajé con él unos ocho meses.

No obstante, es en ese contexto de restricciones a la inmigración, por un lado, y de crisis económicas y políticas, por el otro, que han afectado a los países latinoamericanos en mayor o menor grado, que la presencia boliviana en São Paulo comenzó a tener relevancia en la década de 1980. Es el fenómeno de las llamadas *migraciones laborales*, cuya mano de obra, casi siempre poco calificada, fue dirigida hacia el sector de las confecciones, donde el régimen de trabajo, en general, no sigue las normas de las leyes laborales y, además, tiene una gran rotatividad de esa mano de obra inmigrante (Silva, 1997:116). El perfil característico de esos inmigrantes que fue construyéndose a lo largo de los años 80 muestra que ellos eran en su mayoría, jóvenes, de uno u otro sexo, solteros, de escolaridad media y que vinieron atraídos, principalmente, por las promesas de buenos sueldos ofrecidos por los empleadores coreanos, bolivianos o brasileños de la industria de la confección.

Además de la actividad de la costura, los bolivianos también se hicieron presentes en otros sectores del mercado de trabajo local, como es el caso de la salud, actividad que aglutina un considerable contingente de médicos, anestesistas, enfermeros(as), dentistas, etc. Después de la costura, son el comercio y el sector de los servicios los que ofrecen más oportunidades de trabajo a los bolivianos que viven en la ciudad, sea como buhoneros en las calles, como empleados o como propietarios de

pequeños negocios, que en general atienden a la comunidad boliviana que vive en São Paulo. La industria de la transformación es otro sector donde la presencia boliviana también puede ser notada, como es el caso de la industria de juguetes y de muebles.

Hoy en día la comunidad boliviana en São Paulo tiene una presencia consolidada, concentrándose en los barrios centrales de la ciudad, como es el caso de Bom Retiro, Brás, Pari y otros de la Zona Este, Norte y Oeste de la capital paulista. Sin embargo, es posible encontrar estos inmigrantes en casi todas las ciudades que componen la región metropolitana de São Paulo, así como en otras más distantes ubicadas en el interior del Estado de São Paulo. La mayoría de los bolivianos en la ciudad es oriunda de los Departamentos de La Paz y Cochabamba. Pero hay también personas provenientes de otros Departamentos de Bolivia, como es el caso de Oruro, Potosí, Santa Cruz de La Sierra, Beni, Pando, Chuquisaca y Tarija.

Desde el punto de vista organizacional la comunidad ha dado pasos significativos en los últimos años, pues, además de las asociaciones conocidas, como es el caso de la Asociación de los Residentes Bolivianos —ADRB— fundada en 1969 y el Círculo Boliviano, es posible constatar la emergencia de grupos involucrados tanto con las cuestiones del trabajo en las confecciones, como es el caso de la Asociación Bolivia-Brasil (BOLBRA), así como con las cuestiones culturales y de entretenimiento para la comunidad. Con esa perspectiva existe un considerable número de grupos culturales, cuya preocupación central es fomentar la manifestación de la cultura boliviana en São Paulo. Un ejemplo de esto son las varias *Morenadas* que han sido creadas en los últimos años con el propósito de animar las festividades marianas u otras de carácter social. De igual forma, han surgido pequeñas asociaciones en los últimos años con el objetivo de reunir a las personas del mismo pueblo en Bolivia, como es el caso de los oriundos de Luribay (La Paz), o de Tiraque (Cochabamba), las cuales están involucradas, más que todo, con la práctica del deporte. Recientemente, ha sido creada la Asociación de Grupos Folclóricos y Conjuntos - Brasil/Bolivia, con el objetivo de organizarlos para las festividades marianas del mes de agosto. La importancia que las fiestas devocionales han adquirido en los últimos años en la comunidad boliviana y a la vez fuera de ella, es lo que se tratará de analizar a continuación.

## El Ciclo de las Fiestas Devocionales

Si la presencia boliviana en São Paulo no es un hecho reciente, como lo he señalado anteriormente, el ciclo de las fiestas, al contrario, comenzó a engendrarse a fines de los años 80 del siglo XX, a partir de una promesa hecha por una devota, la Señora Juanita Trigo —cochabambina— a la Virgen de Urkupiña.<sup>1</sup> Según ella, fue su suegra quien la motivó a hacer un pedido a la Virgen, en un momento de dificultades por las que pasaba. Ella nos cuenta cómo surgió su devoción:

Mi suegra me decía: pedile, pedile. Lo que uno pide a la Virgencita, Ella te va a dar. Entonces, claro, yo le pedí. Le pedí que me ayudara a comprar una casa, le pedí que todos mis hijos fueran profesionales, que diera salud a mi marido, a mis papas, a mis hijos, ino!. Y fui pidiendo, pidiendo... Y gracias a Dios y a la Virgencita, hasta ahora todo lo que he pedido, Ella me ha estado dando. Y al mismo tiempo creo que Ella nos da una manita siempre para conseguir lo que uno pide. Entonces de esta manera yo le traje a la Virgencita. Llegando aquí hicimos la primera fiesta aquí en mi casa. Hemos traído la Virgen en 84 y en 86 hemos comprado esta casa.

Este ha sido el marco inicial de las fiestas devocionales bolivianas en la ciudad de São Paulo. Y así todos los años la Señora Juanita reunía en su casa a sus compatriotas y compadres para celebrar a la Virgen de Urkupiña, a partir de la tradición del *Presterío*.<sup>2</sup> Todos los años un nuevo *preste*

<sup>1</sup> La devoción a la Virgen de Urkupiña tuvo su origen en Quillacollo, una pequeña ciudad cercana a la ciudad de Cochabamba, en la región central de Bolivia. Según la leyenda una pastorcita estaba cuidando de sus ovejas y avistó una señora con una criatura en sus brazos por encima de una piedra en un cerro. De ahí viene el nombre en quechua, *Orko pina*, que significa aquella que está sobre el cerro. La Virgen había dado una piedra a la niña la cual se transformó en dinero. De esta creencia surgió la tradición de recoger piedras en el lugar de su aparición y pedir a la Virgen que las transforme en bienes, como dinero, casas, carros, máquinas, diplomas, etc. (Silva, 2003: 122).

<sup>2</sup> Para Klein, el *presterío* surgió en los ayllus (unidad sociopolítica y económica de aymarás y quechuas antes del período incaico) del Altiplano, como forma de redistribución de recursos dentro de la comunidad, la cual es denominada por él de “empobrecimiento ritual”. Así, los más ricos eran obligados “a patrocinar las fiestas religiosas locales, que exigían el gasto de sus ahorros. A cambio del gasto de tiempo, alimento, bebida y dinero, los ancianos afortunados eran recompensados con honor y poder local”, pero a cuentas de “reducir su patrimonio al nivel general de la comunidad” (Klein, 1994:62).

o *pasante* era escogido para organizar la fiesta, con la ayuda y colaboración de los “padrinos”, los que ofrecían al fiestero, por ejemplo, el nuevo manto de la santa, bebidas, la orquesta, las flores, las *colitas* (pequeños recuerdos), etc. Las festividades eran realizadas en las residencias de los prestes y el padre de la Pastoral era invitado para officiar la misa. Sin embargo, con la visita de los misioneros bolivianos a sus compatriotas en São Paulo en 1994, este panorama cambiaría en la época que se trajo una imagen de La Virgen de Copacabana, la cual fue entronada en una pequeña capilla que fue adaptada para ella en el interior de la iglesia de Nuestra Señora de La Paz<sup>3</sup>, ubicada en el barrio do Glicério. En aquel momento fue escogido el primer fiestero para organizar la celebración, Roberto Fernandes (ya fallecido), y en 1995 fueron realizadas las primeras fiestas marianas en el salón de la referida iglesia, siendo la primera de ellas en homenaje a la Virgen de Copacabana, el primer sábado de agosto, y la segunda, a la Virgen de Urkupiña, el segundo sábado del mismo mes, y fue organizada por el Señor Félix Flores y la Señora Gloria Jimenez. De esta manera las fiestas han migrado del espacio privado para el espacio comunitario de la Pastoral de los Migrantes, ubicada en la Iglesia Nuestra Señora de la Paz, transformándose así en fiestas de la comunidad boliviana en la ciudad.

Es importante que se tome en cuenta que otro festejo de devoción mariana también celebrado en la ciudad, el de la Virgen de Cotoca, oriunda de Santa Cruz de La Sierra, continuó realizándose en las casas de sus devotos, quizá por reunir un pequeño número de ellos y, también, por presentar una forma de organización diferenciada de aquellas presentadas anteriormente.

La realización de las fiestas devocionales en el espacio eclesiástico traería, por supuesto, implicaciones para los inmigrantes, puesto que era necesario negociar algunas reglas, donde la Pastoral imponía condicio-

---

<sup>3</sup> En esta iglesia está ubicada la sede de la Pastoral del Migrante latinoamericano. Fue fundada al final de la década de 1970 por los misioneros Scalabrinianos con el objetivo de atender a los refugiados políticos del cono sur de aquella época. En la actualidad la Pastoral da asistencia social y religiosa a los inmigrantes de diferentes países de América Latina y también de otros continentes, como es el caso de los africanos. En el último domingo de cada mes hay un servicio religioso en español para todos los grupos y un momento de confraternización entre ellos.

nes para el uso de aquel espacio. Entre ellas, tenemos la exigencia hecha a los fiesteros de estar al día con el sacramento del matrimonio, de haber participado de las actividades de la Pastoral durante los dos años que antecedían a la realización de la fiesta, de obedecer los horarios fijados para el principio y el término de las festividades, mantener la capilla de la Virgen arreglada durante el año, etc. De las normas fijadas por la Pastoral, la que más ha causado resistencia por parte de los fiesteros ha sido la regla que impone la indicación, con antelación, de dos nombres para que estos pudiesen prepararse para cuando les tocara realizar la fiesta, según las reglas preestablecidas. Resulta que en esta lógica, el fiestero del presente año pasa la fiesta para otro que no sería indicado por él, sino por su antecesor, interfiriendo, de esta forma en la reproducción de las relaciones de compadrazgo que la institución del *Presterío* engendra.

Con el crecimiento del número de devotos en las festividades, el padre Beto, responsable por la Pastoral de los latinoamericanos en esa época, hizo la sugerencia de que fuese construida una gran cobertura en el patio de la iglesia para abrigar las fiestas. De esta manera la Iglesia de Nuestra Señora de la Paz se ha transformado en un marco cultural y religioso para la comunidad boliviana en São Paulo, puesto que la organización de las grandes fiestas moviliza al grupo de una forma u otra durante todo el año. Esto se debe a la realización de los novenarios que anteceden a las festividades, ellos son realizados durante nueve meses. Desde ese punto de vista, todo primer sábado de cada mes es día de fiesta en algún lugar de la ciudad, puesto que la Virgen se vuelve peregrina para reunir a sus hijos que se han dispersado en la metrópolis. De forma concomitante, las fiestas continuaron creciendo en el espacio de la Iglesia de Nuestra Señora de la Paz.

La preparación de las festividades de Nuestra Señora de Copacabana y de Urkupiña, comenzaba por lo menos tres días antes del día oficial de su realización. En primer lugar, las preocupaciones se dirigían a la infraestructura del evento, que comprendía en el montaje de un gran toldo en la parte exterior de la referida iglesia. Cada grupo de trabajo se ocupaba de algo, unos con la colocación de los adornos, en general banderitas hechas de papel con los colores de la bandera boliviana, el rojo, el amarillo y el verde. En algunos casos eran colocados también globos



coloridos, lo que le daba al local un parecido con las fiestas juninas, típicas del contexto brasileño, particularmente del Nordeste, donde en el mes de junio existe la tradición de festejar a San Antonio, San Juan y San Pedro. Otros se encargaban de la preparación de las comidas que serían vendidas al público en general. Es importante destacar que para atender a sus invitados y compadres el *preste* solía contratar un buffet, que preparaba un plato especial para este día, en general, el lechón asado, servido con *chuño*, un tipo de papa deshidratada. Mientras algunos se preocupaban con este tipo de comensalidad, otros se encargaban de preparar la otra, la liturgia de la misa, que consistía en ensayar los cánticos, preparar las lecturas bíblicas, las ofrendas etcétera.

En segundo lugar, el viernes por la noche se realizaba el ritual del cambio del manto de la santa, que es ofrecido por uno de los padrinos que lo manda a confeccionar en Bolivia. De ese ritual participan tan solo mujeres, pues, como una reina, la Virgen es preparada para ir a la fiesta. Todo es hecho con mucho cuidado, ya que, según una devota, Ella es “muy guapa y le gusta exhibir sus joyas”. Mientras algunas mujeres realizan este ritual, otras se encargaban de los arreglos de la iglesia, hecho con flores naturales y banderitas de Bolivia.

En la misma noche, denominada por los bolivianos de “verbena” o “vísperas”, algunos grupos de danzas aprovechaban el momento para hacer los últimos ensayos de sus coreografías, siempre acompañadas por una banda de metales. En la ocasión los fiesteros ofrecían también algún tipo de bebida a los invitados, en general, cerveza y refrescos y para acompañarla no podría faltar la tradicional *salteña* (empanada rellena con papas, pasas, aceitunas, carne o pollo y ají).

El sábado por la mañana el ritmo de los trabajos se volvía más acelerado, puesto que era necesario dejar todo listo para la hora del inicio de la festividad. En este momento se haría necesario el montaje de los arcos en el patio de la iglesia, a partir de la creatividad de cada devoto. En general ellos eran cubiertos con un tejido multicolorido, denominado de *aguayo*, que en Bolivia sirve para cargar las *wawas* (niños) y los alimentos y es utilizado también como mantel para cubrir las mesas, como sábana en la hora en que la mujer va a dar la luz a un hijo, etc. Para complementar los adornos son colocados en los arcos objetos de plata y

de madera, símbolos patrios, banderas, entre ellas la Wipala del movimiento indígena de Bolivia. Pero, en otros casos los arcos eran adornados simplemente con flores naturales, que eran colocadas en la entrada y en el interior del templo

Mientras tanto, un grupo de personas preparaba el escenario exterior de la fiesta, otros se encargaban de confeccionar los *cargamentos*<sup>4</sup> que luego acompañarían la procesión de la Virgen de Copacabana hasta el local de su fiesta. En este trabajo participaban hombres, mujeres, jóvenes mostrando su creatividad al expresar la diversidad cultural de Bolivia, con sus diferentes etnias, colores y ritmos. Concluyendo el trabajo era indispensable realizar el ritual de la *ch'allá*<sup>5</sup>, pues el cargamento es ante todo una ofrenda a la Pachamama, la Madre Tierra que provee el sustento a través de la actividad de la costura. Mientras tanto, la banda se encargaba de animar la fiesta y los fuegos pirotécnicos anunciaban el inicio de la comitiva, que recorría algunas calles del barrio donde vivía el preste, hasta llegar a la calle Glicério, local donde era realizada la fiesta. En la entrada de la calle la comitiva daba una parada para la retirada de la imagen de la Virgen que se encontraba en unas andas y era cargada por los fiesteros y devotos hasta la iglesia. En este momento la emoción tomaba cuenta de todos y al sonido de una banda de metales y de los fuegos artificiales la procesión acompañada de los grupos de danzas, entre ellos la *morenada*, los *caporales*, los *tinkus*, etc. Ya en el patio de la iglesia la Virgen era recibida con más fuegos artificiales y calurosos aplausos por el público presente. En la puerta del templo se paraba un rato para dar lugar a la ejecución de los himnos nacionales, el de Bolivia en primer lugar y en seguida el del Brasil, momento aquel siempre marcado por la emoción, pues, es en este momento que el sentimiento de pertenecer a un origen común se hacía presente con mucha fuerza, aunque estuviesen en una tierra extranjera. Terminado el acto cívico,

<sup>4</sup> Para Laumonier, el *cargamento* es una antigua costumbre de las zonas mineras, donde se "cargan" a las bestias de transporte con la abundancia de productos de plata y otros metales. El objetivo de ese "cargamento" es el de hacer desfilar ante la Virgen toda la riqueza obtenida de la tierra y ofrecérselo como agradecimiento. En un día de fiesta hasta los animales utilizados en el trabajo diario deben ser adornados para ser dados en oblación" (Laumonier, 1990: 27).

<sup>5</sup> Libación habitual para los seres tutelares que se efectúa en múltiples ocasiones, ya sea con alcohol, vino o cerveza.

la Virgen recorría el pasillo central del templo circundada por cholitas y era finalmente entronada en un altar hecho especialmente para ella en esta ocasión. Concluida la procesión se entonaba el canto inicial de la misa, oficiada algunas veces por padres y obispos que venían desde Bolivia, especialmente para las festividades.

Es importante destacar que uno de los momentos marcantes de la celebración era el ofertorio, pues cada Departamento de Bolivia era representado por danzarines que vestidos típicamente entraban bailando por el pasillo central de la iglesia con alguna ofrenda típica de su lugar. El público presente siempre acompañaba aplaudiendo la performance de cada comparsa, que se esforzaba para seguir el ritmo de la música, aunque muchas veces no eran oriundos de aquel lugar allí representado. Al final de la danza los danzarines hacían un acto de reverencia frente a la imagen de la Virgen. Entre las danzas presentadas, la que más llamaba la atención era la diablada, pues los danzarines entraban en el templo con las máscaras puestas en la cabeza, pero al aproximarse a la Virgen las máscaras eran retiradas como señal de que aquel lugar es un espacio sagrado, particularmente de la Virgen, que ha aplastado la cabeza de la serpiente, signo del mal, según la concepción bíblica del libro del Génesis.

Concluida la liturgia oficial, antes de sacar a la Virgen del templo para el espacio exterior, era hecha la bendición con el manto sagrado, momento en que todos se aproximaban, solos o en grupos, para recibir la bendición bajo el manto de la santa, el cual fue traído de su santuario en Copacabana, Bolivia. Es importante que se note aquí algunas diferencias entre esta fiesta y la de Urkupiña. La primera, en la fiesta de Urkupiña no hay el ritual de la bendición con el manto; la segunda, la procesión era hecha después de la celebración de la misa por las calles del barrio Glicério; y la tercera, que esta santa por ser denominada por la Iglesia Boliviana de La Virgen de la Integración Nacional, personas de otros países hispánicos también eran invitadas a participar de la celebración con sus ropas típicas y banderas de sus respectivos países.

Concluido el ritual de la bendición, la imagen de la Virgen de Copacabana era retirada del templo, cargada por sus prestes y devotos para el patio exterior, donde era colocada en otro altar preparado por uno de los devotos. En este momento los devotos se aproximaban para hacer

sus pedidos, rendirle homenaje, ofreciéndole flores y velas. En la fiesta de la Virgen de Urkupiña, al contrario, existe una tradición de llevarse para casa algunas piedritas que son preparadas en pequeñas bolsas, gesto parecido al que se hace en su santuario en Quillacollo (Cochabamba), el día 16 de agosto. Allá el devoto tiene que *ch'allar* la piedra antes de golpearla con un combo para retirar en un sólo golpe un pedazo de la piedra, que según la creencia, cuanto mayor es el pedazo sacado mayor será también el don concedido por la santa. Se trata de una práctica mágico-religiosa en que el devoto hace un pedido a la Virgen María católica y a la vez a la Pachamama andina, para lograr lo que se quiere alcanzar, como una casa, un carro, un viaje. Y cuando el pedido es atendido, el devoto deberá regresar al año para agradecer y devolver las piedras y quizá repetir el ritual otra vez.

Terminada la primera comensalidad en el interior de la iglesia, se comienza la segunda en su exterior, ahora regada con mucha bebida, comidas típicas y danzas de varias regiones de Bolivia, entre ellas, *la morenada*, *los caporales*, *la diablada*, *tinkus*.

Cerca de las nueve de la noche se realizaba el ritual más esperado por todos, o sea, el paso de los encargos de la fiesta a los nuevos *prestes*. Rápidamente los organizadores de la fiesta se encargaban de hacer un círculo alrededor del palco donde se encontraba la orquesta que animaba la fiesta, en general, el conjunto de música electrónica formada por músicos residentes en la ciudad, muchos de ellos costureros. En otros casos, dependiendo de las posibilidades económicas del *preste*, bandas de música y orquestas eran contratadas para animar la fiesta. En este momento el animador llamaba la atención de los presentes para la *primerita*, o sea, la primera *cueca*,<sup>6</sup> bailada por los *prestes* del año en curso con los del año anterior. En el transcurso de la danza cuando ésta empezaba a ponerse más acelerada, la música era interrumpida a los gritos de “aro” “aro”, que significa, es hora de brindar y *ch'allar* la fiesta que se está pasando y la venidera, para que todo salga bien. Concluida la *primerita*, la

<sup>6</sup> Para Rigoberto Paredes la cueca “es probablemente de origen peninsular, tal vez derivada de la Jota aragonesa o de algún otro baile, que parecido a la cueca y con nombre distinto se acostumbraba en la península en los días de la conquista”. Valcárcel comparte la misma idea, pero para él no hay que desconsiderar “el aporte indígena y negroide” (Candia, 1991: 54-55).

*segundita* era anunciada y los futuros fiesteros eran invitados a bailar. De nuevo la música era interrumpida para el brindis y mientras los *prestes* brindaban con los brazos entrecruzados, el garzón tiraba la charola en el piso, produciendo un gran ruido y por supuesto, provocando la risa de los presentes que aplaudían. A continuación, los *prestes* de los años posteriores eran invitados a pasar para el baile de la *tercerita*. De nuevo la danza era interrumpida para un brindis más, que podría ser cerveza, vino, u otros cocteles preparados para la fiesta, incluso chicha (bebida fermentada del maíz). Dado por concluido el ritual, los fiesteros eran condecorados con insignias, *colitas* (pequeños recuerdos) y *cotillones* (sombreros de paja o de papel coloridos) y eran abrazados por sus compadres e invitados, siempre con mucha *mistura* (papel picoteado) que se tira en la cabeza de los festejados, simbolizando la alegría y la buena suerte. Terminado el homenaje a los *prestes*, la fiesta seguía su curso, animada por el ritmo caliente del *wayño* u otros ritmos latinos, como la cumbia, que contagiaban a todos, invitándolos a bailar.

Es importante subrayar que los *aynis*,<sup>7</sup> o sea, cajas de cervezas ofrecidas a los *prestes* eran traídas en este día por los compadres y eran ofrecidas durante la fiesta. Con la interferencia de la Pastoral para controlar la entrada de bebida que era comprada fuera, con el objetivo de controlar su consumo en exceso, esta costumbre ha sido transferida en 2001 para el día siguiente, el tercer día de la fiesta, o como se denomina la *kacharpaya*, realizada, en general, en un salón de fiestas alquilado por los *prestes*. En algunos casos, el último día de la fiesta era realizado en lugares utilizados por escuelas de zamba de la ciudad para sus ensayos. Esto sugiere que la elección de este lugar no es un hecho aleatorio, puesto que en este día la fiesta se transforma en un verdadero “carnaval”, por la alegría que contagia a todos, por el colorido de las ropas de los grupos de danzas, por la cantidad de bebida ofrecida a los fiesteros y por la elasticidad del tiempo, puesto que en este lugar la fiesta no tiene hora ni para empezar ni para terminar, al contrario de la que era realizada en el ámbito eclesiástico.

El prolongamiento de la fiesta más allá del horario estipulado por la Pastoral ha causado muchas veces reacciones de los residentes del

---

<sup>7</sup> Modalidad de intercambio de productos o bienes de carácter simétrico (Juárez, 1995: 519).

barrio donde se realizaban las festividades, a razón del ruido provocado por las bandas, que además eran, por lo menos, dos o tres en una única fiesta, fuera del conjunto de música electrónica que ocupaba el palco central. Otro reto a ser enfrentado por la organización del evento era la insuficiencia de baños para atender al público presente, provocando no raras veces acusaciones de que los bolivianos “no son organizados”.

El crecimiento de las fiestas en el espacio de la pastoral tiene, por supuesto, relación directa con el sostenido flujo migratorio a la ciudad, pues la entrada de inmigrantes se ha mantenido durante la década de 1990. Así, progresivamente se ha dado el transborde de las fiestas para más allá de los límites de lo que aquel espacio podría soportar, produciendo innumerables problemas para la organización y manutención de su infraestructura. Frente a este reto, ha surgido la idea de transferirlas para otro espacio más amplio y el lugar escogido ha sido el Memorial de América Latina, ubicado en el barrio de Barra Funda.

Al fin y al cabo, después de muchas discusiones a favor o en contra de la propuesta, en 2007 las fiestas devocionales cambiaron de lugar, así como su estructura organizativa también sufrió alteraciones, puesto que en la Pastoral la parte cultural y religiosa de la fiesta se realizaban el mismo día, o sea, el sábado (Silva, 2003: 88-91). En el nuevo espacio, en el caso de la fiesta de la Virgen de Copacabana se ha notado un cambio, puesto que hubo un desmembramiento de estas dos dimensiones de la fiesta, quedando para el sábado la parte cultural, denominada de “entrada” de las fraternidades y grupos folclóricos, y para el domingo, las celebraciones religiosas propiamente dichas, como es el caso de la misa y la procesión con la imagen de la Virgen. En esta fiesta el ritual eucarístico ha sido celebrado por un obispo que ha venido desde Bolivia y el local ha sido la plaza del Memorial en razón del gran público presente. Ya en la fiesta de la Virgen de Urkupiña, celebrada el sábado siguiente, la fiesta ha seguido el mismo esquema organizacional que tenía en el espacio de la pastoral, con las “vísperas” el viernes y la fiesta el sábado. En esta festividad, las ceremonias empezaron con la procesión de la Virgen a las 10 de la mañana, la cual salió de un lugar del Memorial, cruzó la avenida que divide en dos partes este espacio, a través de una pasarela hasta llegar al salón de Actos Tiradentes, donde el padre de la Pastoral

de los Migrantes ofició la misa. Vale la pena subrayar que este local se volvió en una moderna catedral, en razón de los paneles esculpidos y pintados en sus paredes por artistas brasileños, los cuales retratan escenas de la vida nacional brasileña, como es el caso de la *Inconfidência Mineira*, movimiento político que rememora el juicio y la decapitación de Joaquín José da Silva Xavier, más conocido como Tiradentes. Éste fue uno de los líderes de la lucha por la independencia brasilera del imperio portugués en 1789.

Es importante tener en vista que en las fiestas anteriores, particularmente la de Nuestra Señora de Copacabana, la procesión de *cargamentos* (carros adornados) salía de la casa del *preste* y recorría varias calles de la ciudad hasta llegar a la iglesia de Nuestra Señora de la Paz. Ahora este ritual ha quedado limitado al espacio del Memorial y los *cargamentos* han asumido una función meramente figurativa, puesto que permanecieron estacionados al frente del salón de Actos. Es importante señalar dos cambios que se han podido notar en estas fiestas, uno es la ausencia de los arcos, elementos de larga tradición siempre presentes en las fiestas “populares”, y el otro es la transferencia del ritual del pasaje de la fiesta para el lugar donde es realizada la parte “social” de la misma, un salón alquilado por el anfitrión de la fiesta para recepcionar a sus invitados. Es en este local, lejos del control eclesiástico, se hace la transferencia de los encargos de la fiesta hacia el nuevo fiestero, así como la entrega de las ofrendas de los *aynis* (cajas de cervezas), por los compadres a los prestes, cuyos dones deberán ser retribuidos en el momento oportuno. En razón de este deber moral de retribuir la dádiva recibida, todo lo ofrecido es anotado en una libreta, la cantidad y el nombre del que lo ofrece.

Si en el espacio de la Pastoral algunas normas deberían ser observadas para que las fiestas tuviesen una expresión más religiosas, lo mismo ha pasado con la participación de las fraternidades y conjuntos folclóricos, las cuales deberían ser también por “devoción” y no por competición. Ahora en el nuevo espacio esta dimensión ha quedado explícita, puesto que los grupos son evaluados por un grupo de jueces formado por miembros de la comunidad. Éstos evalúan los grupos en relación con los requisitos de la puntualidad, la armonía, alegoría, tiempo de presentación, que es de treinta minutos para los grupos menores y de cuarenta para los

mayores. A causa del tiempo limitado, cada grupo ha podido presentar solamente un tipo de danza, dejando olvidadas otras conocidas así como más “folclóricas”, como es el caso de la *cueca*, siempre presente en las fiestas devocionales u otras sociales como una danza *típicamente boliviana*. Como en cualquier otra competición el resultado del jurado no agrada a todos, ya que, según una integrante de uno de los grupos de danzas, los jurados no adoptan criterios de imparcialidad en el veredicto, favoreciendo como grupo vencedor, a la Fraternidad que tiene el mayor número de integrantes, cerca de 500, y que está formada en, su mayoría, por dueños de oficinas de costura, la Morenada Bolivia Central.

Aparte de las críticas a la organización del evento, este tipo de competición revela la preocupación del grupo en estimular la participación de los bolivianos en las festividades, sobre todo los más jóvenes, y al mismo tiempo, mejorar la calidad de las presentaciones ya que el público presente ahora no se restringe tan sólo a la comunidad boliviana, sino que están abiertas a un público más amplio y, por supuesto, más exigente. Vale subrayar que por primera vez fue escogida la reina del “folclor boliviano”, como se hace en otras fiestas realizadas en el contexto brasileño, denominadas de “folclóricas”, como es el caso del festival de Boi-bumbá en el contexto amazónico, donde todos los años una nueva reina es escogida. En la fiesta boliviana la escogida fue una joven de la Fraternidad Morenada Bolivia Central, elección que no fue del agrado de algunos grupos que participaron del referido concurso, puesto que según una integrante de un grupo formado por profesionales liberales y jóvenes de la segunda generación, la escogida no atendía a los “requisitos de belleza”, exigidos para representar la comunidad boliviana. Tal postura evidencia, en verdad, las diferencias sociales y étnicas presentes entre los bolivianos en São Paulo, sobre todo viendo que la joven ganadora estaba vestida como una *cholita* y esto, por supuesto, fue lo que incomodó a estas personas.

La dimensión competitiva del evento se debe también al aumento del número de grupos que han participado de las festividades en 2007. Además de la Morenada Bolivia Central, tenemos la Morenada Nueva Revelación 2004, Juventud Intocables, Kullawuada Rebeldes y Esmeraldas del Valle, Thinkus Huana Lisos, Tobas, caporales nuestra Bo-



livia, Suri Sicuris, Diablada 10 de Febrero, Salagues, Grupo folclórico Kantuta y la Sociedad Folclórica Boliviana, que ha sido creada a partir del desmembramiento de este último grupo.

El aumento de los grupos de danza revela también la diversidad cultural de los bolivianos en la ciudad, puesto que antes había una predominancia de danzas originarias del Altiplano, como es el caso de la Morenada, la Diablada y los Caporales. Actualmente se constatan también danzas de la región central de Bolivia, conocida como los Valles y del Oriente boliviano (Santa Cruz).

La realización de las fiestas devocionales en un espacio público no eclesial ganará, por supuesto, nuevas significaciones tanto para los bolivianos, que están movilizados por la construcción de una nueva imagen social para el grupo, como para la Pastoral, que podrá perder la exclusividad de la realización de estas festividades. Si en el principio del ciclo de las fiestas la Iglesia fue una mediadora importante para dar visibilidad a las prácticas culturales antes exclusivas de la esfera privada, ahora con este paso, el grupo tendrá condiciones de conquistar su autonomía y empezar un nuevo ciclo de acciones, engendrando, de esta manera una nueva dinámica cultural en la ciudad. Esto será posible a través de sus organizaciones socioculturales, las cuales deberán crear canales de diálogo con el contexto local. Las fiestas devocionales son, sin duda alguna, uno de ellos.

Es importante subrayar aquí la dimensión simbólica que el nuevo local escogido para la realización de las fiestas pasará a tener para los bolivianos, en primer lugar, se trata de un lugar público que ha sido construido a partir de la idea de la integración de América Latina, aunque no se pueda negar la discreta pretensión política de imponer la hegemonía brasileña en el Continente Sudamericano. Y, en segundo lugar, este es un espacio que confiere visibilidad a las prácticas culturales bolivianas, ya que ellas podrán llegar a hacer parte del calendario turístico de la ciudad, y así, contribuir para expresar las pretensiones políticas de Bolivia en ganar espacio junto a su mayor socio comercial del Mercosur, puesto que Brasil depende de la importación del gas natural de aquel país. En esa perspectiva, llama la atención el hecho de que en uno de los panfletos de propagandas de las fiestas religiosas y patrias

de 2007, organizado por el consulado boliviano en la ciudad, e intitulado Olá Bolívia, aparecía como subtítulo las palabras: cultura, turismo y negocios. Más abajo se veía las fotos de los presidentes Evo Morales de Bolívia y Luiz Inácio Lula da Silva del Brasil, y al lado de las mismas, una frase sugestiva: *Brasil e Bolívia, para vivir bien*. En otro panfleto, la música y la artesanía eran apuntadas como signos diacríticos de la cultura boliviana en São Paulo. Para hacer valer esa idea, grupos musicales fueron traídos de Bolivia para animar las fiestas, entre ellos se destaca el grupo Tupay, que hizo una presentación en el auditorio Simón Bolívar.

Para realizar un evento de esta magnitud, el consulado boliviano ha buscado el apoyo de varias empresas, entre ellas algunas vinculadas al sector del turismo, como es el caso Aerosur y de Andorinha, empresas que transportan los migrantes que entran en el Brasil, una vía aérea y la otra vía terrestre. Otra empresa presente en grandes eventos en el Brasil es la cervecería Schincariol, que ha asumido el monopolio de la distribución de la cerveza para las fiestas. Aunque existía este monopolio de las bebidas, era posible encontrar cervezas de otras marcas, las cuales eran llevadas por los inmigrantes, incluso la tradicional cerveza boliviana *Paceña*, vendida por US\$ 1,5 (dólar) en un kiosco que también vendía comidas típicas.

Para los bolivianos, en general, la opinión que se oye es que la transferencia de la fiesta para el nuevo local fue un paso positivo, ya que el espacio de la Pastoral se volvió pequeño para acoger tanta gente, pues según la estimación de una de las organizadoras del evento, estuvieron presentes cerca de cincuenta mil personas en los dos días de la fiesta de la Virgen de Copacabana. Sin embargo, las opiniones están divididas en relación con la importancia que se da a las presentaciones culturales, dejando la parte religiosa de la fiesta a un segundo plano. Para Guillermo, miembro de la Pastoral del Migrante, “la fiesta se parecía a un show”, porque en la hora de la misa la gente estaba tomando cerveza. Para él la fiesta en el Memorial “pierde la esencia”, que es “la devoción”. En su opinión aquel evento “no tiene nada que ver con el de la Virgen”. Para Milton, un brasileño casado con una boliviana, “la fiesta se parecía más a un carnaval”, en razón de su carácter competitivo, ahora explícito. Para los más antiguos e involucrados con las actividades de

la Pastoral la idea predominante es la de que es necesario rescatar “el sentido religioso de la fiesta”, que en la opinión de ellos, ha perdido su centralidad. En esa perspectiva, ya existe la propuesta de hacer un documento firmado para pedir al padre coordinador de la Pastoral para que la parte religiosa de la fiesta regrese al ámbito eclesial, quedando en el Memorial solamente la parte cultural, o sea, las presentaciones de danzas, el comercio de artesanías, de comidas típicas, etcétera.

Pero más allá de su dimensión política, económica y religiosa, las fiestas estarán revelando, sobre todo, la riqueza cultural y étnica de los bolivianos, que a veces son vistos en el contexto local como gente de “poca cultura”, de “origen indígena” y, a veces, involucrados con el tráfico de trabajadores o de estupefacientes (Silva, 2005: 42). Sin embargo, si mirásemos estas festividades desde el punto de vista de la dinámica de la cultura, veremos, por un lado, que ellas dialogan perfectamente con otras fiestas llamadas “folclóricas” realizadas en el contexto brasileño como, por ejemplo, las fiestas del *Divino*, los *Reisados*, las *Congadas*, los *Boi-bumbás*, entre otras. Tales fiestas, típicas del contexto rural brasileño, son recreadas y resignificadas también en el medio urbano, se fundamentan en la lógica del intercambio de dones entre los devotos y el Sagrado, los cuales deben ser distribuidos por medio de la fiesta. En esa perspectiva, los fiesteros son una mediación indispensable en esta lógica redistributiva de la dádiva, pues desde ese punto de vista quien tiene más, tiene también la obligación de ofrecer una gran fiesta. Vale considerar que el preste de 2007, justamente el que hizo la transición de la fiesta de Nuestra Señora de Copacabana para el nuevo local de las festividades, ya había sido el mismo organizador de la fiesta de 2001 en el espacio de la Pastoral. Se trata de Germán Poma, un influyente empresario del sector de la costura y que ha contribuido también para la formación de la Fraternidad Folclórica Morenada Bolivia Central, en el mismo año en que él ha sido fiestero (2003: 31).

Por otra parte, dichas fiestas también expresan un sustrato cultural común tanto para los brasileños cuanto para los bolivianos, o sea, la influencia de las tres matrices formadoras de las culturas latinoamericanas, la ibérica, la indígena y la africana. Desde ese punto de vista, no es difícil percibir elementos culturales comunes, tanto en el Brasil cuanto

en Bolivia, como, por ejemplo, la devoción a la Virgen María y a los santos en general, la manifestación de un catolicismo devocional fiestero y, al mismo tiempo, mágicorreligioso, puesto que creencias y rituales no católicos son incorporados, sin que esto sea planteado como un problema teológico para sus seguidores. Un ejemplo de estas prácticas, es el culto a la *Pachamama* andina, siempre recordada por sus devotos antes de tomar alguna bebida en las fiestas marianas o sociales. Esta deidad también es celebrada en otros momentos de la vida social y privada de estos inmigrantes, por ejemplo, en el martes de carnaval, cuando se hace la *ch'alla* de la casa y de los instrumentos de trabajo. En este contexto de las confecciones, las máquinas de coser son adornadas con confetis y ofrecidas a la *Pachamama* para que nunca falte trabajo a la familia. La compra de un carro es otro momento en que es imprescindible pedir la protección de esta deidad, realizando el ritual de la *ch'alla*, el cual no excluye la bendición del sacerdote católico, sino que más bien lo refuerza, pues nunca es demasiado pedir la protección de otras deidades, no importa cuál sea la invocada.

Pero, es en las expresiones corporales, estéticas y rítmicas que se manifiesta de forma particular esta herencia cultural común de larga tradición histórica, pues la cultura es desde temprano inscrita en los cuerpos a través de los rituales, donde la música y las danzas tienen un papel esencial. Así que nos es difícil ver semejanzas entre danzas bolivianas de origen africano, como la *Morenada* y los *Caporales*, con otras en el contexto brasileiro, como es el caso de las *Congadas*, del *Maracatu*, del *Bumba-meu-boi*, entre otras.

En ambos contextos dichas danzas evocan, en primer lugar, un pasado histórico común, o sea, la experiencia de la esclavitud del indígena y después del negro por el sistema colonial, denominado por Darci Ribeiro como “molino deshumanizador y desculturador de eficacia incomparable”. En este proceso de brutal “anulación” de sí mismo, según el mismo autor, sólo había dos posibilidades: “salir por la puerta de la muerte o por la de la fuga” (Ribeiro, 1995: 118). Es en este contexto de resistencia que la fiesta y la devoción se han vuelto espacios privilegiados de resignificación de la cultura señorial, a partir de los códigos de la cultura de los dominados. Un ejemplo de esto son los gestos presentes en las dife-

rentes danzas, como la postura encorvada y el paso firme a ritmo cadenciado, típico de la morenada, cuyos significados deben ser buscados en este contexto de dominación y a la vez de recreación cultural. Tal gesto puede ser leído a partir de los referenciales históricos, ya que la danza dramatiza la experiencia servil de los negros tanto en las minas bolivianas cuanto en las brasileñas. Sin embargo, “con base a un referencial religioso, dicha postura podría estar revelando, por un lado, la relación con la *Pachamama*, y, por otro, con los ancestros” (Silva, 2003: 184).

En segundo lugar, dichas danzas concebidas en el pasado como danzas de “indios” o de “negros”, hoy en día ellas se muestran como vehiculadoras de identidades positivas, sea en el contexto amazónico, como es el caso del *Boi-bumbá* de Parintins (Braga, 2002), o de las fiestas bolivianas reproducidas en la metrópolis paulistana. En este caso la figura del indio es subrayada como engendradora de una identidad étnica aymara o quechua y por ende nacional, ya que esos inmigrantes se encuentran en otro país. Ya en aquel otro, lo que se quiere afirmar es una identidad regional amazónica, la cual históricamente tuvo muy poco que ver con el resto del Brasil, puesto que en el tiempo colonial esta región tenía más relaciones con la metrópolis portuguesa que con el gobierno imperial brasileiro (Ricci, 2003: 166).

Esto revela que las prácticas festivas desarrolladas por los bolivianos en São Paulo se han vuelto un canal de diálogo con el contexto local, pues más allá del rótulo de “folclóricas”, ellas son “culturas vivas”, como anunciaba un panfleto de propaganda de las fiestas de 2007. Esto significa que la cultura en el sentido geertziano es lo que organiza y confiere sentido a la experiencia del mundo de cada uno. Un ejemplo de esta posibilidad de diálogo es el interés de la Secretaria Municipal de Educación de São Paulo en invitar grupos de danzas bolivianas para presentar un poquito de su cultura a los estudiantes brasileiros, que poco o nada conocen de la diversidad cultural boliviana. Esto significa que las fiestas devocionales contribuyen a aproximar cada vez más a bolivianos y brasileiros, visto que, sin contar con los prejuicios construidos por éstos en relación con aquellos, ellas señalan que el intercambio cultural es el mejor camino para la aproximación y el intercambio entre los pueblos.



## Bibliografía

Albó X. & Preiswerk, M., 1986, *Los Señores del Gran Poder*. La Paz, Centro de Teología Popular.

Braga, Sergio I. G., 2002b, “O boi é bom para pensar: estrutura e história nos bois-bumbás de Parintins” In: *Somanlu*, Revista de Estudos Amazônicos, V. 02, número especial. Manaus, EDUA

Barth, F., 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.

Brandão, C.R., 1981, *Sacerdotes de Viola*. Rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis Vozes.

—, 1978, *O Divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro, Campanha de defesa do Folclore Brasileiro.

Candia, Antonio Paredes, 1991, *La danza folklórica en Bolivia*. La Paz, Librería editorial popular.

Cunha, Manuela C., 1986, *Antropología do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp.

Geertz, Clifford, 1978, *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.  
Hobsbawm, E. & Ranger, T., 1997, *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Juárez, Gerardo Fernández, 1995, *El banquete Aymara. Mesas y Yatiris*. La Paz, Hisbol.

Klein, Herbert S., 1994, *Historia de Bolivia*. La Paz, Editorial “Juventud”.  
Laumonier, Isabel, 1990, *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana*. Buenos Aires, CEMLA.

Magnani, José G. C., 1984, *Festa no Pedaco*. São Paulo, Brasiliense.  
Mauss, Marcel, 1974, *Sociologia e antropologia*, vol I e II. São Paulo: Epu-Edusp.

Nash, June, 1979, *We eat the Mines and the Mines eat us*. Columbia University Press, New York.

Ribeiro, Darcy, 1995, *Viva o Povo Brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo, Companhia das Letras.

Ricci, Magda, 2003, “O fim do Grão-Pará e o Nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo Império” (1808-1840). In Del Priore, M; Gomes, F. (orgs), *Os Senhores dos Rios*, Rio de Janeiro, Elsevier.

Romero, Raúl R., 1993, *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima, Fondo Editorial de La Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sahlins, M., 1990, *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor.

Sanchis, Pierre, 1983, *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa, Dom Quixote.

Silva, Sidney Antonio da, 1997, *Costurando Sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo*. São Paulo, Ed. Paulinas.

—, 1998, “Clandestinidade e intolerância: o caso dos bolivianos em São



Paulo” In: *Travessia* – Revista do Migrante, núm. 30, jan/abril.

—, 2003, *Virgem/Mãe/Terra. Festas e tradições bolivianas na metrópole*. São Paulo, Ed. Hucitec/Fapesp.

—, 2005, *Bolivianos. A presença da cultura andina*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Taussig, Michel, 1993, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York, Routledge.

Van Den Berg, Hans, 1990, *La Tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos*. La Paz, Hisbol/UCB/ISET.



## Sobre los autores

**Alves, Kenia.** Maestra en Antropología Social por el CIESAS Occidente-Sureste–San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

**Assunção, Luiza Maria de.** Doctorante de Sociología por la Universidad de Sao Paulo (Brasil).

**Basail Rodríguez, Alain.** Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).

**Bianco, Gloecir.** Graduado en Administración de Empresas, posgraduado en Marketing, MBA en Gestión Avanzada de Negocios, Maestro en Ciencias de la Religión por la Universidad Presbiteriana Mackenzie (Brasil).

**García Aguilar, María del Carmen.** Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).

**Juarez Cerdí, Elizabeth.** Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán (México).

**Villafuerte Solís, Daniel.** Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).

**Silva, Sidney Antonio da.** Universidad Federal del Amazonas, Departamento de Ciencias Sociales y Programa de Posgrado Sociedad y Cultura en la Amazonia.

**Colección  
Selva Negra**



**UNICACH**

**Travesías de la fe  
Migración, religión y fronteras  
En Brasil / México**

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2008, con un tiraje de 500 ejemplares, en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V. Teléfono: (55) 5-605-81-75, México, D.F. El diseño tipográfico estuvo a cargo de Salvador López Hernández, la corrección de Sofía Santamaría García y el cuidado de la edición de la Oficina Editorial de la UNICACH, durante el rectorado del Ing. Roberto Domínguez Castellanos.

