



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Un nuevo evangelio para la gente de palabra antigua. Cambio religioso, integración comunitaria y economía campesina en la región Chinanteca de Oaxaca.**

José Manuel Escalante Lara

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dra. Ana Paula de Teresa Ochoa

Asesores: Mtro. Eduardo Espinosa

Dr. Juan Castaingts



## INDICE

AGRADECIMIENTOS .....	3
INTRODUCCION .....	4
1. El problema de investigación .....	4
2. Cambio religioso en una región indígena campesina .....	6
3. Religión: entre el funcionalismo y el simbolismo .....	10
4. Religión y modo de vida campesino .....	15
	<i>Con amor a mi pequeña Florecita</i>
5. El cambio religioso en sociedades campesinas .....	18
6. Expansión de las iglesias no católicas e ideología comunitaria .....	24
7. Ideología comunitaria y estructuras de poder de las iglesias .....	28
8. Procesos de conversión y reclutamiento en las iglesias no católicas .....	33
9. Recapitulación teórica .....	37
10. Hipótesis a la problemática planteada .....	40
BIBLIOGRAFIA .....	59

AGRADECIMIENTOS .....3

INTRODUCCION.....4

1. El problema de investigación.....4

2. Cambio religioso en una región indígena campesina.....6

3. Religión: entre el funcionalismo y el simbolismo.....10

4. Religión y modo de vida campesino.....15

5. El cambio religioso en sociedades campesinas.....18

6. Expansión de las iglesias no católicas e ideología comunitaria.....24

7. Ideología comunitaria y estructuras de poder de las iglesias.....28

8. Procesos de conversión y reclutamiento en las iglesias no católicas.....33

9. Recapitulación teórica.....37

10. Hipótesis a la problemática planteada.....40

BIBLIOGRAFÍA .....59

A Juan Castañega, Carlos Garza y Eduardo Espinoza les agradezco que hayan aceptado leer este trabajo. Estoy en deuda con ellos por haber dedicado parte de su valioso tiempo a corregirlo y a comentarlo conmigo.

Especial gratitud guardo con Severo Flores y Joaquín Ventura, del departamento de antropología, quienes en todo momento me brindaron su amistad y su ayuda invaluable.

Finalmente agradezco a CONACYT el apoyo recibido para llevar a buen término este trabajo.

## AGRADECIMIENTOS

Los boxeadores y luchadores mexicanos suelen decir antes de cada pelea que todo se lo deben la Virgen de Guadalupe y a su manager. Una persona en mi vida ha desempeñado ambos papeles y a ella me gustaría agradecer en primer termino. A la Maestra Flor María Romero Julián, le agradezco todo el amor, compañerismo y comprensión que me ha brindado durante los últimos años. Sin sus consejos, sermones, regaños, apapachos y complicidad este trabajo no hubiese visto nunca la luz. A ella también agradezco el haberme mostrado el lado mas profundo, humano y hermoso de esta gran profesión que es la antropología.

Doy las gracias a mi familia que me ha apoyado incondicionalmente en esta aventura. Con mis papas José Manuel Escalante Rivas y María Concepción Lara Morales estoy profundamente agradecido por impulsarme a seguir adelante en mis estudios. A mis hermanas, Silvia, Zulema y Lila por soportarme tantos años. En Especial le doy las gracias a mi hermanita *la rebelde*, pues con ella compartí gran parte de las alegrías y preocupaciones que viví durante mi proceso de formación como antropólogo. Agradezco también, aunque ellos no lo aprecien, a mis 6 gatos, por sus ronroneos, maullidos y travesuras que han hecho mas divertido el proceso de redacción de esta tesis

En el ámbito académico son innumerables las personas a las que tendría que agradecer, así que de antemano pido disculpas por las omisiones. En primer lugar quiero agradecer a Doctora Ana Paula de Teresa Ochoa. Sus enseñanzas, consejos y apoyo han sido decisivos en mi formación académica. Su amistad, por otra parte, ha sido muy importante en mi formación como persona. Sin su asesoría este trabajo de investigación difícilmente hubiera podido llevarse a cabo.

A Juan Castaingts, Carlos Garma y Eduardo Espinosa les agradezco que hayan aceptado leer este trabajo. Estoy en deuda con ellos por haber dedicado parte de su valioso tiempo a corregirlo y a comentarlo conmigo.

Especial gratitud guardo con Socorro Flores y Joaquín Ventura, del departamento de antropología, quienes en todo momento me brindaron su amistad y su ayuda invaluable.

Finalmente agradezco a CONACYT el apoyo recibido para llevar a buen término este trabajo.

## INTRODUCCION

De esta manera, y atendiendo los diferentes niveles en los que se analiza las distintas perspectivas teóricas, se explorarán diversas vertientes del cambio religioso. En primer lugar se investigarán las condiciones económicas, sociales y que propician la expansión de las religiones no católicas. Enseguida se considerarán los efectos que tiene el cambio religioso en la vida campesina. En tercer lugar se estudiará la dinámica de la expansión y consolidación de las denominaciones no católicas, analizando el surgimiento, fisión y desaparición de grupos de disidentes religiosos. Finalmente se investigarán los motivos que llevan a familias y a individuos a cambiar de religión.

Cabe aclarar que, aunque en este trabajo se intentará abarcar el amplio espectro de las diversas manifestaciones religiosas, se prestará especial atención al Pentecostalismo<sup>2</sup> ya que este engloba aproximadamente al 80% de la población convertida de la región chinamceca. La anterior no

### 1. El problema de investigación

Una dificultad fundamental a la que se enfrenta el investigador al querer encontrar teorías que digan algo significativo sobre un objeto de estudio específico, paradójicamente es el objeto mismo. Delimitar un problema de investigación y debatir sobre él, es una tarea a veces tan ardua como teorizar. De hecho, el no contar con una problemática claramente definida en torno a la cual discutir, aun cuando se avance mucho en la disertación teórica, representa un escollo que difícilmente se puede superar. Así, y antes de adelantar cualquier teoría sobre el cambio religioso, vale la pena resumir cual es el objetivo central de la presente investigación y que problemática se abordará en las siguientes paginas.

De manera concreta, se puede decir que el propósito general del presente trabajo es explorar las múltiples causas de la expansión de las religiones no católicas en una región habitada por campesinos indígenas. Esta investigación intentará mostrar las implicaciones del cambio religioso en el modo de vida tradicional de los indígenas, tanto al nivel comunitario como en el doméstico, y por lo mismo no se centrará únicamente en la dimensión sociológica del fenómeno, ni tampoco en la escala psicológica individual, como sucede con la mayoría de las investigaciones en torno al tema que optan por uno u otra perspectiva.<sup>1</sup> Aquí se buscará lograr una integración y articulación de

<sup>1</sup> Como ejemplos de una perspectiva sociológica y/o histórica tenemos los siguientes: Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y política en México*, Casa Unida de publicaciones, México, 1981 y *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, *Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994; el estudio clásico de Lalive d'Epinau, *El refugio de las masas*, Ed. Del Pacifico, Santiago de Chile, 1968; Martin, David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990. Respecto a análisis microsociales se pueden mencionar los siguientes: De la Torre, Renné, "Los motivos de Conversión, estudios

diversas propuestas teóricas que, mas que ser mutuamente excluyentes, pueden ser complementarias entre si.

De esta manera, y atendiendo los diferentes niveles en los que se centran las distintas perspectivas teóricas, se exploraran diversas vertientes del cambio religioso: En primer lugar se investigarán las condiciones económicas, sociales y que propician la expansión de las religiones no católicas. Enseguida se considerarán los efectos que tiene el cambio religioso en la vida campesina. En tercer lugar se estudiará la dinámica de la expansión y consolidación de las denominaciones no católicas, analizando el surgimiento, fisión y desaparición de grupos de disidentes religiosos. Finalmente se investigarán los motivos que llevan a familias y a individuos a cambiar de religión.

Cabe aclarar que, aunque en este trabajo se intentará abarcar el amplio espectro de las diversas manifestaciones religiosas, se prestará especial atención al Pentecostalismo<sup>2</sup> ya que éste engloba aproximadamente al 80% de la población conversa de la región chinanteca. Lo anterior no significa que se descuiden las demás expresiones religiosas. Para entender el comportamiento de un grupo disidente hay que observar la relación que éste mantiene con otros grupos, especialmente con los dominantes. Por ello, a fin de comprender las condiciones que permitieron la expansión de las iglesias disidentes se analizará tanto a la iglesia católica como a las demás denominaciones religiosas presentes en la región. Una de las particularidades que se observan en esta zona es que, en el curso de unos pocos años, los individuos, e incluso comunidades enteras, transitan por varias religiones antes de adoptar definitivamente un credo en particular. Una vez hechas estas aclaraciones, es posible avanzar en los demás puntos de esta introducción.

---

<sup>1</sup> La región de la Chinantla se ubica en dirección noreste de la ciudad de Oaxaca, en las estribaciones de la Sierra de Juárez, se inscribe en la curva oaxaqueña del río Papaloapan y se conforma por 14 municipios y 258 localidades con una superficie total estimada de 4 126 Km<sup>2</sup>. Limita al norte con la región mixteca, al este con Tlaxiaco y al estado de

de caso en la Luz del Mundo, Guadalajara, México”, en *Religión: el impacto social de la transformación de creencias y practicas*, Revista Iztapalapa, No. 39, UAM-I, México, 1996; Díaz de la Serna, Cristina, *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, UAM-I, 1984; López Cortés, Eliseo, *Pentecostalismo y milenarismo, La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, UAM-I, México, 1990.

<sup>2</sup> El nombre de este movimiento religioso deriva de la fiesta cristiana que conmemora el día en que los primeros 120 creyentes recibieron el Espíritu Santo por vez primera. A principios del siglo pasado en Inglaterra se dieron los primeros inicios de un movimiento pentecostal moderno. Dicho movimiento fue fundado por Edward Irving quien ante grandes multitudes hablaba en lenguas y profetizaba grandes milagros y sanidades. Los seguidores de Irving se establecieron en Estados Unidos y sus ideas, junto con la influencia de otras corrientes del protestantismo norteamericano dieron origen, a principios de este siglo, al pentecostalismo. Los movimientos pentecostales cobraron fuerza especialmente en las zonas fronterizas del sur de los Estados Unidos en áreas donde había fuerte influencia de población negra y latina. El Pentecostalismo llegó a México en 1914 mediante braceros convertidos que volvían a sus lugares de origen y no mediante la predicación de pastores norteamericanos, como sucedió con otras iglesias. La primera iglesia de importancia que surgió en ese entonces fue la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la cual en la actualidad es una de las iglesias pentecostales más importantes del país. López Cortés, *op. cit.* pags. 34-38

## 2. Cambio religioso en una región indígena campesina

Hace 30 años en los profundos y verdes valles selváticos de la región chinanteca de Oaxaca,<sup>3</sup> el fervor religioso solo se hacía escuchar mediante el tañido de las campanas de las iglesias católicas y el bullicio de las festividades en honor a los santos patronos de los pueblos. Así había sido desde tiempos inmemoriales y al parecer así sería para siempre. Sin embargo, a principios de la década de 1970 comenzó a surgir la disidencia religiosa en un gran número de localidades de la región. Al paso de los años en muchos lugares el eco de las viejas campanas de bronce coloniales fue opacado por animadas alabanzas acompañadas por el batir de las palmas de los y las campesinas. Las fiestas patronales en algunos pueblos fueron desplazadas por *campañás evangélicas*<sup>4</sup> y los santos patronos dejaron de ser objeto de veneración. Como en muchas otras regiones del sureste mexicano y de América Latina, en la Chinantla durante los últimos tres decenios del siglo pasado se expresó por primera vez el fenómeno de la diversidad religiosa con un vigor nunca antes visto.

La expansión reciente de denominaciones no católicas en Latino América, y en particular en nuestro país, ha sido descrita de diversas maneras. Para algunos autores constituye un auténtico *despertar religioso* que le da continuidad a la reforma protestante iniciada hace varios siglos en Europa y que ofrece a los sectores populares formas inéditas de organización.<sup>5</sup> Para otros, lo que se observa es un nuevo despliegue de la *religión popular* tradicional, de los catolicismos rurales sin sacerdote, que no necesariamente guardan mucha relación con el protestantismo liberal tradicional.<sup>6</sup> Para algunos más, las nuevas formas de religiosidad significan un trastocamiento de los horizontes sociales que tiene como consecuencia el empobrecimiento de la vida simbólica tradicional.<sup>7</sup> No obstante esta diferencia de enfoque, es posible afirmar que muchos estudiosos coinciden en que la

<sup>3</sup> La región de la Chinantla se ubica en dirección noreste de la ciudad de Oaxaca, en las estribaciones de la Sierra de Juárez, se inscribe en la cuenca oaxaqueña del río Papaloapan y se conforma por 14 municipios y 258 localidades con una superficie total estimada de 4,596 Km<sup>2</sup>. Limita al norte con la región mazateca, al este con Tuxtepec y el estado de Veracruz, al sur-sureste con la región zapoteca del Istmo y con la cuicateca en lo alto de la Sierra de Juárez. Ver para una caracterización ambiental completa: Hernández Cárdenas, *Reporte de Investigación N° 1 "Diagnóstico Ambiental y del Deterioro en la Chinantla"*. UAM-I 1998.

<sup>4</sup> Estas campañas o cultos de reavivamiento consisten en la visita de algún pastor foráneo que visita las comunidades con el fin de realizar curaciones milagrosas, predicar el evangelio y convertir a nuevos fieles. Si el pastor es importante se reúnen fieles de muchos pueblos para presenciar el evento. Las campañas casi siempre son animadas por algún grupo musical evangélico, ya sea local o externo, por lo que se convierten en auténticas fiestas, aunque en ellas no hay ni baile ni trago, aunque sí comida especial para los invitados.

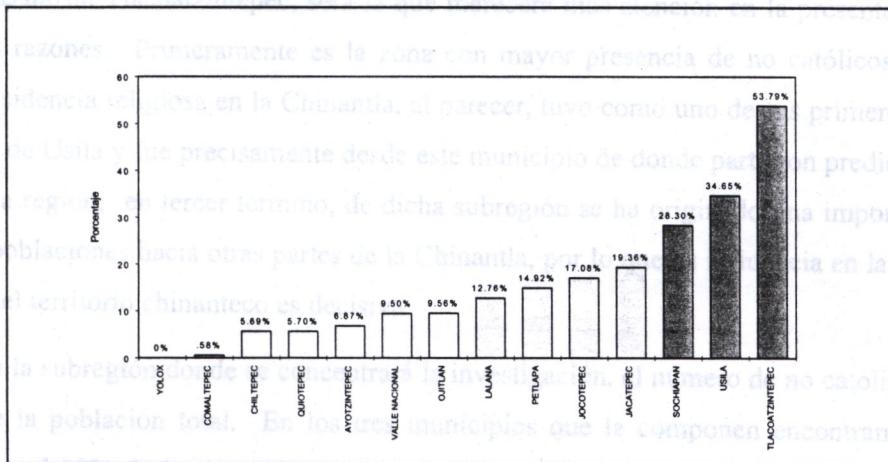
<sup>5</sup> Autores como Stoll y Martin sostienen este punto de vista, véanse sus obras: Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkley, University of California Press, 1990 y Martin, David, *op.cit.*

<sup>6</sup> Bastian desarrolla este punto de vista en sus diferentes investigaciones. Por cierto los trabajos de este investigador bautista son de los pocos en donde se hace una reconstrucción exhaustiva de la historia del surgimiento del protestantismo en nuestro país.

<sup>7</sup> Millan, Saul, en *La ceremonia perpetua, Ciclos Festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, INI-SEDESOL, México, 1999, hace una crítica breve, pero fuerte a las nuevas iglesias al acusarlas de ser las causantes de la destrucción de los ciclos ceremoniales propios de las comunidades indígenas de Oaxaca.



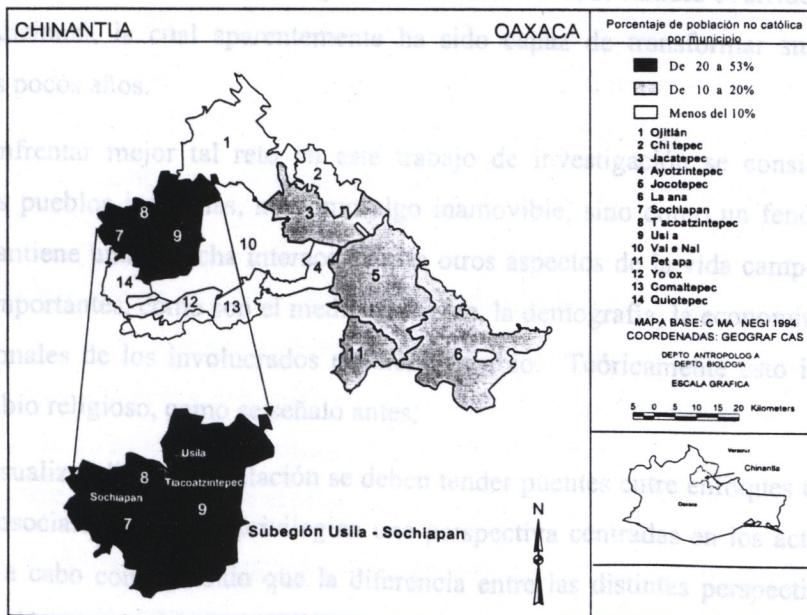
**Gráfica N° 1**  
**Porcentaje de población no católica por municipio**



Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla*, UAM-I, 1998

A partir de la gráfica, podemos distinguir tres áreas diferenciadas. La primera es aquella integrada por los municipios de Sochiapan, Usila y Tlacoatzintepec. La segunda área de influencia de las religiones no católicas abarca los municipios de Jacatepec, Jocotepec, Petlapa y Lalana. La tercera zona, en donde la presencia de asociaciones religiosas es relativamente baja, comprende los municipios de Ojitlán, Valle Nacional, Ayotzintepec, Quiotepec, Chiltepec, Comaltepec y Yolox. Espacialmente la distribución de los municipios es apreciable en el siguiente mapa:

**Mapa N°1**  
**Porcentaje de población no católica por municipio**



Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla*, UAM-I, 1998.

La subregión conformada por los municipios de San Felipe Usila, San Pedro Sochiapan y San Juan Bautista Tlacoatzintepec, será la que merecerá más atención en la presente investigación por varias razones. Primeramente es la zona con mayor presencia de no católicos; en segundo lugar la disidencia religiosa en la Chinantla, al parecer, tuvo como uno de sus primeros bastiones al municipio de Usila y fue precisamente desde este municipio de donde partieron predicadores a otras zonas de la región; en tercer término, de dicha subregión se ha originado una importante cantidad de flujos poblacionales hacia otras partes de la Chinantla, por lo que su influencia en la conformación histórica del territorio chinanteco es decisiva.

En la subregión donde se concentrará la investigación, el número de no católicos es cercano al 40% de la población total. En los tres municipios que la componen encontramos grupos no católicos en el 80% de las localidades y en el 30% de ellas los no católicos son la mayoría de la población. Es decir, nos enfrentamos a una zona en la que las denominaciones no católicas han dejado de ser simples grupos aislados con unos pocos seguidores que se marginan de la vida comunitaria. Por el contrario, en esta subregión hay comunidades donde los católicos simplemente no existen.

Como puede verse, a partir de la exposición anterior, la pertinencia de estudiar el cambio religioso en la Chinantla responde tanto a la rapidez como a la amplitud con los que se ha dado dicho cambio. Sin embargo, más allá del interés concreto por investigar esta región en particular, la cuestión del cambio religioso en una zona indígena presenta interesantes retos. El más apasionante es el problema de cómo abordar desde un punto de vista teórico, el cambio ocurrido en una sociedad campesina tradicional, la cual aparentemente ha sido capaz de transformar sustancialmente su cultura en unos pocos años.

Para enfrentar mejor tal reto en este trabajo de investigación se considerará a la vida religiosa de los pueblos indígenas, no como algo inamovible, sino como un fenómeno dinámico, que además mantiene una estrecha interacción con otros aspectos de la vida campesina igualmente cambiantes e importantes, como son el medio ambiente, la demografía, la economía doméstica y las vivencias personales de los involucrados en dicho cambio. Teóricamente esto implica que para explicar el cambio religioso, como se señaló antes,

Para visualizar dicha interrelación se deben tender puentes entre enfoques que ponderan las variables macrosociales y los que privilegian una perspectiva centrada en los actores. Esta tarea puede llevarse a cabo considerando que la diferencia entre las distintas perspectivas es, más que nada, una cuestión de escalas de análisis. Por ello se considera necesario intentar construir

explicaciones que medien entre las expresiones micro y macro de un fenómeno sin pretender que la explicación de un nivel deba hacerse extensiva al otro.

Una vez delimitado el objetivo central de esta investigación es necesario presentar el marco teórico general en el que se fundamenta este trabajo, tarea a la cual se abocará el resto de la introducción. A continuación, se abordan varios temas relacionados con la religión y el cambio religioso y se retomarán. Las propuestas teóricas que se ponen a consideración son centrales en el proyecto que aquí se presenta. Es precisamente a partir de ellas que más adelante se bosquejarán las distintas líneas de investigación que se desarrollan en el trabajo. Al final del capítulo, ya con un instrumental teórico-metodológico básico tomado de distintas corrientes, se expondrán las principales hipótesis generales y particulares, que se formulan con relación al problema del cambio religioso en la Chinantla.

### **3. Religión: entre el funcionalismo y el simbolismo**

En primer lugar es necesario abordar la religión a nivel general, antes de examinar cómo se ha analizado el problema particular de la expansión de las religiones no católicas en las comunidades campesinas. A partir de las diferentes concepciones de religión, se derivan diversas maneras de entender las manifestaciones religiosas que se dan en las sociedades; y a su vez del papel que se otorga a la religión en la vida social y cultural depende de la definición de religión que se tiene en mente. Tomando como punto de partida una determinada definición del fenómeno, también se puede concebir la manera de explicar el cambio religioso y llegar a comprender la forma en que éste afecta a la comunidad campesina indígena, además de que se pueden aventurar las posibles causas del mismo.

Sin embargo, no se pretende que este apartado constituya un recuento de todas las definiciones de religión, simplemente se busca resaltar las más pertinentes para esta investigación. Asimismo, no se dará una nueva definición de religión (de definiciones esta empedrado el camino al infierno) sino que se discutirán los elementos (de las diversas definiciones) que pudieran ser útiles para cumplir los objetivos planteados al principio de este trabajo.

Gran parte de la antropología ha intentado analizar a la religión como un elemento determinante en el funcionamiento y estructuración de los sistemas sociales. Muchos antropólogos han sostenido, y aun sostienen, que la religión y los rituales tienen funciones específicas, entre las

cuales destaca la de preservar y asegurar el bienestar de las comunidades a través de fomentar la cohesión y la solidaridad social. Esta perspectiva en torno al fenómeno religioso tiene su origen en los planteamientos de Durkheim sobre la estructura de las sociedades.

La premisa básica que plantea dicho autor es que los sistemas sociales se mantienen a sí mismos, a lo largo de importantes intervalos temporales, en un estado constante en el que las relaciones entre sus miembros se caracterizan por un alto grado de cohesión y de solidaridad. Este estado de equilibrio social se logra mediante diversos mecanismos que son capaces de resolver los conflictos sin destruir ni alterar sustancialmente la estructura social. Por excelencia, la religión es uno de estos mecanismos.

Durkheim, desarrolla esta teoría en su obra *las formas elementales de la vida religiosa*. En ella pretende encontrar los orígenes de las formas más esenciales del pensamiento y práctica religiosa, la cual se origina en el hecho universal de que los hombres buscan inventar colectivamente categorías básicas para explicar la fuerza de la conciencia colectiva. En dicho libro Durkheim plantea una definición de religión acorde a sus postulados funcionalistas. La religión, según él, tiene una función evidente en la estructura social, su fin último es el de integrar, unir a al grupo humano:

"Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas interdictas, creencias que unen en una misma comunidad moral a los miembros que se adhieren a ellas"<sup>11</sup>

Puesto que en esta perspectiva la principal función social de la religión, es la cohesión del grupo, las prácticas religiosas concretas, por ejemplo los rituales, también desempeñan funciones similares. Los rituales, son así, concebidos fundamentalmente como ocasiones en que se afirma la autoridad grupal, pues en ellos no solamente se refuerzan los lazos entre creyentes y Dios, si no que también se estrecha la relación entre individuo y el grupo social. En los rituales los hombres unidos en una comunidad de intereses y tradiciones se tornan "conscientes de su unidad moral".

Fue Radcliffe-Brown quien retomó los postulados de Durkheim y los aplicó en la antropología, especialmente los conceptos de función y solidaridad social, enmarcándolos en su propia noción de estructura social. La perspectiva de Radcliffe-Brown se puede resumir en pocas palabras:

"Un sistema social (la estructura social total de una sociedad, junto con la totalidad de los usos sociales en que este estructura aparece y de los que depende para su existencia continuada) tiene cierto tipo de unidad, a la que podemos llamar unidad funcional. Podemos definirla como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan unidas con un grado suficiente de armonía

<sup>11</sup> Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Akal, Madrid, 1982

o consistencia interna, es decir sin que se produzcan conflictos persistentes que no puedan ser resueltos ni regulados”<sup>12</sup>

El funcionalismo de Radcliffe-Brown reformula los conceptos presentes en la teoría de Durkheim y plantea que las estructuras sociales se caracterizan por tener un alto grado de cohesión y solidaridad. Estas características estructurales solo pueden mantenerse gracias a la acción reguladora de las instituciones sociales.

Cuando Radcliffe Brown aborda la religión, llega a conclusiones parecidas a las de Durkheim en torno a la función de la misma dentro de la estructura social:

“Si es válida la generalización que dice que la principal función del ritual o de la ceremonia es expresar, y de este modo mantener vivos sentimientos que son necesarios para la cohesión social, podremos explicar cualquier ceremonia o ritual dados demostrando cuales son los sentimientos expresados en ellos y que relación guardan esos sentimientos con la cohesión de la sociedad”<sup>13</sup>

A partir de estos postulados las investigaciones estructural funcionalistas se dieron a la tarea de encontrar las funciones, tanto explícitas como implícitas, de las expresiones religiosas, aunque con la respuesta dada de antemano de que en el fondo las creencias y los rituales servían para mantener, de una u otra manera, la cohesión social.<sup>14</sup>

Mas allá del círculo vicioso en que llegó a caer el funcionalismo, otras escuelas de antropología buscaron estudiar a la religión en sí misma como un fenómeno particular, sin apelar necesariamente a su función social. Por ejemplo, Clifford Geertz, propone que la religión debe ser estudiada como un sistema cultural.<sup>15</sup> La religión, de esta manera puede definirse como:

“Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Radcliffe-Brown, *Estructura y función en las sociedades primitivas*, Barcelona, Península, 1968

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 460

<sup>14</sup> El problema del enfoque funcionalista no estriba tanto en que se le atribuyan funciones sociales a la religión, que sin duda las tiene, su defecto se halla en el énfasis que se pone en la estabilidad de los sistemas socioculturales. Por esta misma razón es difícil estudiar el cambio religioso adoptando tal estrategia de investigación. Si uno se apega estrictamente a los postulados funcionalistas se podría llegar a la conclusión de que el cambio religioso sería algo disfuncional y disruptivo, lo cual no es necesariamente cierto del todo.

<sup>15</sup> Para este autor la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significación que es representado con símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan conocimiento y actitudes frente a la vida. Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, 1987, p. 87

<sup>16</sup> *Ibid*, p.89

En esta perspectiva, la religión cumple con la función de proporcionarle a la existencia humana un *significado*. Sus funciones no están necesariamente determinadas por el sistema social. Ésta tiene un origen propio fundado en la necesidad humana de dotar de sentido a la realidad.

La creencia religiosa se origina en la constante lucha del hombre contra el caos. Debido a que el desorden es irreductible, la única salida que tiene la sociedad es transformarlo en instrumento de trabajo con efectos positivos, utilizarlo para su propia conveniencia y así neutralizarlo o convertirlo en factor de orden.<sup>17</sup> La amenaza de caos produce una profunda angustia en el hombre y lo arroja a un vacío de significados existenciales. En muchas sociedades esta angustia es encarada principalmente mediante sistemas religiosos debido a que la religión formula concepciones de un *orden general de existencia* dando sentido a las paradojas de la vida humana:

"La extraña opacidad de ciertos hechos empíricos, la bestial insensatez de dolores intensos e inexorables y la enigmática imposibilidad de explicar grandes iniquidades hacen nacer la inquietante sospecha de que, quizás, el mundo, y por lo tanto la vida del hombre en el mundo, carece de un orden genuino, de una regularidad empírica, de una forma emocional, de una coherencia moral. Y la respuesta que dan las religiones a esta sospecha es en cada caso la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen, de un orden del mundo tan genuina que explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas, las paradojas de la existencia humana. En esta formulación no se trata de negar lo innegable -que no haya hechos no explicados, que la vida hiera y lastime, o que la lluvia caiga sobre los justos- sino que se trata de negar que haya hechos inexplicables, que la vida sea insoportable y que la justicia sea un espejismo"<sup>18</sup>

Berger<sup>19</sup> coincide con Geertz en este sentido, pues también considera que las construcciones de la realidad, los universos simbólicos creados por el hombre, son intentos de ordenar la experiencia. Según Berger, todas las construcciones *nómicas* sirven para excluir el caos de la realidad, pues el hombre necesita del orden y el significado para poder operar en sociedad. El *nomos* socialmente establecido debe entenderse como una defensa contra el terror que genera el desorden y la incertidumbre.<sup>20</sup> La religión es, de este modo, una construcción *nómica* mas, es un intento de concebir al mundo como algo humanamente significativo y sirve para mantener la realidad socialmente construida dentro de la cual los hombres existen.

La religión además, no solo dota de significado a la realidad cotidiana, también puede dar significado a las situaciones marginales, por ejemplo a la muerte, que ponen en tela de juicio a dicha realidad. La religión legitima dichas situaciones en términos de una amplia realidad sacra que

<sup>17</sup> Balandier, Georges, *El desorden: La teoría del caos en las ciencias sociales, elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1993, p. 102

<sup>18</sup> Geertz, *Ibid* pags. 103-104.

<sup>19</sup> Berger, P. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Argentina, 1969, p. 29

<sup>20</sup> *Ibid* p. 50

permite al individuo que las experimenta tener la certeza de que, aún estos sucesos o experiencias ocupan un lugar en un universo que tiene sentido.<sup>21</sup>

Esta perspectiva *simbólica* del fenómeno religioso tiene gran utilidad en muchos sentidos, pues salva en cierta forma el estancamiento en el que había caído el enfoque funcionalista. Esta centra la atención en cuestiones, antes ignoradas, como el modo en que se construye socialmente la realidad y la manera en que el hombre le encuentra sentido. Sin embargo, hay que señalar algunas reservas con relación a esta corriente.

El predominio de posturas simbólicas, que le atribuyen a la religión el papel de proporcionar significados y no el de regular el orden social, ha implicado una revalorización de los fenómenos culturales llevándolos a convertirse en objetos de estudio por sí mismos. No obstante, el excesivo énfasis en este tipo de enfoques a veces ha significado que en las ciencias antropológicas se dé una relativa desmaterialización de los sistemas socioculturales en general y de la religión en particular. Muchos investigadores, en su interés exclusivo por los aspectos mentalísticos y esotéricos de los sistemas religiosos, han dejado de tomar en cuenta el contenido político-económico de los rituales, las creencias y la cosmología.<sup>22</sup>

De este modo una aplicación acrítica de los postulados simbólicos puede hacer bastante difícil el estudio de una religión campesina en vías de rápida transformación, la cual, como señala Lethman, es muchas veces evidentemente *práctica* y no tiene explícitamente como central preocupación las cuestiones más trascendentales de la vida.<sup>23</sup>

Este autor señala que los campesinos tienden a preferir la demostración a la teología y por ende fijan especial atención en las señales físicas y los milagros y no tanto en la coherencia de los sistemas simbólicos. Este pragmatismo, le permite a los campesinos aceptar nuevas creencias, pues su cultura no es de ninguna manera un sistema cerrado incapaz cambiar. Si algo caracteriza a la religión que practican los indígenas campesinos es su carácter de *bricolaje* en el que se mezclan y confunden elementos tanto viejos como nuevos, tradicionales e innovadores.

A partir de estos señalamientos Lethman, hace una caracterización de la religión campesina en general, y el catolicismo popular en particular el cual se orienta en torno a una *economía* que

---

<sup>21</sup> *Ibid* pags. 70-72

<sup>22</sup> Llevando estos enfoques al extremo autores como Kokosalakis, llegan a plantear que es un error desarrollar las investigaciones sobre el fenómeno religioso partiendo desde un punto de vista sociológico. Este autor cuestiona los modelos funcionales de la religión, al afirmar que poco se ha ganado al considerar a la religión como una propiedad distintiva de los sistemas sociales. Kokosalakis, Nikos, "Orientaciones de cambio en la sociología de la religión" en *Religiones: Cuestiones teórico-metodológicas*, Revista Religiones Latinoamericanas 1, , Mexico, 1991, p. 13.

<sup>23</sup> Leatham, Miguel, "La religión práctica y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamérica" en *Religión: el impacto social de la transformación de creencias y practicas*, Revista Iztapalapa, No. 39, UAM-I, México, 1996.

busca beneficios terrenales. Este autor retoma por ello la descripción de la religión Folk propuesta por Shadow y Rodríguez:

La religión popular, es sobre todo una "religión práctica" que responde al sentimiento de lo poco satisfactorio de la existencia humana y a la conclusión de que debe ser mejor. Conforme a las realidades de la vida campesina, los cultos populares se preocupan más por controlar o mejorar, las *condiciones materiales y sociales de este mundo*, que por especular o filosofar sobre la salvación de las almas, o de su condición y porvenir existencial en el más allá. La religión folk, tiende a privilegiar lo inmediato mientras que aplaza o soslaya los desasosiegos de lo etéreo.<sup>24</sup>

Hay pues, entonces que tener cuidado en no caer en simplificaciones excesivas cuando hablamos de religión campesina. Mas bien hay que reconocer que las creencias religiosas, aunque tienen como principal papel dotar de significado a las paradojas de la vida humana, no por eso carecen de sentido práctico, además de también pueden desempeñar funciones en la estructura de las sociedades.

Respecto a este último punto en el caso de México la orientación que han seguido los estudios sobre la religiosidad de los pueblos campesinos indígenas ha sido precisamente la de corte funcionalista. Por ello se hace necesario hacer una revisión más detallada de esta perspectiva con el fin de valorar su aporte y señalar sus limitaciones para explicar la problemática que nos ocupa.

#### 4. Religión y modo de vida campesino

La reproducción campesina comprende varios ámbitos, no solamente el económico, sino también el político y el cultural. Especialmente importante es el campo que abarca lo religioso, pues es bien sabido que en muchas comunidades las creencias religiosas no sólo están presentes en todos los resquicios del tejido social, sino que también llegan a moldearlo de alguna manera. Si se quiere entender la reproducción campesina es necesario, por lo tanto, articular los procesos materiales, por ejemplo las prácticas económicas, con los aspectos ideológicos, pues ambos campos se relacionan entre sí y no pueden separarse fácilmente. Esta vinculación es tan estrecha que se puede afirmar que la reproducción de la comunidad campesina se apoya en una ideología particular, la cual surge de las condiciones materiales de la existencia en las que se constituyen reproducen y transforman los grupos domésticos. A su vez, las condiciones materiales son influidas por procesos simbólicos.

<sup>24</sup> Shadow y Rodríguez, citados en Leatham, *Ibid*, p.95

Un autor pionero como Wolf, ya notaba la importancia de la religión en la reproducción del modo de vida campesino. Según dicho autor, una de las principales funciones del sistema religioso existente en las comunidades campesinas era poner límites al contacto económico político y social con la sociedad nacional. Los miembros de la comunidad corporativa se diferenciaban de los extraños principalmente a través de sus tradiciones y creencias. Además de poner barreras frente al exterior, las creencias religiosas constituían la base del sistema de cargos cívico religioso, estructura fundamental en el gobierno comunitario.<sup>25</sup>

Aguirre Beltrán, concuerda con lo planteado por Wolf al afirmar que el sistema de cargos cívico-religioso desempeña un papel crucial en la economía comunitaria. La participación en este obliga a las familias a consumir sus recursos y sus ingresos en actos ceremoniales que benefician a la colectividad. El consumo de los excedentes en la comunidad la mantiene fuera, en cierta medida, de la economía de mercado.<sup>26</sup> Más recientemente James Dow, retomando las ideas de Beltrán, afirma que las instituciones religiosas organizan las relaciones sociales dentro de los grupos y entre varios grupos de personas, al fomentar y perpetuar el intercambio recíproco, el cual es la base de la economía campesina.<sup>27</sup>

James Greenberg, coincide en general con los planteamientos y afirma que específicamente la adaptación al medio de las comunidades indias descansa sobre ideologías de reciprocidad y redistribución contenidas en la religión nativa. El modo de producción e intercambio campesino sólo puede mantenerse si la ideología, por medio de la cual está organizado, también se mantiene.<sup>28</sup>

Aunque estos autores tienen un cierto concepto funcionalista del fenómeno religioso es necesario resaltar que, en sus postulados, la religión no se limitaba a cumplir con un papel regulador. Esta también fungía como mecanismo de adaptación de la comunidad frente a la dominación colonial.<sup>29</sup>

Sin embargo, en su afán por señalar las funciones tanto explícitas como implícitas de la religión, estos enfoques contribuyeron a reproducir algunos de los vicios del viejo funcionalismo estructural. Al igual que este último, afirman que la religión, el ritual, la costumbre, tienen como fin último mantener la cohesión social. Por otra parte, también propiciaron que se confundiera la estructura de los cargos cívico religiosos con la organización misma de la comunidad campesina.

<sup>25</sup> Wolf, en Greenberg, James, *Religión y economía de los chatinos*, Serie de Antropología Social, n.º.77, INI, México 1987, p. 18

<sup>26</sup> Aguirre, Beltrán, Gonzalo., *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*, Ediciones Especiales, No. 46, Instituto Indigenista Interamericano, México 1967, p. 171

<sup>27</sup> Dow, James. 1974, *Santos y sobrevivencia: funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, INI, México

<sup>28</sup> Greenberg, *op. cit.*, p. 277

Esta confusión ha sido determinante en el desarrollo de un modelo de comunidad campesina altamente integrada, homogénea y funcional, cuya reproducción esta condicionada por el mantenimiento de las tradiciones que le dan estabilidad.<sup>30</sup> Un ejemplo de esta imagen de comunidad lo proporciona Montes quién, en referencia a las comunidades oaxaqueñas, dice:

“Las comunidades indígenas se caracterizan por haber sido hasta hace poco comunidades relativamente cerradas y habitadas por una clase social de campesinos monoétnicos. Las diferencias de riqueza dentro de ella estaban relacionadas con la cantidad de tierra cultivable por familia y por los servicios prestados dentro del sistema de cargos (Este sistema de cargo era santificado y mantenido por el culto a los santos locales) (...) El culto iba dirigido a lograr los dones de la divinidad y con esto la comunidad se consideraba dentro de un ordenado, donde cada miembro cumple su papel. Con los cultos religiosos, con el ritual el ethos de un pueblo se sintetiza, se hace tangible al ser humano de tal forma que esta religiosidad moldeaba el orden social y creaba, junto con otros factores, una ideología (...)comunitaria. Esta ideología se expresaba en el sentido de solidaridad que se hallaba en la gozona, en el tequio(...) El sistema social depende directamente de la naturaleza, por ellos se puede decir que tanto en lo espiritual como en lo temporal, el tejido social se hallaba unido por la costumbre, por la tradición, por la fe y la lealtad, por una cooperación reciproca que a causa de la malas comunicaciones y la a falta de una economía monetaria era la base de la existencia del grupo (...) Este sistema, cuya tarea es mantener la organización comunitaria y enriquecer, dar coherencia interpretar y transmitir la tradición en un proceso constantemente es señalado por el calendario ceremonial es parte de la organización política de las comunidades. Este sistema de cargos cohesiona a la comunidad vía la relación que existe entre la posesión comunal de la tierra y el trabajo comunitario que es precisamente organizado por el sistema de cargos.<sup>31</sup>

Considerar que la persistencia de instituciones y pautas culturales es lo fundamental para explicar la reproducción de las comunidades indígenas campesinas tiene sus bemoles: ¿Cómo entender la persistencia de la economía campesina en contextos donde tales pautas están ausentes?, Asimismo, ¿cómo justificar el cambio cultural, aun en el marco de la preservación de una economía más o menos tradicional? Podría pensarse, si se acepta tal punto de vista, que la modificación de la ideología campesina tendría como resultado automático un cambio en el modo en que se reproducen

<sup>29</sup> Este papel adaptativo de la religión comunitaria sería desarrollado, como se vera mas adelante, por James Greenberg en su trabajo sobre los chatinos.

<sup>30</sup> Véanse, por ejemplo los siguientes trabajos: Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una Comunidad Maya: El Sistema de cargos religiosos en Zinacantan*, Standford University Press, Standford, 1965, El articulo de Carrasco, Pedro. “La jerarquía civico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en *Antropología Política*, LLobera, José (Comp.), Anagrama, Barcelona, 1979 y el estudio de Dow, James, *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*, INI, México, 1974.

<sup>31</sup> Montes, Garia Olga, “Los conflictos religiosos en Oaxaca, una aproximaciones su estudio” en ¿Persecución religiosa en Oaxaca? Enrique Marroquin, Coord. Instituto oaxaqueño de la culturas, México, 1995, P.36-60

las unidades campesinas. Así, la adopción de nueva religiones significaría una transformación y/o desestructuración de la economía campesina pues modificaría la cosmovisión que la sustenta.<sup>32</sup>

Otras propuestas no consideran que la religión sea un mero mecanismo cohesionador, cuerpo, alma y estructura de la comunidad campesina, que responde principalmente a una lógica endógena. El mismo James Greenberg, Michael Taussig y otros sostienen que la religión mantiene una relación *dialéctica* con las condiciones en las que se desenvuelve la sociedad campesina. Los cambios y conflictos, en los ecosistemas, la economía y la sociedad pueden tener como consecuencia que la ideología campesina se transforme, sin que esto signifique la disolución automática de la comunidad tradicional.

Una revisión de esta perspectiva, que liga de alguna manera las transformaciones en la esfera religiosa de la comunidad con el cambio socioeconómico de la sociedad nacional, proporcionara elementos adicionales que serán sumamente valiosos a la hora de elaborar una propuestas de análisis del fenómeno del cambio religiosos en la región chinanteca.

## 5. El cambio religioso en sociedades campesinas

Michael Taussig, en su trabajo sobre la concepción del mal y del diablo en Colombia,<sup>33</sup> proporciona un buen punto de partida para entender la relación entre religión y el cambio socioeconómico. Este autor afirma que en los contextos coloniales y neo-coloniales, en donde se desenvuelven los pueblos campesinos, el ritual, la cosmología y la ideología, así como la organización religiosa, no deben concebirse como simples sistemas cerrados en su dinámica interna y propia. Al contrario, éstos también constituyen una interpretación del orden político-económico existente y una guía de acción. La religión de este modo, debe entenderse en términos de la dialéctica entre la sociedad campesina y el resto de la sociedad. A causa de tal relación los sistemas de creencias y la cosmología, son sensibles a los cambios en la economía nacional, regional y local y se transforman de manera dinámica de acuerdo a las nuevas condiciones a las que se enfrenta la comunidad.

James Greenberg mantiene un punto de vista similar al afirmar que los códigos religiosos deben ser considerados en términos de las contradicciones entre dos modos de producción opuestos y antagónicos, como son el capitalismo y la economía campesina. El sistema religioso que

<sup>32</sup> Este no es el caso Chinantla pues en esta región el profundo cambio religioso y la transformación de las estructuras tradicionales, supuestos pilares de la comunidad, no se ha traducido en el desmoronamiento de la economía campesina tradicional ni en la desintegración de la comunidad.

<sup>33</sup> Taussig, Michael, *The Devil and Community Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

desarrollan los pueblos no es sólo un mecanismo de adaptación, ni es un producto de su aislamiento cultural, sino que es, y ha sido siempre, un *mediador* entre las contradicciones que surgen al encontrarse ambos modos de producción.<sup>34</sup>

Considerando los puntos de vista de ambos autores se puede aseverar entonces que una de las causas de la transformación en los sistemas religiosos campesinos se puede hallar en los cambios que experimenta la comunidad campesina al enfrentarse a la sociedad nacional.

Son diversos los autores que comparten esta perspectiva y que aportan elementos que permiten contextualizar el surgimiento de movimientos socio religiosos en sociedades campesinas en el marco de condiciones sociales históricas y económicas particulares.

Cohn, Hobsbawn, Worsley, Lanternari, Harris, Pereira de Queiroz, Bartolomé y Barabas,<sup>35</sup> han concebido a los movimientos de protesta y renovación religiosa, como una respuesta a situaciones de opresión, explotación, dominio colonial y pobreza. En general estos autores plantean que este tipo de movimientos tienden a surgir en sectores subordinados de la sociedad en situaciones de crisis, durante procesos de cambio social o económico y cuando se viven experiencias de privación múltiple. Sin pretender realizar una revisión exhaustiva de los autores que siguen esta corriente, es conveniente destacar algunas de las hipótesis generales que se plantean en torno a la relación entre movimientos religiosos y las situaciones de opresión y marginalidad.

Comencemos con Vitorio Lanternari, quién hace una investigación, desde una perspectiva comparativa, de los factores históricos y sociales que dan lugar a los movimientos religiosos de protesta. Este autor ve a la disidencia religiosa como producto de situaciones de dominio sobre grupos oprimidos. Lanternari considera que los movimientos religiosos pueden tener su origen en factores endógenos o exógenos. Los movimientos de origen exógeno surgen como respuesta a una opresión de grupos dominantes sobre grupos subordinados y culturalmente diferenciados. Por su parte, los de origen endógeno, se pueden producir cuando la dominación es ejercida por grupos pertenecientes al mismo estrato socioeconómico y grupo étnico<sup>36</sup>. En esta propuesta lo interesante es que el cambio religioso no se concibe necesariamente como una respuesta ante una situación de

<sup>34</sup> Greenberg, *op. cit.*

<sup>35</sup> Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerreas y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1980. Pereira de Queiroz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1978. Worsley, Peter. *Al son de la trompeta final, Un estudio de los cultos cargo en Melanesia*, Siglo XXI, Madrid, 1980. Barabas, Alicia, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989. Cohn, Norman *En pos del Milenio*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1981. Lanternari, Vittorio, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral 1965. Hobsbawn, Eric, *Rebeldes primitivos*, Editorial Ariel, Barcelona, 1974.

<sup>36</sup> Lanternari, *Ibid.*

explotación colonial. También puede originarse por la dinámica interna y las contradicciones propias del grupo social que lo experimenta.

Alicia Barabás y Migiel Bartolomé,<sup>37</sup> quienes estudiaron a los chinantecos reubicados por la presa Cerro de Oro en el municipio de Ojitlán, Oaxaca, mantienen un enfoque parecido al de Lanternari. Ambos estudiosos descubrieron que los chinantecos, ante la perspectiva de perder su territorio por la acción del estado mexicano, desarrollaron una original protesta religiosa.<sup>38</sup> En este movimiento los chinantecos imaginaron la destrucción del mundo mestizo y el resurgimiento del mundo indígena gracias a la acción de seres divinos, como la virgen de Guadalupe, Jesucristo y un personaje mítico llamado el Ingeniero el Gran Dios.

Los autores plantean la hipótesis de que este movimiento religioso, en realidad fue una respuesta política de un grupo étnico dominado y expropiado que se vio enfrentado a un drástico conflicto generado por la sociedad regional-nacional.<sup>39</sup> Frente al peligro de perder su mundo los chinantecos pusieron en juego la reserva de significación simbólica reactivando los contenidos salvacionistas de la cosmovisión propia con el fin de imaginar una solución al problema que enfrentaban.<sup>40</sup>

En otra obra, Barabás propone que los movimientos religiosos podrían considerarse, de este modo, como la expresión de auténticas *utopías* propias de los pueblos nativos oprimidos, especialmente de los indígenas, que encuentran en la religión el instrumento para manifestar su proyecto de sociedad.<sup>41</sup>

Aunque existe un acuerdo entre los estudiosos en torno a la afirmación de que los movimientos religiosos de protesta surgen entre los marginados y oprimidos, es necesario precisar que para éstos los autores no bastan la pobreza, las situaciones de crisis y la marginación para que automáticamente surja la disidencia religiosa. Esta sólo se da en *ciertos momentos históricos precisos* y entre *ciertos sectores* de la población marginada.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Bartolomé, Miguel y Alicia Barabás. 1990, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, 2 tomos, INI-CNC, México

<sup>38</sup> Debido a las constantes inundaciones sufridas en la cuenca baja del Papaloapan, el gobierno mexicano decreto a principios de los 70 la construcción de un gran vaso regulador en el municipio de San Lucas Ojitlán, Oaxaca. La obra afecto a decenas de miles e habitantes de la región y significo la inundación de miles de hectáreas de tierra. Entre los chinantecos que serian reubicados se dio este curiosos movimiento de protesta religiosa.

<sup>39</sup> *Ibid*, p.98-99

<sup>40</sup> *Ibid* p.98

<sup>41</sup> Barabás, *op. cit.*

<sup>42</sup> Por cierto, hay documentados casos en que la *conversión* religiosa se ha dado entre sectores medios y altos, véase por ejemplo el trabajo de Díaz de la Serna en torno a los católicos carismáticos. Sin embargo los *movimientos sociales* de contenido religioso son propios de los sectores populares. Por otra parte la marginación no necesariamente tiene que ser de naturaleza socioeconómica, política o social, también puede ser religiosa y psicológica. En estratos socioeconómicos medios la autora identifico personas marginadas: las mujeres, los jóvenes y los ancianos, quienes por cierto, eran los que participaban mas activamente en la iglesia.

Norman Cohn, en sus estudios sobre los movimientos milenaristas de la edad media en Europa proporciona una observación bastante pertinente sobre el punto:

“Es típico que el milenarismo se da no entre los pobres y oprimidos de siempre, si no entre los pobres y oprimidos cuyo estilo de vida ha sido trastocado y han perdido la fe en sus valores tradicionales. El milenarismo se da en un contexto de crisis de la sociedad tradicional, o en un contexto de cambio económico y social acelerado, estos procesos de cambio o crisis generaron el surgimiento de sectores altamente marginados, es en estos sectores marginados donde se da el fenómeno de la disidencia religiosa. En la edad media, las gentes que mayor atracción sentían por el movimiento no eran ni los campesinos, sólidamente integrados en la vida de las villas y feudos, ni los artesanos, firmemente integrados en los gremios. La situación de esta gente era, unas veces, de pobreza y opresión, y otras de relativa prosperidad e independencia. (...) Los profetas reclutaban a sus seguidores en los lugares donde existía una población rural, urbana o de ambos tipos, desorganizada y atomizada. El milenarismo hallaba sus fuerzas en los sectores marginados de la sociedad, campesinos sin tierra o en posesiones tan exiguas que les resultaba imposible subsistir, jornaleros y trabajadores no especializados que vivían constantemente bajo la amenaza de desocupación- entre la masa amorfa de gente que, además de ser pobres, carecían por completo de un lugar en la sociedad. Esta gente no gozaba del apoyo material y emocional que proporcionaban los grupos sociales tradicionales. Sus respectivos grupos de parentesco se habían desintegrado, no estando realmente organizados ni en comunidades.”<sup>43</sup>

Wilson, en su estudio sobre el origen del pentecostalismo en Estados Unidos, también ubica al cambio religioso en el marco de la transformación de la sociedad tradicional ante el cambio económico acelerado. Este autor nos dice que el Pentecostalismo se desarrolló en ese país a principios del siglo XX, en un momento en que se experimentaba un desarrollo económico muy veloz. En ese periodo histórico las ciudades, especialmente las grandes metrópolis, se encontraban repletas de inmigrantes procedentes de las zonas rurales y de Europa, que esperaban la oportunidad de hacer fortuna y elevar su status social. La estructura normativa de la vida era muy confusa, gente procedente de medios culturales enormemente diversos trataba de hacer su vida en una situación nueva y compleja, que rompía con expectativas normales sobre la conducta. Todas estas circunstancias adversas desembocaron en una situación de anómia,<sup>44</sup> de confusión de normas sociales. En este contexto fue donde brotó el Pentecostalismo como **respuesta religiosa comunitaria** al abandono de grandes capas de la población. El éxito de la nueva religión se dio en correlación directa con la falta y/o el desmoronamiento de las organizaciones sociales y la ausencia de sus valores directivos.<sup>45</sup> Esta teoría del desmoronamiento de la sociedad tradicional como uno

<sup>43</sup> Cohn, *Ibid.*, p. 282, subrayado mío.

<sup>44</sup> Anómia en el sentido Durkheimiano: ausencia o deficiencia de organizaciones sociales y de reglas que aseguren la uniformidad de los acontecimientos sociales. Abagnano, *Diccionario de Filosofía*, FCE, 1986, P.

<sup>45</sup> Wilson, “Una tipología de las sectas”, en *Sociología de la religión*, FCE, México, 1980, P. 72

de los orígenes del cambio religioso, ha sido utilizada por algunos antropólogos para explicar el cambio religioso que han experimentado las comunidades campesinas en nuestro país.

Olga Montes, quien hace un análisis regional del cambio religioso en Oaxaca sugiere que el surgimiento y aumento de los grupos protestantes es una respuesta a las condiciones de crisis económica y de marginación social y política que viven las comunidades indígenas. La autora retoma los argumentos de Weber, en el sentido de que hay una relación entre la ética protestante y el surgimiento del capitalismo y desarrolla la idea de que las religiones no católicas, en especial el protestantismo, tienen una estrecha correlación con el impulso de la producción de tipo comercial en las comunidades campesinas.

El inicio del proceso que hace que los campesinos abandonen su religión tradicional se ubica cuando las comunidades se insertan de lleno a la economía de mercado. En la medida en que las comunidades pasan a depender del comercio, el trabajo asalariado y los cultivos comerciales para su subsistencia, la sociedad empieza a adoptar una ideología más individualista, en detrimento de la ideología comunitaria tradicional:

“La economía y la política se transformaron y las concepciones religiosas que explicaban el orden general de la existencia y que establecían vigorosos vínculos poco a poco dejaron de responder a las nuevas necesidades”<sup>46</sup>

Hay un abandono de las fiestas y del culto a los santos porque estos ya no pueden conceder favores en el contexto de una economía de mercado. Han perdido su efectividad por lo que los campesinos deciden prescindir de ellos y buscar divinidades que funcionen en la nueva situación:

“Ahora el dinero es el que hace posible el intercambio de bienes. A nivel ideológico esta situación creó incertidumbre. Lo dioses ya no premiaban las fiestas que en su honor se realizaban, ya no tiene caso llevar a cabo los rituales. La religión dejaba de tener eficacia de antaño, por lo tanto la celebración de la ceremonia no tenía caso. Ante esta situación de transición a una economía de monetaria, por un lado la población que participa de la ideología comunitaria produce un discurso basado en condiciones económicas sociales anteriores, en tanto no corresponden a las condiciones actuales y, por otro, los nuevos grupos sociales comienzan a crear otros discursos más acordes con la realidad.”<sup>47</sup>

En pocas palabras, esta autora propone que las transformaciones impuestas por la modernización no son compatibles con la existencia de ciertas instituciones tradicionales, ni con cierto tipo de ideología. La persistencia de las mismas representa una especie de desfase en el cual algunos miembros de la localidad se aferran a un modelo del mundo inadecuado a las nuevas

---

<sup>46</sup> Montes op. cit p. 29

<sup>47</sup> *Ibid* pp-40-60

condiciones, mientras que otros adoptan por un cambio que les permite tener éxito en la nueva situación.

Aunque pareciera que esta hipótesis podría ayudar a esclarecer las causas del cambio religioso, es una propuesta incompleta. En primer lugar Montes tiene una idea de comunidad tradicional aislada, perfectamente cohesionada, que es penetrada por el mercado y destruida por la acción de éste. Sin embargo existen muchos elementos para afirmar que la desaparición del mundo comunitario no es una consecuencia lineal de la modernización. Las comunidades campesinas y las mismas unidades domésticas que las conforman son capaces de desarrollar mecanismos de adaptación frente a las nuevas condiciones sin disolverse ni perder su identidad por completo. La comunidad campesina no necesariamente se desmorona por la existencia del trabajo asalariado o la migración, sino que puede redefinirse, por ejemplo creando instituciones que mantengan a los migrantes ligados a su ámbito local. Junto al trabajo asalariado, sigue existiendo el tequio y la mano vuelta, y al lado del intercambio mercantil se dan formas de intercambio no capitalista. Asimismo a pesar de la modernización, en muchos lugares el culto de los santos prospera mas que nunca, pues el mercado, los nuevos ingresos provenientes de cultivos comerciales y las vías de comunicación a veces hacen de las fiestas grandes eventos que traspasan los límites de la comunidad e involucran a regiones más amplias.

En segundo lugar, está en duda que se de una transformación completa en la ideología de las personas, frente al proceso de modernización. Mas bien sucede lo que indica Ariño: Las formaciones sociales en proceso de cambio asimilan con mayor facilidad el progreso técnico que las innovaciones culturales.<sup>48</sup> Por ello, es posible que se conserven algunas pautas tradicionales a la par que se transforman otras esferas de la vida.

El interés, a veces excesivo, en torno a la cuestión de si la penetración del protestantismo en la comunidades campesinas tiene efectos sobre la conservación de las costumbres, ha tenido como consecuencia que se le haya dado muy poca importancia a los motivos por los que gozan de aceptación las nuevas doctrinas.<sup>49</sup> Esto quizá se deba a que se ha reparado poco en contenidos simbólicos de las nuevas religiones.

Un análisis de los discursos manejados por los predicadores de las nuevas religiones pone en duda la afirmación de que, el protestantismo sea el representante de una ideología individualista muy distinta de la tradicional. Más que un cambio radical y automático en las ideologías, se

<sup>48</sup> Ariño, citado en Lisbona Guillen, Sacrificio y castigo: cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas, Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, 1999, p.16

<sup>49</sup> Ramírez Gómez, "Protestantismo y conflicto social en una comunidad indígena" en Etnia y sociedad en Oaxaca, UAM-I, CONACULTA, 1991. pags. 91-98

observa que la cosmología sufre una adaptación formal a las nuevas circunstancias que le permite conservar una parte importante de los marcos de referencia simbólicos. Al enfrentarse a un sistema capitalista, permeado por una ideología individualista, los pueblos intentarían mantener una metafísica indígena, en la cual la reciprocidad actúa como el principio ordenador de la economía.

Así, aunque en un principio se observe cierta correlación entre la transformación económica de la sociedad tradicional y el cambio religioso, no está claro que este cambio involucre verdaderamente una transformación en la cosmovisión de la gente. La adopción de religiones no católicas, más que una consecuencia directa de la modernidad, parece ser, en muchos casos, un intento de las comunidades campesinas de enfrentarse y oponerse a ésta. Es pues necesario pasar a otros niveles de análisis para armar una propuesta integral sobre el cambio religioso. Especialmente hay que analizar los contenidos simbólicos que hacen atractivas para los campesinos las nuevas religiones.

## **6. Expansión de las iglesias no católicas e ideología comunitaria**

Diversos autores sostienen que, aunque la presencia de las religiones no católicas en comunidades campesinas responde a la modernidad capitalista, no es necesario que éste implique un proceso de pérdida de la identidad cultural. Su propuesta consiste en investigar primero *¿cómo el protestantismo se adecua al mundo de la comunidad rural?* antes que suponer que el cambio religioso modifica la entidad tradicional.

En este sentido lo que se propone es que las nuevas religiones, aunque pueden ser una respuesta a la modernización, tienen en el fondo un contenido que reivindica, ante estos cambios, la permanencia de una ideología comunitaria. Dicho contenido, que es hasta cierto punto compatible con los marcos de referencia indígenas, es lo que hace atractivo el cambio religioso para ciertas personas.

Se decía anteriormente que las religiones protestantes constituyen una mejor adaptación a la modernidad pues conllevan una ideología individualista. En el marco del capitalismo una ideología de este tipo sin duda funciona mejor. Esto es especialmente cierto cuando se habla de las iglesias protestantes denominacionales. Sin embargo, es el pentecostalismo el que ha logrado implantarse mejor en las comunidades campesinas, no sólo en nuestro país, sino en grandes áreas de América

latina, por lo que hay tener precaución al hacer afirmaciones como la anterior, pues entre ambas corrientes religiosas hay diferencias sustanciales.<sup>50</sup>

López Cortés,<sup>51</sup> señala que, más allá de su origen histórico, la diferencia más importante entre las iglesias protestantes clásicas y el pentecostalismo, es que este último integra en su seno una ideología de protesta básicamente igualitaria y anarquista que no se opone a la vida en comunidad. Preconiza un futuro inminente en el que la humanidad llegará a una época de igualdad y bienestar colectivos. En éste, ya no habrá ni desposeídos, ni sufrimiento. Todos los males serán corregidos, todas las injusticias reparadas y la enfermedad y la muerte serán abolidas. En cambio, en la ideología de las iglesias protestantes clásicas la salvación se considera un hecho meramente individual.

La ideología pentecostal es básicamente milenarista. Esta ideología ha sido muy popular entre los campesinos de todos los tiempos. El milenarismo supone que la humanidad, al pasar una prueba final, llegará a una época de bienestar e igualdad. En los movimientos milenaristas la salvación siempre se concibe como un hecho que reúne las siguientes características:

- a) Es un hecho colectivo, en el sentido de que debe de ser disfrutado por los fieles como colectividad.
- b) Es terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo;
- c) Es inminente, en el sentido de que ha de llegar de un modo repentino

---

<sup>50</sup> No todas las religiones no católicas son iguales, ni todas son cristianas. Esta confusión nos lleva a no distinguir a las diferentes agrupaciones religiosas, las cuales tienen importantes divergencias doctrinales y a encasillarlas a todas como protestantes. Para aclarar un poco el panorama es conveniente remitirnos de principio a una clasificación esquemática que puede ayudar a distinguir mejor las características de las diferentes religiones en nuestro país:

1. Las iglesias protestantes (o denominacionales) propiamente dichas, fruto del trabajo misionero de las llamadas iglesias madres en Estados Unidos. Entre ellas están las bautistas, presbiterianas, metodistas, congregacionales, luteranas y otras, la mayoría establecidas en México entre 1860 y 1874. Todas derivan de las dos grandes ramas del protestantismo, el luteranismo y el calvinismo.

2. Las iglesias formadas a partir del movimiento de restauración radical en el seno de las confesiones protestantes norteamericanas, especialmente la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), los Testigos de Jehová (russelitas), la Iglesia Adventista del Séptimo Día (adventistas) y la Iglesia de La Ciencia Cristiana. Empezaron a trabajar en México ya en el siglo XX y no son de hecho protestantes. Las tres primeras se caracterizan por su agresividad proselitista y por doctrinas que no son bíblicas. Todas ellas aceptan libros, por lo general de sus fundadores, a los que dan casi el mismo valor que a la Biblia.

3. Las iglesias formadas a partir del movimiento de santificación en el seno de las iglesias protestantes norteamericanas; son las pentecosteses que ponen énfasis en la doctrina del bautismo del Espíritu Santo y en la práctica de los dones de lenguas y su interpretación. La primera de ellas, la Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, empezó a trabajar en México en 1914, no como fruto de un trabajo misionero norteamericano, sino del testimonio y acción de los trabajadores mexicanos que iban a Estados Unidos y regresaban por temporadas a su lugar de origen. Macin, Raul, *El Protestantismo, Enciclopedia de México*, 1987, p. 6602

<sup>51</sup> López Cortés, Eliseo, *Pentecostalismo y milenarismo, La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, UAM-I, México, 1990.

- d) Es total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente si no la perfección. Y por último
- e) Es un hecho milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales.<sup>52</sup>

Los movimientos mesiánicos comienzan generalmente como sectas, es decir como grupos pequeños heterodoxos que por sus creencias y prácticas se han separado o diferenciado de una sociedad mas amplia. Estos grupos sectarios, tienden a formarse en estratos o clases inferiores permitiendo a sus miembros alterar el orden social tradicional mediante una inversión ideológica. Así, los desposeídos, se vuelven elegidos "los escogidos de Dios", destacándose del resto de la sociedad, por su superioridad espiritual.<sup>53</sup> Estos grupos oprimidos llevan a cabo la inversión ideológica a nivel discursivo y simbólico.

La ideología milenarista contenida en la religión pentecostal podría considerarse en un principio como anti-individualista. El pentecostalismo es una religión de tipo *communitas*, que presenta un *modelo* de sociedad comunitaria que guarda cierta similitud con la organización campesina ideal sin estructurar y relativamente indiferenciada, compuesta por individuos iguales y hermanados.<sup>54</sup> Tal como Bartolomé y Barabás lo indican, los elementos igualitarios se hallan presentes en los mitos e ideologías de los pueblos campesinos indígenas de nuestro país y se manifiestan especialmente frente a agresiones externas.<sup>55</sup> Además de esta correspondencia, en el fondo de los discursos, hay otros elementos que hacen compatible el pentecostalismo con las tradiciones religiosas campesinas. Estos se encuentran especialmente en los rituales.

Como se recordará, Leathman señala que los campesinos tienden a preferir la demostración a la teología. Por ese motivo prestan especial atención a las señales físicas y los milagros y no reparan tanto en la coherencia de los sistemas simbólicos. Las tradiciones religiosas campesinas se centran en prácticas místicas, los fenómenos extraordinarios, la taumaturgia y las apariciones.<sup>56</sup> En este sentido, el pentecostalismo se asemeja bastante a la religión folk campesina.

<sup>52</sup> Cohn, Norman *En pos del Milenio*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1981 p.14 -16

<sup>53</sup> Garma, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, INI, 1987, p. 17

<sup>54</sup> *Communitas* según Turner es: " en esencia una relación de individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y status." *El procesos ritual*, Taurus, 1988, p.138 Según este autor de esta manera hay dos modelos de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos: "El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico - económicas con múltiples criterios de evaluación que separan a los hombres en términos de *mas* o *menos*. El segundo (...) es el de sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales(...)" *Ibid.* p.103

<sup>55</sup> Bartolomé y Barabas, *op. cit* p. 77

<sup>56</sup> Leathman, *op. cit.*

Las prácticas taumáticas, emotivas y milagrosas, son elementos centrales en las doctrinas y rituales de las iglesias pentecostales. La principal es el testimonio o bautismo del Espíritu Santo, cuya evidencia se manifiesta en la adquisición de dones maravillosos por parte de los creyentes. Entre estos dones se encuentra el don de lenguas o glosolalia (capacidad de hablar en una lengua desconocida), el don de sanidad, el de expulsión de demonios y la capacidad de hacer profecías.

Los rituales pentecostales son muy emotivos e incluyen lecturas e interpretaciones bíblicas, el uso de la música, el canto, la manifestación de dones y las curaciones milagrosas. Durante los eventos religiosos no se limita la participación de los feligreses. Estos pueden expresarse libremente mediante *testimonios*, sin importar su sexo ni su edad. Patricia Fortuny, quien estudio a los pentecostales mayas, describe muy bien estas practicas religiosas:

“Los servicios son espontáneos e informales; el Espíritu Santo se manifiesta en las visiones, los sueños, la glosolalia, y la curación. Los movimientos pentecostales permiten que los creyentes expresen libremente su devoción, de manera que puedan incorporar elementos de su cultura local dentro de la ideología religiosa protestante. De ese modo ellos construyen una nueva religión que se siente propia”<sup>57</sup>

Varios autores coinciden en que estas practicas rituales muestran una enorme correspondencia con los rituales tradicionales. Es más, algunos llegan a argumentar que los pentecostales atraen adeptos precisamente por que aprueban y promueven practicas milagrosas que, aunque son comunes entre el pueblo católico, son reprobadas por la jerarquía oficial de la Iglesia.<sup>58</sup>

Bastian argumenta, siguiendo la idea de que el protestantismo en comunidades campesinas no representa una ruptura con de la ideología tradicional, que la adopción de nuevas formas de religiosidad no es otra cosa que un despliegue del catolicismo folk sin sacerdotes. El cambio religioso es una reedición de la religión campesina y no representa una cambio radical de fondo en las creencias tradicionales. En la medida que las doctrinas de los grupos no católicos son compatibles con las creencias campesinas estos pueden tener éxito y ganar adeptos. Este autor propone que para entender el proceso de adaptación de las religiones no católicas al contexto rural mexicano, se debe pensar que entre los cuerpos de creencias tradicionales ha habido una mutación. Esta ha hecho surgir un protestantismo sincrético en el que las religiones no católicas hacen propios elementos de la religión popular.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Fortuny, Patricia, en Leatham, p. 104

<sup>58</sup> *Ibid*, p.105

<sup>59</sup> Bastian *op. cit.* p.279-305

El sincretismo, que preconiza una ideología de tipo *comunitas*, entre el pentecostalismo y la religión popular católica, también es uno de los elementos que pueden servir para explicar los procesos de evolución de los grupos religiosos que actúan en comunidades campesinas, los cuales parecen seguir una tendencia a la fragmentación bastante fuerte.

## 7. Ideología comunitaria y estructuras de poder de las iglesias

En muchos lugares, los grupos de disidentes religiosos ya consolidados, por pequeños que sean, poseen una organización más compleja de la que aparentan superficialmente. Al interior de ellos es posible hallar liderazgos, jerarquías y estructuras que se encargan de organizar a los fieles, administrar recursos y reclutar nuevos feligreses. Los grupos religiosos, además, casi nunca actúan aislados pues muchos participan y se hallan insertos dentro de instituciones religiosas de carácter nacional e incluso transnacional. Sin embargo, antes de llegar a formar una organización bien estructurada, es común que la disidencia religiosa surja de manera espontánea por la competencia entre líderes carismáticos. Estos últimos, gracias a sus cualidades personales, llegan a conformar congregaciones en torno a ellos que se oponen entre sí.

El proceso que transforma a grupos religiosos informales, centrados en líderes carismáticos, en instituciones más estables con estructuras de poder complejas, es recurrente en la literatura sobre el cambio religioso. Como marco de referencia para explicar la evolución de las estructuras de poder de las iglesias no católicas, la mayoría de los autores retoman la teoría de Weber sobre el carisma y su institucionalización.

Weber afirma que, en las formas de organización social más tradicionales y simples, el poder se manifiesta a través de líderes carismáticos. En cambio, en las instituciones modernas y complejas, la estructura burocrática institucionalizada es la encargada de regular las relaciones sociales. Al proceso que transforma al liderazgo personalizado en control burocrático Weber lo denomina institucionalización del carisma. El poder de los líderes carismáticos tiene su base en la personalidad extraordinaria de estas personas. La legitimidad de su poder:

“descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo, o ejemplaridad de una persona y a la ordenaciones de por ella revelada. La validez del carisma está dada por el reconocimiento de parte de los dominados, que se da como corroboración de las cualidades carismática de líder.”<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Weber, *op. cit.*, P. 70

Las cualidades del líder carismático son contrarias a las de los funcionarios burocráticos de las instituciones. En muchas ocasiones éstas se consideran sagradas. Sin embargo, la debilidad del poder basado en el carisma se encuentra en el hecho de que éste (el poder) no puede transmitirse fácilmente, pues radica en la persona (o en cualidades personales). Por esta razón, para poder persistir, una agrupación que surge alrededor de un líder carismático debe institucionalizarse. Esto se logra haciendo del carisma algo rutinario:

“Cuando la asociación, (entre líderes carismáticos y seguidores) no es efímera sino duradera, la dominación carismática tiende a transformarse, si el movimiento, que ha alejado al grupo dirigido carismáticamente de lo cotidiano, refluye nuevamente hacia la cotidianidad, el dominio del carisma se ve rutinizado y luego, institucionalizado, al adquirir mayor permanencia y un sentido de lo dado. Al convertirse en una institución estable se modifica la naturaleza de carisma, de una gracia correspondiente a personas y época no comunes, pasa a ser una posesión permanente. La revelación se convierte en dogma o doctrina, los adeptos se hacen súbditos y los discípulos toman posiciones privilegiadas en virtud del mando que ejercen. Tan pronto como el dominio carismático que afianza y rutiniza, se racionaliza un tradicionaliza, o ambas cosas a la vez”<sup>61</sup>

La rutinización del carisma es lo que permite que una colectividad simple de adeptos se transforme en una institución jerarquizada. Gracias a la rutinización el liderazgo, la colectividad deja de depender de las cualidades extraordinarias de sus líderes. En una institución burocrática, la autoridad se deriva más de la investidura institucional que de cualidades personales.

Turner identifica este proceso de rutinización del carisma en los movimientos religiosos milenaristas.<sup>62</sup> Este proceso se da cuando la *communitas espontanea*, que caracteriza a dichos movimientos en su origen, se transforma en *communitas normativas*. Generalmente, el cambio se lleva a cabo frente la necesidad de movilizar y organizar los recursos y ante el imperativo de ejercer un control social entre los miembros con el fin de asegurar la consecución de los fines propuestos.<sup>63</sup> Esto se logra únicamente con la construcción de estructuras más o menos formales. Cuando se consolidan dichas estructuras los *movimientos* acaban por convertirse en instituciones. Sin embargo, tal como señala Garma,<sup>64</sup> el modelo de Weber tiene algunas limitaciones pues no abarca las múltiples opciones de desarrollo que una agrupación religiosa puede tomar. Se observa que no

<sup>61</sup> *Ibid*, pags. 187 y 857

<sup>62</sup> Por cierto Turner afirma que sobre el origen de estos movimientos que: “(estos) se producen en fases de la historia “homologas” en múltiple aspectos a los periodos liminales de importantes rituales en sociedades estables y repetitivas, cuando en esas sociedades los grupos importantes o categorías sociales pasan de un estado cultural a otro; se trata en esencia, de fenómenos de transición. Tal vez sea esta la razón por la que, en estos movimientos, gran parte de la mitología y el simbolismo procede de los *rites de passage* tradicionales, ya sea de las culturas en que tienen su origen o de las culturas con las que se hallan en contacto mas directo”. Turner, *op. cit.* p. 118

<sup>63</sup> Turner, *Ibid* p. 138

<sup>64</sup> Garma *op. cit.*, p.116

todas las iglesias sufren el mismo proceso de institucionalización. Muchas de ellas se desintegran antes o permanecen poco estructuradas, otras se articulan dentro de movimientos religiosos más amplios y algunas permanecen independientes.

El modelo teórico propuesto por Adams sobre el poder social puede servir para complementar las ideas de Turner y Weber y explicar por qué, ciertos grupos religiosos, pasan de un liderazgo carismático a un liderazgo institucionalizado. Según Adams, la institucionalización debe ser vista como un proceso de centralización del poder al interior de unidades operantes.<sup>65</sup> Gracias a este proceso las unidades pueden mantenerse, expandirse y evolucionar. Aunque en la sociedad humana hay una infinita variedad de unidades operantes, es posible decir que todas pueden ser caracterizadas ya sea como unidades fragmentadas o como centralizadas. Varela resume el planteamiento de Adams de la siguiente manera:

“Podemos distinguir tres tipos principales de unidades operantes. El primero es el de *unidades fragmentadas* (unidades agregadas y de identidad) en las que los miembros que las componen ejercen poderes independientes por separado. El segundo tipo es el de las *unidades coordinadas* donde ya existe, además de los poderes independientes de los miembros, un poder dependiente: poder otorgado recíproco pero que no involucra centralización de poder. Esta unidad, como las anteriores, no (...) tiene un mecanismo que asegure la continuidad de la unidad. El tercer tipo es el de las *unidades centralizadas* con tres subtipos principales: de *consenso*, de *mayoría* y *corporada*. Tienen en común la presencia de un centro de decisiones colectivas ya sea una persona o un subgrupo; se diferencian por el tipo de poder que poseen. El centro de decisiones en las unidades de consenso cuenta únicamente con el poder asignado que le han transferido los miembros de la unidad (...) pero padece de una debilidad crónica al carecer de un mecanismo que le permita la continuidad permanente de la centralización: cualquiera de los miembros de la unidad puede retirar el poder asignado que venía transfiriendo al centro. El centro de decisiones de una unidad de mayoría cuenta, además del poder asignado, con cierto poder independiente que proviene de la mayoría de los miembros al ejercer coerción sobre los miembros recalcitrantes a las decisiones centrales, o de una fuente externa. Estas unidades siguen siendo frágiles al contar el centro principalmente con poder dependiente (asignado o delegado) que le puede ser retirado a voluntad por los miembros que lo transfirieron. Por último, en las unidades corporadas el centro cuenta con tal cantidad de poder que tiene que delegarlo para poder ejercerlo”<sup>66</sup>

Siguiendo a Adams, se puede decir que los movimientos religiosos en su fase de *communitas espontanea* no pasan muchas veces de ser unidades agregadas o de identidad y sólo cuando surge un liderazgo carismático se transforman en unidades centralizadas. Para Adams, a

---

<sup>65</sup> Una unidad operante es un conjunto de actores que comparten un patrón de adaptación común con respecto a alguna porción del ambiente. El patrón implica la acción colectiva o coordinada y alguna ideología común que exprese metas o justificaciones. Una unidad operante puede ser de este modo una familia, una comunidad, un municipio, una iglesia, etc. Adams, Richard, *Energía y Estructura*, FCE, México, 1983, p. 71

<sup>66</sup> Varela, Roberto, *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, UAM-I, 1984, p. 40

diferencia de Weber, el poder del líder carismático no se debe únicamente a sus capacidades naturales, sino a que sus seguidores le asignan poder reconociéndole dichas cualidades. Así, en la medida en que cada miembro individual puede retirar dicho reconocimiento a voluntad y discreción, el liderazgo carismático es frágil. El poder carismático no es otra cosa que poder asignado por las bases. Por ello, los movimientos religiosos encabezados por líderes de este tipo forman unidades de consenso. En la medida en que no hay una base para la coerción, el líder tiene que demostrar constantemente la validez del liderazgo. Cualquier intento de coerción puede dar lugar a la fragmentación del grupo. Si los movimientos carismáticos desean perpetuarse, como bien señalaban Turner y Weber, han de institucionalizarse.

Según Adams, de este modo, el proceso de institucionalización del carisma es un proceso de centralización en el que el poder asignado por las bases al líder, cede su paso al poder independiente delegado por entes externos hacia los líderes. La institucionalización del carisma es la transformación de unidades de consenso en unidades corporativas.

En el caso de los movimientos religiosos, la institucionalización del carisma se debe a que el liderazgo deja de basarse en cualidades extraordinarias de carácter sobrenatural y se finca más en cuestiones como el manejo de la Biblia, el conocimiento de la doctrina religiosa vía estudios especializados y el reconocimiento por parte de autoridades eclesiásticas superiores. Así, el liderazgo deja de tener sus bases en el poder que otorgan los seguidores y pasa a depender del poder que delegan en él las iglesias nacionales e internacionales. La forma final que adoptan las estructuras de poder en las agrupaciones religiosas queda sujeta a la cantidad de adeptos y tipo de organización de las mismas.

Sin embargo, no sólo se dan procesos de centralización del poder en los grupos religiosos, también es frecuente lo contrario. Al interior de los grupos religiosos pentecostales es común que surjan liderazgos que cuestionen la autoridad de la estructura burocrática. Ya esta formada o en proceso de consolidación. Suele ocurrir que los líderes que no encuentran espacio dentro de una iglesia salgan de ella para formar un grupo independiente con feligreses propios. De este modo, en el campo pentecostal es posible observar una gran fragmentación. No hay una gran iglesia centralizada sino multitud de movimientos independientes. Al parecer estas iglesias se expanden al mismo tiempo que se fisioan.

Es decir, frente a los procesos estructurantes que, mediante la centralización del poder, provocan la institucionalización del carisma al interior de los grupos pentecostales, también se observa, como propone Turner, una oscilación hacia la antiestructura, que intenta reconstruir la

*communitas* igualitaria. A su vez, la revitalización de la *communita*, lleva a que se den de nueva cuenta procesos de centralización:

“Aquí se produce un proceso dialéctico, ya que la inmediatez de la *communitas* da paso a la mediatez de la estructura, mientras que en *les rites de passage*, los hombres son liberados de la estructura a la *communitas* para volver posteriormente a una estructuras revitalizadas por su experiencia de la *communitas*. Lo cierto es que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin esta dialéctica. La exageración de la estructura puede conducir incluso a manifestaciones patológicas de la *communitas* al margen o contra la ley mientras que la exageración de la *communitas* en determinados movimientos religiosos o políticos de tipo nivelador puede ir seguida sin tardanza de despotismo, burocracia desmedida u otras modalidades de esclerosis de la estructura. Esto se debe a que, al igual que (...) quienes viven en comunidad parecen precisar, mas tarde o más temprano, una autoridad con plenos poderes, ya se trate de una serie de mandamientos religiosos, un líder inspirado por la divinidad o un dictador. La *communitas* no puede darse en solitario si quieren satisfacerse debidamente las necesidades materiales y organizativas de los seres humanos; la maximización de la *communitas* provoca una maximización de la estructura, lo que a su vez produce enfrentamientos revolucionarios que pretenden conseguir una *communitas* renovada. La historia de toda gran sociedad constituye una buena muestra, a nivel político, de semejante oscilación(...)”<sup>67</sup>

La oscilación entre estructura y antiestructura en el caso de los movimientos religiosos puede deberse a la contradicción que existe entre la ideología igualitaria de éstos y el proceso de estructuración que tiende a institucionalizar el liderazgo carismático. Por tal motivo es necesario examinar no sólo como dichos movimientos se organizan sino también como se fragmentan.

López Cortés utiliza las anteriores propuestas teóricas para explicar la evolución de una iglesia no católica mexicana: La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Según el autor dicha denominación surge como un movimiento carismático multicéfalo y milenarista que evoluciona hacia una iglesia institucionalizada y burocrática.

En sus inicios la iglesia se caracteriza por que en ella predominan los cultos en los que se manifiesta la glosolalia y los dones curativos de los miembros que han recibido al Espíritu Santo. En esta primera fase, el mensaje de los predicadores consiste en profecías milenaristas que anuncian el fin de los tiempos y la segunda venida de Jesucristo. En el proceso de formación de la iglesia el carisma de los primeros predicadores es sumamente importante, pues es su personalidad y sus poderes divinos lo que atrae nuevos miembros al movimiento. Durante su formación la iglesia apostólica tiene una estructura bastante frágil ya que el poder no se halla concentrado en un sólo foco de toma de decisiones. Por el contrario, existen diversos líderes carismáticos cada uno con un grupo personal de seguidores.

<sup>67</sup> Turner, *op cit.* pags. 134-135

Después de la fase de formación, la iglesia entra a una fase de institucionalización en la cual los liderazgos carismáticos son sustituidos por una estructura burocrática centralizadora. Sin embargo, pronto surge la protesta en contra de la institucionalización. A largo plazo, dicha protesta trae un retorno al movimiento carismático policéfalo original.

López, sugiere que los orígenes de la fisión que experimentan los grupos pentecostales se encuentra en la ideología milenarista, ideología que se opone a las estructuras. En efecto, dicho autor propone que el campo religioso pentecostal alberga en su seno fuertes contradicciones pues por un lado recoge la tradición protestante y por otro, la milenarista. La primera de estas tradiciones enfatiza la salvación individual y pugna por un ascenso social dentro del orden establecido por la sociedad capitalista. En pocas palabras, es una doctrina individualista. En cambio, la tradición milenarista, pugna por el fin de la explotación económica y la dominación política. En este sentido, se dirige en contra del orden establecido.<sup>68</sup>

En la fase de formación de los movimientos pentecostales se le da mayor peso a la parte contestataria de la ideología pentecostal. Sin embargo, conforme se institucionaliza la iglesia, adquiere más importancia la ideología individualista. Aunque, la tradición contestataria permanece y puede manifestarse, provocando la escisión del grupo.

Por otra parte esta ideología es lo que hace atractivo al Pentecostalismo. Los grupos marginados ven en ella, no un refugio, como alguna vez dijera D'Epina, sino la posibilidad real de invertir la situación de opresión y marginación en la que viven.

La ideología que manejan los grupos pentecostales es también decisiva en los procesos de conversión individual, los cuales también deben ser explicados. Para ello se retomara la concepción de religión propuesta al inicio de este recuento teórico.

## **8. Procesos de conversión y reclutamiento en las iglesias no católicas**

Cuando se habla de cambio religioso al nivel de individuos es preciso delimitar bien los términos en que éste va a ser analizado. Hay que distinguir entre los fenómenos de conversión, la afiliación y la movilidad religiosa. Los tres términos dan cuenta de fenómenos distintos que pueden ser experimentados por una persona que opta por cambiar de religión. Por ejemplo, hay personas

---

<sup>68</sup> López Cortés, *op. cit.* p.13

que cambian de religión sin experimentar procesos de conversión, hay otros que, una vez que pasan un proceso de conversión, pueden cambiar muchas veces de grupo religioso.

La conversión es el proceso de *cambio de la identidad personal* después del contacto con un grupo religioso. Este proceso tiene generalmente su origen en crisis personales repentinas que vienen a resolverse mediante la adquisición de un nuevo universo de significados que le proporciona la religión a la que se adhiere la persona. Ejemplos de análisis de los procesos de conversión causados por crisis personales son los trabajos de Díaz de la Serna y López Cortés.<sup>69</sup> Estos autores, basándose en las tesis de Geertz, Luckman y Berger, consideran a la conversión como un proceso de resocialización de los individuos.

Como se señalaba antes, dichos teóricos argumentan que la religión surge como respuesta ante el caos y sirve como medio para darle significado a los sucesos de la vida. El individuo necesita que las cosas tengan significación para poder actuar en sociedad, es decir, el funcionamiento de las personas como entes sociales depende de que la realidad para ellos sea plausible.<sup>70</sup> Sin embargo, hay momentos en que, por diversas causas, el mundo social en el que se desenvuelve la persona puede tornarse ininteligible lo que tiene como consecuencia la crisis del individuo. Según Geertz,<sup>71</sup> las situaciones concretas en que el mundo puede perder su significado, son las siguientes: a) cuando el individuo se enfrenta a lo incierto de su destino, b) cuando se topa con el problema del sufrimiento y c) cuando se ve confrontado cara a cara con el mal. Estas circunstancias provocan la necesidad de realizar una reconstrucción del universo simbólico. Díaz de la Serna argumenta al respecto que:

“Esa pérdida de plausibilidad se manifiesta a través de procesos: puede tratarse de algo difuso como la falta de integración a un grupo determinado, la desadaptación al cambiar de contexto, el asumir un rol diferente. O bien, puede ser algo intenso y tangible como la enfermedad y la muerte. Cualquiera que sea la precisión y la intensidad de la crisis, esta implica el desmoronamiento de una parte o la totalidad de un mundo de significados y la necesidad de reconstruirlo parcial o totalmente para dar sentido a la nueva situación.”<sup>72</sup>

Por su parte López Cortés<sup>73</sup>, a partir de las propuestas de Geertz, señala las principales causas de la conversión a nuevas religiones. Según este autor las personas se adhieren a un grupo religioso con la finalidad de resolver sus crisis personales. Hay varios tipos de crisis: las crisis que se derivan de la inescrutabilidad del destino, las que surgen del sufrimiento, las causadas por el mal y

<sup>69</sup> Díaz de la Serna, Cristina, *op. cit.* López Cortés, Eliseo, *op. cit.*

<sup>70</sup> Berger, *Ibid*, p. 188-190)

<sup>71</sup> Geertz, *Ibid*, p. 96

<sup>72</sup> Díaz de la Serna, *Ibid*, p. 16-1

<sup>73</sup> López Cortés, *Ibid*.

las derivadas por la falta de poder. Este tipo de crisis son especialmente comunes en situaciones de anómia social.<sup>74</sup>

Tanto Díaz de la Serna como López Cortés, señalan que las iglesias no católicas en contextos de anómia extrema pueden ser el vehículo para resolver las crisis personales; la congregación religiosa proporciona al individuo en crisis una significación plena del mundo y, en algunos casos, tiene la capacidad de resocializar a los desadaptados.

Ahora bien, como señala Díaz de la Serna, las crisis de índole personal suelen darse entre personas situadas al margen de las estructuras sociales<sup>75</sup>:

“El carácter marginal de las personas radica en la ausencia o irrelevancia de su rol social. La mujer por el hecho de serlo, no participa significativamente de la vida social y aunque se le reconocen ciertos roles, estos no son considerados importantes, en los casos de mujeres mayores, los roles de reproducción y crianza están ausentes, por lo tanto incrementa la marginalidad de su situación, los hombres mayores se encuentran en fase de desempleo o jubilación y por ellos se ven privados de una participación activa y relevante los jóvenes por su parte, además de sufrir los desajustes inherentes a la adolescencia, no suelen tener actividades definidas que les proporcionen una identidad social adecuada. El común denominador entre jóvenes, mujeres y viejos es una cierta marginación social. En mayor o menor medida, con conciencia o no de ello, estos individuos se ven limitados en su participación social. Carecen de un rol específico y de un status significativo. Ahora bien, las personalidades neuróticas, los lisiados, el alcohólico, el reo, el drogadicto y el desadaptado, son igualmente marginados. Resulta hartamente evidente afirmar que todo sujeto marginado es potencialmente disruptivo para la sociedad que lo margina. En este sentido el movimiento actúa como agente de control al otorgar roles "significativos" a su membresía.”<sup>76</sup>

Sin embargo, no todo el que se adhiere a un movimiento religioso disidente lo hace por sufrir intensamente, ni por una pérdida total de la plausibilidad. Como señalar esta autora las crisis pueden tener varios niveles de intensidad:

“Consideramos conveniente resaltar que la pérdida de plausibilidad del universo simbólico presenta varios matices de intensidad. En algunos casos la pérdida es mínima. Diríamos más bien que ciertos sujetos de formación católica y prácticas religiosas convencionales ingresan a la renovación por encontrar en los postulados y actividades del movimiento un elemento innovador que, sin embargo, no se opone a su experiencia y valores religiosos sustentados en el pasado. Es decir, encuentran en el movimiento, simultáneamente, innovación de continuidad... cuando el resquebrajamiento del universo simbólico es más

<sup>74</sup> Anómia en el sentido Durkhiemiano: ausencia o deficiencia de organizaciones sociales y de reglas que aseguren la uniformidad de los acontecimientos sociales. Abagnano, Diccionario de Filosofía, FCE, 1986, P.

<sup>75</sup> Es decir personas marginadas en un sentido Turneriano: “En situación de liminalidad, inferioridad estructural o fuera de los márgenes de la estructura” Turner, *op. cit.*, p.141 En este caso se habla necesariamente de marginalidad socioeconómica. Tal como señalaba Cohn anteriormente, el milenarismo encuentra terreno fértil ahí donde esta ausente la estructura social, entre personas desarraigadas.

<sup>76</sup> De la Serna, *Ibid*, p. 102

acentuado, la adhesión al movimiento se explica por las ventajas *nómicas* que el sujeto encuentra en este. En estos casos de individuo precisa de ciertas construcciones *nómicas* para explicar las fisuras de su propio universo simbólico, así como la adopción, mayor o menor, de la nueva definición de la realidad. Existen, por último los casos extremos donde la pérdida de plausibilidad y el desmoronamiento del universo simbólico es total. Suele tratarse de sujetos sometidos a crisis intensas derivadas de experiencias con la enfermedad y la muerte o bien, trátase de individuos que yo desde un punto de vista de la sociedad mayor son marcadamente anómicos. Estos, al igual que los descritos en párrafo anterior, se sienten atraídos por los aspectos *nómicos* de la renovación y por la posibilidad de integrarse a un grupo que comparta una nueva definición de la realidad.”<sup>77</sup>

Incluso podría argumentarse que hay individuos que no experimentan en absoluto ninguna crisis y que la entrada a un grupo no católico no desemboca en un proceso de transformación de su identidad.

Por este motivo es útil retomar el concepto de *reclutamiento* propuesto por Letham<sup>78</sup> Cuando habla de *reclutamiento*, dicho autor se refiere al *proceso que implica la decisión de afiliarse a un grupo religioso*, acción que no desemboca, necesariamente en una transformación de la identidad. Letham afirma que la concepción religiosa propia de los grupos rurales influye mucho en la decisión de reclutarse a un grupo religioso nuevo. En el caso que estudia este autor no es la búsqueda de trascendencia ni necesariamente una crisis personal, lo que determina la decisión de afiliarse a un grupo no católico. Más bien, es el modelo cognoscitivo *pragmático* que tiene el campesino lo que explica la afiliación religiosa. Así, los intereses principales que mueven a los individuos a buscar nuevas opciones religiosas se hallan principalmente en la necesidad de resolver problemas prácticos como la violencia doméstica, el alcoholismo, la infidelidad y las rencillas comunitarias. Los adherentes buscan activamente en las nuevas religiones recursos que permitan solucionar tales problemas. Por su parte, las diferentes religiones tratan de ofrecer a sus posibles conversos dichos recursos para aliviar sus preocupaciones terrenales.

En este sentido, además de contemplar los motivos personales de la afiliación a un movimiento religiosos, es también importante analizar las estrategias de promoción que desarrollan las diversas iglesias en busca de adeptos. Por ejemplo algunas iglesias ofrecen programas de desarrollo, proporcionan recursos para el mejoramiento de la vivienda, dan atención medica utilizan novedosas campañas de convencimiento mediante audiocassetes, videos campañas de sanción, etc.

---

<sup>77</sup> *Ibid*, pags. 110-120

<sup>78</sup> Leatham *op. cit*

Finalmente también es necesario examinar el fenómeno de movilidad religiosa. Con este término se pretende abarcar la amplia variedad de las experiencias personales que implica el cambio de religión.

“la movilidad religiosa es la expresión de una transformación de las creencias y practicas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a partir de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones tanto religiosas espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir, cuando menos por un periodo de tiempo”<sup>79</sup>

La movilidad religiosa es un termino que sirve para describir, entre otras, las situaciones en donde el individuo busca activamente nuevas experiencias religiosas. En esta búsqueda puede cambiar de religión varias veces, afiliándose a conveniencia a distintos grupos religiosos según sus necesidades.

En el caso de las comunidades indígenas campesinas ninguno de los tres modelos que explican el cambio religioso a nivel personal pueden dar cuenta de todas las situaciones en las que se presenta este fenómeno. Por ello es conveniente retomarlos todos, pues son complementarios entre sí. En la practica esto es necesario pues la variedad de experiencias personales es muy amplia y a veces obedece a factores azarosos.

Una vez examinado el ámbito personal del cambio religioso, es posible empezar a formular una posible explicación sobre el por qué y el cómo la población chinanteca ha optado por las religiones no católicas.

## 9. Recapitulación teórica

Conviene en este momento hacer una breve recapitulación con el fin de mostrar que elementos de las ideas expuestas anteriormente se retomaran en el presente trabajo antes de formular algunas hipótesis para explicar el cambio religioso que se observa en la Chinantla.

La religión, que es un sistema de símbolos que establece estados anímicos y formula concepciones de un orden general de existencia tiene un papel múltiple en las sociedades campesinas. Por un lado es una construcción nómica que dota de significado tanto a la realidad

<sup>79</sup> Garma, Buscando el espíritu : Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México, UAM-I, 1999, p.169

cotidiana como a las situaciones marginales que amenazan destruirla.<sup>80</sup> Por otro lado, desempeña un papel importante en el mantenimiento de las instituciones sociales y tiene un fuerte contenido práctico que responde a las condiciones materiales de este mundo.<sup>81</sup> Es decir, los sistemas religiosos y los rituales campesinos constituyen una interpretación del orden político económico existente y una guía de acción. Por este motivo los sistemas religiosos son sensibles a los cambios en la economía nacional, regional y local. Especialmente los sistemas religiosos campesinos deben ser entendidos como producto de la dialéctica entre la economía nacional y la comunidad rural. El ritual en esta situación funge como mediador entre las contradicciones que surgen entre los ambas.<sup>82</sup> De este modo una de las causas que inician los cambios religiosos en las comunidades rurales es la transformación de la forma en que se relacionan la economía campesina y la economía nacional. Aunada a esta dialéctica las situaciones de marginalidad son un factor más para el surgimiento de movimientos religiosos de protesta.

Sin embargo, la marginalidad por si sola no explica la disidencia religiosa, sino que también es necesario que exista una desestructuración de la sociedad tradicional para que se dé el cambio religioso. Así, la protesta religiosa tiende a surgir entre los pobres cuyo estilo de vida ha sido trastocado y han perdido la fe en los valores tradicionales. La disidencia religiosa se da donde existe población que no sólo ha sido marginada, sino también esta atomizada y no se encuentra organizada en comunidades y que por diversos motivos ha sufrido una desintegración de sus grupos de parentesco.<sup>83</sup> En la Chinantla, esta situación de desestructuración de las instancias tradicionales se observa no tanto por la penetración de la economía de mercado, sino por el proceso de poblamiento de la región, que implica la constante fisión, formación y desintegración de localidades.

Ante esta situación la protesta religiosa se hace presente, pero no como mera adaptación, sino como una respuesta comunitaria que busca restablecer los lazos rotos de la sociedad tradicional y que intenta mediar frente a las nuevas condiciones, sin perder del todo el contenido igualitario de la ideología tradicional. En palabras de Taussig, al enfrentarse a un sistema capitalista que pone el acento en el individualismo las comunidades desorganizadas, marginales y empobrecidas intentan mantener una ideología nativa que, aunque transformada, intenta mantener sus principios ordenadores.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Geertz, *op.cit.*, p. 460. Berger, *op.cit.* p.29

<sup>81</sup> Leatham, *op.cit.*, p.95

<sup>82</sup> Taussig, *op.cit.*, Greenberg, *op.cit.*

<sup>83</sup> Cohn, *op.cit.*

<sup>84</sup> Taussig, *op.cit.*

De este modo, la ideología de las iglesias no católicas tiene éxito en las comunidades campesinas, no sólo porque ofrece una ideología individualista en el contexto de la economía de mercado que ha penetrado a la comunidad, sino por que ofrece un modelo que imagina a una sociedad, en tanto *comunidad*<sup>85</sup>, que ha de surgir en un futuro próximo. Es decir, es exitosa por que busca crear nuevos lazos comunitarios, que aunque simbólicos, sirven para dotar de significado a la nueva realidad, sin abandonar del todo las creencias pasadas.

De esta manera, hay que ver al protestantismo no tanto como una religión que rompe con los moldes tradicionales, sin como algo que continua, en una nueva situación, las tradiciones de la religión nativa. Es decir, tal como señala Bastian,<sup>86</sup> es una reedición de la religión campesina. Por esto se observan grandes similitudes en las prácticas rituales y en los contenidos simbólicos del catolicismo popular y las nuevas religiones. Asimismo en la Chinantla las manifestaciones de la ideología de reciprocidad campesina, se mantienen a pesar del cambio religioso. En la región, a pesar de la división religiosa, es posible hallar todo tipo de intercambios recíprocos entre las unidades domesticas, tanto de trabajo como de productos, así como también se puede observar una fuerte permanencia de estructuras de poder comunitarias que tienen la capacidad de organizar trabajo colectivo en beneficio de las localidades

Ahora bien, el contenido igualitario de la ideología de algunas religiones no católicas, que hace que sean exitosas en el medio campesino, también es decisivo en la conformación y evolución de los grupos no católicos.

La evolución de los grupos, que empiezan como movimientos que se organizan alrededor de líderes carismáticos, puede verse como un proceso de centralización del poder. En este proceso, las unidades de consenso iniciales se transforman en unidades corporadas que dependen del poder que las iglesias nacionales y transnacionales delegan en los líderes locales. Sin embargo la ideología de las principales iglesias, en especial el pentecostalismo, es contraria a este proceso de centralización. Por ello, paralelamente a la concentración, también se observan constantes fracturas que provocan el desprendimiento de líderes que forman sus propias organizaciones religiosas.<sup>87</sup> Así, el campo religioso pentecostal en la Chinantla se encuentra altamente fragmentado.

Finalmente la conversión religiosa de los individuos debe explicarse en relación a múltiples causas. Por un lado, se encuentran personas que cambian de religión al experimentar crisis profundas, que ponen en tela de juicio la inteligibilidad de la realidad. Dichas crisis provocan que

---

<sup>85</sup> Turner, *op. cit.* pags, 134-135

<sup>86</sup> Bastian, *op. cit.* pags 279-305

<sup>87</sup> Lopez, Cortés, *op. cit.* pags 11-40

la persona se vea en la necesidad de buscar nuevos universos de significados.<sup>88</sup> Por otra parte, hay un tipo de adhesión a los nuevos movimientos religiosos que se origina en la necesidad de resolver problemas prácticos, como el alcoholismo y la violencia familiar. Las nuevas religiones resultan atractivas por que ofrecen recursos, como el ascetismo, que ayudan a resolver tales problemas. Además, en algunos casos, las nuevas iglesias logran impulsar el reclutamiento de adeptos a través de campañas de difusión y programas asistenciales y de desarrollo. Por ultimo, se observa una gran movilidad religiosa, que implica que las personas cambien varias veces de iglesia. Con ello se ha conformado un cierto tipo de conversos activos, que buscan nueva experiencias religiosas.<sup>89</sup>

Una vez hecha esta breve recapitulación es pertinente formular algunas hipótesis en torno al cambio religioso en la Chinantla. Junto a las hipótesis se aportaran algunos elementos etnográficos que permitan fundamentarlas.

## 10. Hipótesis a la problemática planteada

La hipótesis general de la presente investigación es que el cambio religioso en la región chinanteca de Oaxaca no ha significado la destrucción de la organización comunitaria, ni ha alterado sustancialmente las formas de reproducción de la economía campesina. Al contrario, representa una respuesta comunitaria inédita que busca retomar algunos de los contenidos de la ideología tradicional, ante los cambios socioeconómicos, demográficos y culturales que han vivido las localidades en los años recientes.

Es lugar común pensar que el cambio religioso es causa de rupturas y conflictos que acarrear la dislocación de los mecanismos de integración comunitaria tradicionales. Sin embargo, la investigación realizada en al Chinantla muestra que, contrariamente a este planteamiento, la organización comunitaria, aún en las localidades divididas en lo religioso, presenta una gran vitalidad. A lo largo y ancho de la región es posible observar formas de organización y gobierno autónomas, sumamente eficaces a la hora de atender las demandas de la población. La organización comunitaria funciona en la mayor parte de las localidades y en múltiples casos, ésta ha logrado introducir mejoras en las condiciones de vida de sus habitantes. Las instancias de poder comunitario son el eje de la vida en las localidades chinantecas. Dichas instancias son las

<sup>88</sup> *Ibid* pags 30-31

<sup>89</sup> Garma, *op. cit.*

encargadas de solicitar programas de desarrollo a los gobiernos estatal y federal, gestionar la instalación de los servicios indispensables como la electricidad y el agua, coordinar la construcción de obras públicas, solucionar conflictos y hacer cumplir la ley. Todo esto prácticamente sin la intervención de intermediarios externos y sólo apoyándose en el consenso de la población que representan.<sup>90</sup>

Que la autogestión, y no los programas de desarrollo impuestos desde arriba, ha sido el principal factor para sacar de la marginación a las localidades queda demostrado en las siguientes cifras. En los últimos 5 años se han construido cerca de 472 obras por iniciativa de las localidades, mientras que los programas implementados por instancias gubernamentales o ONGS sólo ascienden a poco más de 100 (un promedio de 0.4 programas por comunidad).<sup>91</sup>. Esto último descontando a PROCAMPO que se encuentra presente en casi todas las localidades. La variedad de obras es muy grande y va desde la construcción de escuelas y canchas de baloncesto, hasta la edificación de templos y sistemas propios, algunos bastante ingeniosos, para dotar de agua corriente a las viviendas. La capacidad de autogestión llega a sorprender a quien visita la Chinantla; aún en los poblados más alejados hay alguna construcción monumental hecha con el esfuerzo y sacrificio de sus habitantes, muchas veces utilizando únicamente materiales locales y trabajo comunitario.

El vigor de estas instancias comunitarias se manifiesta también en una intensa vida política al interior de las localidades. En general, la gente tiene el derecho de opinar y decidir sobre los asuntos que afectan su vida inmediata participando en asambleas comunitarias, desempeñando algún cargo público o bien colaborando, mediante el trabajo obligatorio y gratuito, en la construcción de una obra para el beneficio de todos los habitantes de la localidad.

En toda la región existen, pues, formas de organización comunitaria basadas en el consenso que, sin duda, confiere cierta autonomía a las localidades. Las autoridades, al carecer de un poder propio, difícilmente pueden ser controladas por intereses ajenos. La permanencia del consenso se traduce en estructuras de poder muy poco complejas. En la mayoría de las comunidades no se observa una gran centralización del poder y la mayor parte de las personas aún puede participar en la política local, aunque no existe ciertamente una jerarquía cívico religiosa como en otras regiones indígenas.

En lugar de la jerarquía tradicional, en la Chinantla el eje de la organización comunitaria es la Asamblea del Pueblo en la que participan todos los varones que tienen plenos derechos. En un

---

<sup>90</sup> Escalante Lara José Manuel. *Estructuras de poder, Cambio religioso e integración comunitaria en la región chinanteca de Oaxaca*, Reporte N° VIII del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, México, UAMI, 1998, p.4

<sup>91</sup> *Ibid* p. 25

total de 224 pueblos en la Chinantla, es decir el 95.3% de las localidades, la Asamblea General del Pueblo es el órgano fundamental para la toma de decisiones y todo asunto que afecte a la comunidad tiene que ser tratado en ella. Las autoridades y las estructuras de autogobierno son las encargadas de coordinar las asambleas donde se construye, mediante interminables discusiones el consenso. En la comunidad el poder, además de ser consensuado obedece a reglas no escritas. Mediante la asamblea se eligen a las autoridades y se designa a los ocupantes de todos los cargos de la localidad. De las asambleas se derivan también los demás órganos de gobierno de la comunidad, los comités, etc. y mediante ella se organiza el trabajo comunal: el *tequio* o *fatiga*.

Una prueba más de que la vida comunitaria no se ha visto dislocada por la penetración de las religiones no católicas lo aportan los datos recabados sobre conflictos religiosos. En sólo el 13.6% de las localidades ha habido conflictos religiosos a raíz de la penetración de religiones no católicas (la mayoría entre 1970 y 1985) y únicamente en el de 2.9% de dicho total esos conflictos provocaron que el trabajo comunitario dejara de realizarse plenamente y con la participación de todos los ciudadanos. No hay documentados casos de expulsiones.<sup>92</sup> Como puede verse, existe una organización comunitaria muy fuerte que al parecer no ha sido paralizada por la división religiosa en las comunidades, las cuales son, retomando la expresión de Juárez Cerdi, poblaciones *congregacionalmente pacíficas*.<sup>93</sup>

Al lado de esta fuerte organización comunitaria se da la permanencia de una economía eminentemente campesina. Los habitantes de la Chinantla, a diferencia de los indígenas de otras regiones del país, aun viven principalmente del trabajo agrícola, aunque sus condiciones de vida no sean las mejores.

Especialmente activa se mantiene la organización económica tradicional en las zonas en las que ha penetrado con mayor fuerza el protestantismo. En la zona de Usila, Sochiapan y Tlacoatzintepec, predomina la agricultura del temporal, mediante el sistema de roza, tumba y quema. Los dos cultivos mas importantes son el maíz y el café, aunque existen otros cultivos de autoconsumo como la yuca, el frijol y la jícama. En esta subregión la unidad de producción básica es el grupo familiar y hay poco trabajo asalariado, existiendo en cambio formas de trabajo reciproco como la mano vuelta. Es importante mencionar que la producción maicera, aunque no muy alta, alcanza para satisfacer las necesidades de autoabasto.

---

<sup>92</sup> *Ibid*, p. 43.

<sup>93</sup> Juárez Cerdi, Elizabeth, "Yajalon, ciudad confesionalmente pacífica" en *Religión y sociedad en el Sureste de México*, vol. III, Cuadernos de la Casa Chata, NÚM. 163, México, CIESAS, 1989.

En las zonas bajas, de menor presencia protestante, predominan los cultivos comerciales como el chile, la caña de azúcar y el hule. En estas zonas el jornalero y el trabajo asalariado son frecuentes, así como la tenencia ejidal y la pequeña propiedad.

Como se ve en la exposición anterior, en donde el protestantismo se ha expandido y consolidado existe una vida comunitaria intensa, la cual no se ha visto, en el largo plazo afectada por las divisiones religiosas. Asimismo se conservan las formas tradicionales en el trabajo agrícola. En contraste en los municipios más orientados al mercado, los disidentes religiosos casi no se hallan presentes.

Ante esto, ¿cómo explicar el cambio religioso si la mayoría de los autores lo relacionan con la destrucción del mundo tradicional, la penetración del mercado y demás factores externos? A continuación se desarrollan algunas hipótesis particulares que buscan dar respuesta a la forma tan peculiar en que se ha dado el cambio religioso en la Chinantla.

1. La penetración del protestantismo en la región chinanteca no se debe tanto al desmoronamiento de la sociedad tradicional frente a la economía de mercado, como a una ausencia de tal organización en muchas localidades. Esta ausencia se deriva de los intensos movimientos demográficos que caracterizan el poblamiento de la región. En las localidades que se encuentran en proceso de formación, consolidación o desintegración, la organización en torno a un movimiento religioso ha constituido el eje de nuevas formas de organización comunitaria. De este modo, la penetración del protestantismo se localiza principalmente en aquellas localidades que presentan una relativa inestabilidad demográfica. Es decir, en lugares donde la integración no existe o ya esta rota de antemano, por lo que es raro que la nueva religión destruya la organización comunitaria. Aunada a esta situación, la marginación se convierte en un factor que propicia el crecimiento de nuevas congregaciones religiosas. Por un lado ésta exagera las condiciones adversas en las que se desarrollan las comunidades de formación reciente y por otro, dificulta el control de la feligresía por parte de la jerarquía de la iglesia católica.

El planteamiento de Cohn<sup>94</sup> es el más pertinente para explicar el cambio religioso en la Chinantla. Este autor sostiene que la disidencia religiosa se da entre población desorganizada y atomizada; entre gente que no goza del apoyo material y emocional que proporcionan los grupos sociales tradicionales y que no está realmente organizada en comunidades. En la región existen

---

<sup>94</sup> Cohn, Norman, *op.cit.*

sectores de la población con tales características: son las personas que han salido de sus comunidades para fundar o integrarse a nuevos centros de población.

De esta manera el factor que ha sido clave para el éxito de los grupos no católicos en la Chinantla es lo intenso de los flujos poblacionales que moldean el nacimiento, desarrollo y desaparición de las comunidades chinantecas.

Desde tiempos prehispánicos la región se caracteriza por una gran inestabilidad en los asentamientos humanos.<sup>95</sup> Las comunidades, principalmente en la zona media de la Chinantla, suelen fragmentarse para dar origen a nuevos asentamientos, siguiendo un patrón más o menos como sigue: A partir de una localidad surgen nuevas comunidades hijas, que con el paso de los años dan origen a comunidades de tercera y cuarta generación.<sup>96</sup> Junto a este proceso, también es frecuente el cambio de ubicación de las localidades dentro de un mismo territorio. Además de estos movimientos poblacionales hay una constante desaparición de localidades. La desaparición de estas da lugar a nuevos flujos migratorios que culminan en la formación de nuevas localidades o la congregación de la población migrante en uno o varios asentamientos.

El ciclo que hace surgir y evolucionar a una nueva localidad se puede resumir en líneas generales como sigue. La mayoría de las localidades de la Chinantla son de formación reciente y en muchos casos comparten historias similares. Una comunidad típica de la Chinantla nace como "ranchería", una ranchería no es otra cosa que un simple caserío que no tiene una organización más compleja que la de los linajes familiares. Las rancherías nacen como producto de la fragmentación de pueblos más grandes, o son el lugar donde habitaban los peones de alguna antigua finca y en muchos casos conforman el embrión de un nuevo ejido. Generalmente están integradas por chinantecos venidos de diferentes zonas de la Chinantla y que hablan diferentes variantes lingüísticas, son algo así como Babilonias chinantecas en miniatura. Aproximadamente el 55.2% de las comunidades existentes actualmente en la Chinantla comenzaron su existencia como rancherías.

Algunas rancherías permanecen en esta categoría para siempre o simplemente se disuelven, otras conforme van creciendo experimentan procesos de integración; sus habitantes poco a poco comienzan a coordinar esfuerzos para la consecución de algún objetivo común: la construcción de

---

<sup>95</sup> De Teresa sugiere que los movimientos poblacionales están directamente relacionados con la agricultura de roza, tumba y quema; "en la medida que el crecimiento demográfico conduce a una ruptura en el equilibrio entre población y recursos naturales, las comunidades tienden a fraccionarse dando lugar a la creación de nuevos centros de población en zonas de selva virgen." De Teresa Ochoa, Ana Paula, "Población y recursos en la región chinanteca de Oaxaca", en *Desacatos*, CIESAS, 1999. p.143

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 140

una escuela, instalar un servicio o erigir un templo, de este modo los intereses individuales se dejan de lado y comienza la autentica vida en comunidad.

Muchas comunidades se quedan en este nivel y nunca van mas allá, incluso en este punto algunas de ellas comienzan a desintegrarse, de ellas se desprenden pequeñas rancherías que comienzan de nuevo el ciclo. El promedio de vida de las localidades es de 57 años para las comunidades que persisten y 26 años para las que han desaparecido.<sup>97</sup>

En la región de Usila, en donde se lleva a cabo la presente investigación, el protestantismo tiene presencia en localidades que han experimentado fuertes movimientos poblacionales. Asimismo, las nuevas religiones ha tenido mas éxito en aquellas localidades que se estaban formando y/o consolidando en el momento en que hicieron acto de presencia las nuevas ideas religiosas. En la región, el protestantismo no se encaró, la mayoría de las veces, frente a comunidades con una organización tradicional consolidada. Es más, en algunos casos extremos ni siquiera encontró localidades, sólo pequeñas rancherías dispersas en donde ni siquiera había organización comunitaria de tipo alguno

Así, en ciertos casos la consolidación de la comunidad vino después del cambio religioso, o a la par de este. La construcción de un templo protestante en algunos lugares, incluso, fue la primera acción comunitaria. En las localidades del municipio de Usila más consolidadas el cambio religioso no tuvo tanto éxito, y ahí donde había una organización tradicional fuerte ni siquiera llegó a tener seguidores.

Por otra parte la marginación también jugo una papel importante en el cambio religioso. Aquí se sugiere que en las comunidades y municipios mas marginados fue más fácil el surgimiento y consolidación de los grupos no católicos. Como señalaba Barabás, las situaciones de marginalidad y de privación múltiple propician que la protesta, en el caso de grupos campesinos, se exprese mediante manifestaciones religiosas<sup>98</sup>.

Sin embargo, matizando esta postura, cabe decir que en la Chinantla raramente se han dado situaciones dramáticas de privación múltiple y de explotación colonial, mas bien al parecer muchos pueblos de la región han estado el margen de fenómenos como el caciquismo, el latifundio y la explotación exacerbada por parte de grupos mestizos. Lo que si ha dado es una tremenda situación de aislamiento que ha provocado una ausencia de infraestructura de servicios básicos.

---

<sup>97</sup> *ibid*, p. 141

<sup>98</sup> Barabas, *op. cit.*

Actualmente cerca del 60% de las localidades de la Chinantla se encuentran en una situación de alta y muy alta marginalidad. Especialmente pobre en la región es la infraestructura de caminos carreteros. A muchas de las localidades sólo se puede acceder por estrechos caminos de herradura y después de caminar durante interminables horas. Además estos senderos montañosos en temporada de lluvias se vuelven prácticamente intransitables debido a los innumerables torrentes de agua y a la maleza que los invade.

La falta de vías de comunicación y el aislamiento no sólo hicieron difícil la labor de convertir al cristianismo a los chinantecos, sino que además propiciaron una falta de atención por parte de los sacerdotes católicos para con su feligresía. Muchas comunidades eran visitadas por los curas, si se tenía suerte, solamente una vez al año, por ejemplo cuando se celebraba alguna fiesta importante. Durante estas escasas visitas se realizaban a toda prisa, bautizos, bodas y confirmaciones. El resto del año las ceremonias más sencillas, eran llevadas a cabo por diáconos chinantecos, quienes interpretaban las escrituras a su modo. La falta de atención por parte de la jerarquía eclesiástica, permitió el surgimiento de un catolicismo popular, en el cual los elementos nativos se combinaron con la religión católica,

Cuando empezó el cambio religioso hace 30 años los municipios de Usila, Sochiapan y Tlacoatzintepec, eran municipios prácticamente inaccesibles, a días enteros de camino de los centros comerciales y políticos de la región. En los municipios más aislados el control que los sacerdotes ejercían sobre las congregaciones bien pudo ser muy laxo, por lo que fácilmente éstas pudieron ser atraídas por un movimiento religioso en el que los pastores gozaban de la ventaja de ser personas que hablaban su misma lengua y compartían su modo de vida. Un hecho que parece confirmar esto es que la zona de la Chinantla en donde la penetración no católica es menor, los municipios de Chiltepec, Valle Nacional, Comaltepec, Yolox y Quiotepec, ya eran en los 70 municipios más o menos comunicados, sobre los cuales la jerarquía católica podía ejercer un mejor control. En efecto, a través de dichos municipios desde esos años atravesaba la carretera que une a Tuxtepec con Oaxaca, la cual en ese entonces prácticamente era la única de la región. La zona alta también contaba con una red de caminos bastante amplia gracias a la acción de la FAPATUX, amén de que los municipios de esa zona son bastante pequeños y por ende más fáciles de supervisar por un solo sacerdote.

Junto a estos factores socioeconómicos que permitieron la entrada de religiones no católicas a la región hubo elementos en la misma ideología de los nuevos grupos que llamaron la atención de los chinantecos.

2. El surgimiento de las nuevas religiones se da en un marco de cambio socioeconómico más amplio que involucra la integración de la producción campesina al mercado. Este cambio, sin embargo, no representa necesariamente la sustitución inmediata y total de los valores comunitarios por otros más individualistas. Al ocurrir el cambio religioso se generan procesos de sincretismo en los que la ideología tradicional de reciprocidad se reconstruye, se preserva y se recrea bajo nuevas formas al interior de la ideología de las nuevas religiones. Esto se debe fundamentalmente a dos factores: el primero es que hay gran compatibilidad entre la doctrina de las iglesias y la cosmovisión nativa; el segundo es que las religiones no católicas poseen una gran capacidad de adaptación al medio social en el que se implantan y son capaces de modificar su discurso y sus prácticas sustancialmente con el fin de tener éxito.

Sin duda alguna la región chinanteca en los últimos decenios se ha visto involucrada de manera creciente en la economía de mercado, especialmente a través del crecimiento en la superficie de los cultivos comerciales como el café. Varios autores señalan que la economía de mercado rompe con las pautas de intercambios recíprocos al interior de las localidades. Este cambio en los patrones económicos comunitarios vendrían seguidos de cambios culturales. En la nueva situación la ideología que se impondría sería de corte individualista.

Es decir efectivamente las ideologías de los pueblos campesinos son sensibles a los cambios en los modos de producción, sin embargo tal como indica Taussig esta sensibilidad no desemboca necesariamente en la sustitución de los marcos de referencia nativos por otros.<sup>99</sup>

En la Chinantla, el cambio religioso no ha implicado la adopción de una ideología individualista, distinta a la comunitaria. Incluso el protestantismo ha creado nuevos lazos de reciprocidad que van más allá de límites comunitarios estrechos y ha propiciado nuevas formas de organización entre las personas.

En las localidades campesinas, como las de la Chinantla, la ideología de reciprocidad propia de las comunidades campesinas, tal como señalan Beltrán y Dow,<sup>100</sup> se manifiesta de diversas formas: A través de intercambio recíproco de trabajo, o *mano vuelta*, mediante intercambios no monetarios de alimentos, tanto en ocasiones ceremoniales como en la vida cotidiana, y en el mismo trabajo comunitario o fatiga.

En las comunidades con alta presencia protestante los intercambios recíprocos no han dejado de existir. La *mano vuelta* es una práctica no solo común, sino indispensable en ciertos

---

<sup>99</sup> Taussig, Michael, *op. cit.*

momentos del trabajo agrícola, como la tumba y la cosecha. Este intercambio de mano de obra sigue siendo practicado tanto por grupos familiares católicos como por quienes no lo son y la pertenencia a un grupo religioso distinto no cuestiona su realización, dándose casos en que protestantes ayudan a católicos y viceversa en las labores del campo.

Los intercambios recíprocos de alimentos también son importante en la vida comunitaria, especialmente en momentos ceremoniales importantes. En los pueblos de la región de Usila, los no católicos participan activamente en estos intercambios. Por ejemplo, cuando alguien enferma o muere, se acostumbra que toda la comunidad mande tortillas a la casa de los deudos, sin importar la filiación religiosa. La participación de los no católicos en estos intercambios ceremoniales es especialmente notable en el caso de las celebraciones que se realizan en honor a los santos patronos.

Un elemento que se suele considerar típico de la vida en las comunidades campesinas indígenas es la fiesta. La fiesta es considerada por diversos autores como un mecanismo que sirve para mantener la reciprocidad y el intercambio redistributivo dentro de la comunidad y así reforzar la cohesión social entre sus habitantes. En las comunidades en donde hay grupos no católicos las fiestas no han dejado de organizarse y en algunas de ellas se produce una participación indirecta de los disidentes religiosos. Quienes aunque no colaboran en la organización de la festividad si elaboran comidas especiales, acuden a realizar compras en el mercado y no trabajan los días en que la celebración se lleva a cabo. Es más, en las comunidades mayoritariamente no católicas las celebraciones de los santos se han sustituido por "campañas" de evangelización y eventos religiosos de reavivamiento en donde, igual que en las fiestas católicas, se reúnen visitantes de diversas localidades, se matan reses y se preparan platillos especiales para celebrar la ocasión.

En algunas comunidades, como San Felipe Usila, puesto que los evangélicos no participan activamente haciendo tequio en la iglesia católica y no ayudan en la organización de la fiesta, cuando se acerca el momento de cooperar para sufragar la celebración del santo patrono del pueblo acostumbran aportar cantidades de dinero superiores a las que donan los católicos.

Por otra parte la reciprocidad se manifiesta en el trabajo comunitario o tequio. En muchas regiones del país se tienen documentados casos en que los no católicos se niegan a participar en los tequios comunitarios, lo que provoca grandes tensiones y rupturas en el tejido social de la comunidad campesina.

La importancia del trabajo comunitario es manifiesta en toda la región; quien recorre las localidades chinantecas por primera vez queda sorprendido por la febril actividad que los tequios

---

<sup>100</sup> Beltrán, *op. cit* y Dow *op. cit*

imprimen a la vida en comunidad. Hay veces en que estos son tan intensos que la gente se queja de que tiene que descuidar su trabajo individual para cumplir con las cuotas que le corresponden de trabajo colectivo. La gran mayoría de las obras públicas de la comunidad son hechas mediante tequios, iglesias, escuelas, puentes, salones sociales, canchas de baloncesto, etc. son edificadas mediante trabajo comunitario. También es frecuente que se haga tequio para ayudar a alguna persona enferma, caída en desgracia, o que haya descuidado su trabajo por atender los intereses del pueblo. La penetración del protestantismo, sin embargo, como se expuso con anterioridad, no ha significado que hayan dejado de llevarse a cabo prácticamente en ninguna localidades la Chinantla los tequios comunitarios .

Por otra parte se han creado nuevos lazos de reciprocidad entre quienes se adhieren a las nuevas religiones. Los hermanos tienen la obligación de ayudarse en momentos difíciles, el viajero, afiliado a una religión protestante puede tener la seguridad de que si pasa por una localidad donde haya no católicos encontrara abrigo, comida y techo gratuitamente, aunque sea un desconocido.

Asimismo como señala Letham el pentecostalismo al poner énfasis en practicas taumatúrgicas y milagrosas ha permitido que sobrevivan ideas y conductas tradicionales que son incompatibles con otros tipos de protestantismo.

En la Chinantla, uno de los elementos que mas ha llamado la atención de loas personas es el don de curación. Muchas personas decidieron afiliarse a una nueva religión después de experimentar o presenciar una curación milagrosa. No obstante esta capacidad de curación, no se ha traducido en una perdida total de las practicas medicinales tradicionales, incluso personas que sabían las técnicas de curación tradicionales al convertirse fueron los más propensos a recibir el don de la curación. Por otra parte, es posible observar que aun los pentecostales, que creen en la curación divina, cuando enferman hacen una utilización ortodoxa de los recursos curativos que tienen a la mano, dependiendo de la gravedad de la afección y de los recursos económicos con los que cuentan: usan hierbas medicinales, acuden a curanderos, hacen uso de la oración, acuden con pastores y recurren a la medicina institucional.

Asimismo la adopción de nuevas creencia no ha borrado del todo las antiguas. Muchos pentecostales siguen creyendo en la brujería, en los nahuales y los espíritus territoriales propios de los chinantecos como son los hombres del cerro y los dueños de los animales, aunque ahora los suelen identificar con las fuerzas del diablo.

En la Chinantla ocurre lo que señala Bastian<sup>101</sup>: sé esta dando una mutación del protestantismo. El pentecostalismo chinanteco es una religión sincrética que no se conserva en forma pura y que gracias a su capacidad de adaptación y heterodoxia de sus prácticas rituales ha podido adecuarse a las necesidades de los chinantecos.

La misma ideología característica de los grupos pentecostales explica en gran parte las características que adoptan los grupos religiosos, así como el curso de su evolución.

3. La expansión territorial de las nuevas iglesias en la Chinantla tiene como base la constante fisión de los distintos grupos religiosos que van surgiendo. Las constantes fracturas de estos grupos pueden ser entendidas como procesos de centralización que, aunque suceden, son en el fondo contrarios a las ideologías igualitarias que subyacen en el discurso que manejan las religiones no católicas.

La disidencia religiosa en la Chinantla surgió a principios de los 70 en el mismo seno de la iglesia católica y en un principio fue un movimiento de impugnación a la estructura de la iglesia local. Una vez que al interior de la iglesia se agotaron los cauces institucionales de protesta los principales líderes salieron de esta y fundaron junto con sus seguidores movimientos religiosos independientes. Dichos grupos poco a poco crecieron y se consolidaron. Sin embargo, la mayoría de los grupos importantes se escindieron dando lugar a grupos más pequeños, cada uno bajo la dirección de un nuevo líder carismático. Bajo esta dinámica, en la Chinantla han surgido más de 200 grupos locales distribuidos en todos los rincones de la región. Paralelamente a este proceso de fisión de los grupos religiosos ha habido un proceso de consolidación del liderazgo de los dirigentes religiosos e institucionalización de las denominaciones, mismas que se han incorporado a iglesias regionales, nacionales e internacionales.

En la región de Usila este proceso de surgimiento, fisión e institucionalización de los grupos religiosos puede ser ubicado con gran claridad. En Usila la disidencia religiosa empezó como un movimiento de impugnación al interior de la misma iglesia católica encabezado por un sacerdote llamado Luis Pacheco. Dicho prelado empezó a cuestionar, a partir de sus lecturas de la Biblia, las prácticas terrenales de la iglesia católica y a las autoridades eclesiásticas que, según él, habían convertido a la iglesia en una organización alejada de los fieles y puesta al servicio de los intereses mundanos de unos pocos poderosos. Luis Pacheco ganó simpatía entre los jóvenes de las comunidades al predicar un mensaje de igualdad y hacer curaciones milagrosas. Su primera predica

---

<sup>101</sup> Bastian, Jean Pierre, *op. cit.*

fue contra las mismas autoridades de la iglesia católica. En sus mensajes es posible distinguir un discurso antiestructura que cuestiona la autoridad de los padres católicos.<sup>102</sup>

“Mira ya no me digas padre, ahora ya siento feo de llamarme padre, de veras, no es correcta esa palabra. Mira usted, sabe bien que usted tiene un padre, el que le dio de comer desde chiquito y tiene otro padre allá en el cielo, el padre que hizo todas las cosas, que hizo el cielo y la tierra, el río, todo eso lo hizo el padre celestial, pero yo no soy nada, yo soy un pecador como ustedes.”

Este ataque a la jerarquía continuó cuando empezó a decir que hasta ese momento él había actuado mal, pues había obedecido a poderes terrenales, en este caso representados por las autoridades máximas de la iglesia, en contra de la voluntad de Dios:

“Toda la gente invoca el nombre de Jesús, pero no hace la voluntad del señor, yo principalmente estoy engañando a la gente, tengo un pecado grande delante de Dios, voy a pedir perdón delante de Dios, yo estoy obedeciendo a las personas de este mundo: el obispo, el Papa, pero no a Dios”.

También centró su ataque en las prácticas de la iglesia católica, en especial la adoración de imágenes. A primera vista parecerían sus palabras un mero repudio a la idolatría de los indios, pero en el fondo eran un cuestionamiento más a la jerarquía, pues los santos estorban el contacto directo con Dios, es decir son intermediarios, más que mediadores:

“¿Qué hace la gente? (para alabar a Dios) La gente va a hincarse delante de una imagen. No es correcto, tu puedes pedirle a Dios todas las necesidades que tengas, estés donde estés, sea en el camino, sea en el campo, sea en otra parte, si tú invocas el nombre de Cristo, ahí está Dios contigo.

Finalmente terminaba predicando su mensaje de salvación. La salvación se lograría solo si se abandonaba el mal camino que había marcado la iglesia católica y se creía en el nuevo mensaje. La promesa de salvación era colectiva:

“Mira, si tú no crees estas cosas no te puedes salvar, no te puedes salvar, si tú pides perdón delante de los santos, no te puedes salvar, pero Cristo fue crucificado por ti y por mi, Cristo ya pagó por todos los que creen, no nomás a uno o tres, si no por todos los que creen”

Luis Pacheco se dedicó a llevar este mensaje hasta los más apartados rincones del municipio, aun siendo sacerdote de la iglesia católica. Su predica comenzó a molestar a muchos, especialmente al consejo de Ancianos de Usila, quienes veían con muy malos ojos el ataque a los santos. El colmo para ellos fue cuando el párroco decidió tapar con unas cortinas a las imágenes de la iglesia de la cabecera. Las quejas no se hicieron esperar y Pacheco fue acusado de hereje por

<sup>102</sup> Este predicador puso énfasis en un mensaje de tipo *comunidades*. Tal como señala Turner que ocurre en los movimientos milenaristas.

muchos usileños. Las quejas llegaron a Oaxaca y Luis Pacheco terminó siendo expulsado de la iglesia, sin embargo, permaneció en Usila, esta vez como predicador evangélico independiente.

El movimiento carismático centrado en Pacheco pronto se volvió multicéfalo, pues los jóvenes que recibieron las primeras enseñanzas pronto comenzaron a predicar por su cuenta, alrededor de los más carismáticos de estos jóvenes surgieron grupos que más tarde se convirtieron en congregaciones religiosas independientes, aunque coordinadas por Luis Pacheco.

El cambio religioso, al parecer, se expandió desde Usila hacia otras partes de la región, al menos de manera confirmada sabemos que de ahí se extendió directamente a Tlacoatzintepec, Sochiapan, la zona media de Valle Nacional y Ayotzintepec. A estos lugares fue Luis Pacheco en persona o alguno de sus seguidores a predicar la nueva religión. En Ayotzintepec el pentecostalismo fue introducido por una persona de San Pedro Tlatepusco que se estableció en dicho pueblo.

El crecimiento del movimiento religioso se dio, primeramente, por la conversión de algunas personas y después por el reclutamiento de nuevos adeptos entre las redes de parientes de los primeros conversos. Según parece, esto no sólo sucedió dentro de las comunidades, sino que dichas redes parentales también entraron en acción cuando los predicadores salieron a otros pueblos a llevar el mensaje de cambio.

Luis Pacheco, con el tiempo, abandonó la Chinantla y se dedicó a predicar en otros lugares del país. Fundó el ministerio Evangelístico Embajadores de Cristo, movimiento pentecostal que congrega a iglesias de los estados de Tamaulipas, Tabasco, Veracruz y Oaxaca. Muchos de sus seguidores en Usila, que habían fundado sus propios templos, se incorporaron a su "movimiento", aunque muchos otros grupos se extinguieron o permanecieron independientes o bien se incorporaron a otros movimientos religiosos distintos, como los bautistas, los presbiterianos y los adventistas.

Al principio los seguidores de Luis Pacheco sufrieron persecución por parte de las autoridades de Usila. Estas encarcelaron a los principales dirigentes pero cuando quisieron proceder penalmente contra ellos en Tuxtepec, se encontraron con que el Ministerio público de esa ciudad no consideraba delito la disidencia religiosa, por lo que no pudieron hacer más. Al principio los nuevos conversos manifestaron actitudes sectarias, ya que dejaron de participar en actividades comunitarias, pero con el tiempo se reintegraron a estas. El énfasis en las manifestaciones emocionales disminuyó y se dio una fase de centralización de los muchos grupos que habían surgido, consolidándose los liderazgos incipientes. Así surgieron los templos, establecidos en locales destinados ex profeso al culto, dirigidos por pastores permanentes. Este proceso de institucionalización ha significado la congregación de pequeños grupos religiosos en organismos

más grandes. Debido a que ahora la SEGOB pide que se registren todas las iglesias, presentando requisitos rigurosos, la espontaneidad ha desaparecido y los templos ya no surgen de la noche a la mañana. Actualmente, poner un templo, implica todo un trámite burocrático, el cual solo puede hacerse si se pertenece a algún “movimiento” regional o nacional. Esta institucionalización se manifiesta en los cultos, los cuales a pesar de ser emotivos, ya no se caracterizan por la presencia de Dones, los cuales ya no se manifiestan tan frecuentemente como antes.

López señala que las iglesias pentecostales surgen como movimientos carismáticos que evolucionan hacia iglesias institucionalizadas.<sup>103</sup> El carisma de Luis Pacheco se manifestaba al cuestionar las estructuras institucionales, burocráticas y jerarquizada de la iglesia católica. Su predicación era un movimiento de impugnación al orden establecido. En primer lugar se cuestionaba la autoridad de la iglesia católica y se proponía que los creyentes se comunicaron directamente con Dios. Esto último sin necesidad de intermediarios terrenales o celestiales, padres o santos. Es evidente que este mensaje promulgaba la igualdad.

Finalmente y poniendo atención en enfoques alternos del fenómeno de cambio religioso que hacen hincapié en las experiencias personales se abordara la cuestión de la conversión individual. El motivo para realizar esto es que los modelos explicativos arriba expuestos son generales y no tratan a fondo el tema de las conversiones individuales. Con el fin de obtener una mejor panorámica de lo que es y lo que causa al cambio religiosos, se buscará integrar un enfoque micro con las perspectivas más amplias.

4. El cambio religioso a nivel individual no puede ser entendido como un mero proceso de conversión de las personas. Además de las conversiones también se presentan fenómenos tales como el reclutamiento y la movilidad religiosa. Las conversiones se dan entre cierto tipo de personas que experimentan procesos de crisis que las instituciones tradicionales no pueden resolver. En cambio, el reclutamiento y la movilidad, obedecen a cuestiones como la resolución de problemas prácticos de la vida cotidiana y la lucha por consolidar liderazgo personales.

Los modelos microsociales prestan mayor atención a la dinámica de las conversiones y se encuentran centrados en actores individuales. Este tipo de investigaciones abordan la cuestión de cómo se da y cómo se vive la conversión según el género y cómo el cambio religioso significa una redefinición de roles y la adopción de nuevas pautas de conducta, a partir del proceso de

---

<sup>103</sup> López Cortés, *op. cit.*

resocialización que implica la conversión. Siguiendo las propuestas de López, Díaz de la Serna y Muñoz se interpretará a la conversión como un fenómeno que responde a situaciones de crisis en el orden personal, familiar y psicológico, que son resueltas socialmente por las nuevas religiones.

En esta sección veamos unos casos concretos de testimonios recogidos durante la visita a la región, específicamente en el pueblo de San Pedro Tlatepusco, municipio de sobre los motivos de conversión. En el pueblo de San Pedro cuatro personas fueron las primeras en prestar atención a las enseñanzas de Luis Pacheco, estas personas tenían en promedio entre 25 y 30 años. Estos primeros conversos luego se convirtieron en líderes religiosos (2 de ellos actualmente son pastores) y dos más encabezaron la lucha por qué al pueblo se le reconocieran sus tierras comunales. En sus historias de vida podemos ver las crisis personales que motivaron su conversión a una nueva religión:

F. Nació en 1949, dijo de uno de los refundadores de la comunidad. Recuerda esta persona que siendo niño lo obligaban a ir a la escuela, pero puesto que no quería asistir pronto tuvo que trabajar en el campo, aunque siguió asistiendo esporádicamente a clases hasta aproximadamente los 16 años momento en que falleció su hermano mayor quien era la principal ayuda de su padre en el trabajo del campo. A raíz de la muerte de su hermano F. ya no pudo seguir estudiando en la escuela matutina y empezó a asistir a cursos nocturnos. Sin embargo, tampoco concluyó estos estudios pues empezó a tomar de tepache en grandes cantidades. F. recuerda que en la clase él sacaba su litro de tepache que guardaba en un rincón y cada vez que salía "al recreo" "chupaba", cuando los maestros se daban cuenta él, junto con sus compañeros adultos, ya se había embriagado. Cuenta que tuvo que salir de la escuela por la bebida ya que no sólo se perjudicaba el mismo, sino que también hacía daño a los demás.

De este modo tuvo que salir de la localidad para ayudar con el gasto de su casa pues su padre no tenía dinero suficiente para mantenerlo. Se fue a Valle Nacional. Deambulo por varias localidades trabajando como jornalero, sin poder establecerse en una por mucho tiempo. Su peregrinar terminó cuando sufrió un grave accidente en un pie. Ese accidente lo obligó a quedarse en casa de su padrino en la comunidad de Soledad Vista Hermosa.

Su padrino, quien se dedicaba a la política, le enseñó todo lo relativo a las cuestiones agrarias y F. se fue convenciendo de que su misión era ayudar a su pueblo a conseguir el reconocimiento de sus bienes comunales, pues los papeles originales se habían perdido con la inundación. La idea de ser líder agrario de su pueblo motivó a F. a regresar a San Pedro, poco tiempo después de su regreso se convirtió al pentecostalismo y con el tiempo realizó su anhelo de

convertirse en el primer comisario de bienes comunales del pueblo, puesto que desempeñó 10 años consecutivos.

J. nació en unos 1947 en el pueblo de Santiago, de niño adquirió un gusto muy grande por la escuela, convirtiéndose en un alumno tan destacado que uno de sus maestros le ofreció la oportunidad de ir a Tuxtepec a continuar sus estudios a nivel secundario. J. recuerda que salir a estudiar se convirtió en su mayor ilusión, la cual, sin embargo, se vio frustrada cuando su padre negó el permiso de salir de la comunidad, pues necesitaba que lo ayudaran en el trabajo del campo. Para obligarlo a quedarse decidió comprometerlo con una muchacha de San Pedro 13 años mayor que él para que se casara de inmediato. J tenía en ese entonces 13 años.

Cuando los llevaron ante el cura J. suplicó que no lo casaran, el cura al ver la gran diferencia de edades se negó a celebrar el matrimonio, aún así obligaron a J. a vivir con la muchacha como si estuviera casado. El recuerdo de ese hecho fue traumático pues J. no tenía idea de lo que significaba vivir con una mujer. J. intentó escapar a Valle Nacional, pero debido a su corta edad tuvo que regresar, pues no pudo valerse por sí mismo. Con el tiempo su suegro lo llevó a vivir a San Pedro.

J. recuerda con tristeza cómo, por su prematuro matrimonio, no pudo seguir adelante con los estudios, de hecho J. piensa que este fue el momento más desafortunado de su vida.

Cuando llegó Luis Pacheco J. tenía unos pocos años viviendo en la comunidad de San Pedro, el mensaje del predicador lo ayudó a aceptar su matrimonio.

M. nació en 1948 en San Antonio del Barrio, llegó con su padre poco tiempo después a San Pedro. M recuerda que su padre era uno de los principales productores de licor de caña en el pueblo. El tepache que fabricaba no sólo era para venderlo, sino que le servía para embriagarse continuamente. El alcoholismo de su padre es recordado por M. con dolor pues el señor, en estado de ebriedad, acostumbraba golpear a su mujer y a sus hijos, y también solía reñir con las demás agentes del pueblo. Con el licor que producía no solamente se embriagaban los hombres. También algunas mujeres acostumbraban beber en grandes cantidades. Además del alcoholismo de su padre M. tuvo que sobrellevar una enfermedad prolongada de su madre.

M se casó, a los 16 años con una mujer de Santiago a la que no conocía, y en un principio tuvo que residir en casa de su padre pues su madre enferma necesitaba de su ayuda. Para terminar de agravar la situación la primera hija de M falleció.

M. recuerda que gracias a la religión pudo ayudar a que su padre abandonara el alcoholismo. Actualmente M. es pastor de una de las dos iglesias de la comunidad.

T. nació en San Antonio del Barrio en 1940. T. fue el hijo mayor de una familia de cuatro hermanos y en 1952, a la edad de 12 años, quedó huérfano y se tuvo que hacer cargo de sus hermanos menores. Por este motivo ese mismo año tuvo que migrar a Oaxaca a trabajar, en la capital del estado estuvo hasta 1957, cuando regresó a su pueblo se encontró con la novedad del que las personas de San Antonio de el Barrio habían decidido disolver la comunidad en vista de los problemas agrarios que ésta sufría, él salió de ahí, en busca de una nueva comunidad en donde vivir. En 1959 llegó a San Pedro, aunque su familia terminó dispersándose en diversas localidades. En esa comunidad contrajo matrimonio con la hermana mayor de M.

Esta persona se convirtió en 1970 en el primer agente de policía de la comunidad. Los primeros cultos de la nueva religión se celebraban en su casa, la cual convirtió en el primer templo pentecostal del pueblo. Con el paso de los años entró en conflicto con su cuñado y decidió formar su propia congregación religiosa, así surgió en el pueblo un segundo templo que se afilió a un movimiento independiente a los embajadores de Cristo de Luis Pacheco, aunque después se reconcilió y regresó al movimiento. T. siguió siendo el pastor líder de uno de los templos de la localidad.

Todas estas personas señalan que su vida cambió con la conversión a la religión pentecostal. El cambio fue para bien y todos ellos se sienten "gozosos" de haber conocido la palabra de Dios. Analizando brevemente sus historias personales podemos ver que todos sufrieron crisis personales que pudieron ser la causa de su conversión, principalmente sufrieron de crisis de inescrutabilidad del destino, crisis de sufrimiento y crisis por el poder.<sup>104</sup>

En el primer caso se da una crisis del sufrimiento pues el hermano mayor muere, esta crisis desemboca en el alcoholismo y la salida del pueblo de la persona. A continuación surge una nueva crisis por la herida que le impide trabajar, al lograr cierta estabilidad el sujeto se convence de que él es el indicado para guiar a su pueblo en la lucha por la tierra. El liderazgo religioso que adquirió a su regreso le permitió encabezar la obtención de los títulos comunales a partir de 1975. Su anhelo por ser la cabeza del movimiento religioso lo llevó al cisma con su templo original y por ello intentó establecer su propia iglesia (adventista) en donde el sería el único pastor. Sin embargo, debido a su afición por las mujeres y el alcohol su empresa no fructificó.

---

<sup>104</sup> Estas son las crisis que señala López Cortés como causales del cambio religioso.

En el segundo caso vemos una terrible crisis de sufrimiento e inescrutabilidad del destino, el individuo ve destruidas todas sus expectativas futuras y la posibilidad de ascender en la escala social, mediante la educación. El personaje identifica el origen de todos sus males en su prematuro matrimonio. La conversión logró que aceptara su destino y permaneciera junto a su esposa y sus hijos. A partir del liderazgo religioso obtuvo tal prestigio que encabezó junto con F. la lucha por la tierra. En este caso de religión revivió el espíritu emprendedor que tuviera alguna vez y lo animó a introducir todo tipo de innovaciones al pueblo, fue el primero en contactar a los funcionarios de IMECAFE cuando se empezó a introducir masivamente el cultivo del aromático en la región, también fue primero en tener una casa de material y fue el primero en comprar una televisión, un refrigerador, un aparato de sonido y una antena parabólica. Actualmente es la persona más acomodada del pueblo.

El tercer caso muestra una crisis de sufrimiento debida al alcoholismo del padre y a la violencia intrafamiliar, agravada por la enfermedad materna. Puesto que no existían autoridades comunitarias que canalizarán socialmente la producción de licor (San Pedro era en ese entonces una rancharía dispersa) la embriaguez era causa de pleitos tanto al interior de las unidades domésticas del pueblo como entre ellas. Este problema familiar impulsó a M. a convertirse, pues en los valores ascéticos, predicados por Luis Pacheco, vio una salida a su problemática personal.

En el cuarto y último caso vemos crisis de sufrimiento, inescrutabilidad del destino y del poder. La crisis se presenta por la pérdida del padre y la incertidumbre que ésta genera en el futuro familiar. Esta incertidumbre se acrecentó con el hecho de que el individuo, a raíz de la total desintegración de su comunidad, tuvo que buscar un nuevo lugar donde vivir. En la nueva localidad logró adquirir cierto prestigio que se reflejó en el hecho de que se le designó el puesto de primer agente de policía en la historia de la comunidad. El liderazgo adquirido se acrecentó con el cambio religioso, pues era en su casa donde se reunían los primeros creyentes. Su afán de liderazgo lo llevó a formar su propio templo en abierta competencia con su cuñado.

La posición de liderazgo de estas cuatro personas es reconocida por toda la localidad, tanto por los católicos como por los pentecostales, estas personas sufrieron persecuciones en Usila donde fueron encarcelados por su disidencia. Después de su conversión se convirtieron en propagadores de la nueva fe y se dedicaron a predicar sus creencias primero entre sus familiares cercanos y después en los pueblos vecinos de San Pedro.

Ahora bien, la cuestión de la conversión no queda resuelta si solo prestamos atención en las personas que cambian de religión y experimenta una alteración profunda en su personalidad. Tal como señalaban Latham y Garma, puede haber otros tipos de conversiones.

En la Chinantla es frecuente el fenómeno del reclutamiento, principalmente entre el sector femenino que busca en las nuevas religiones elementos para solucionar problemas familiares, como la violencia y el alcoholismo. Muchas mujeres afirman que gracias a la conversión de sus maridos ahora son tratadas mejor. Por otra parte, en muchas ocasiones, la conversión profunda afecta a solo un miembro de la familia, generalmente al padre y los demás integrantes del grupo domestico se incorporan a la religión siguiendo al primer converso.

Además de los fenómenos de conversión y reclutamiento en la región de Usila es frecuente que las personas cambien de grupo religioso varias veces, aunque no precisamente por una búsqueda intensa de nuevas experiencias religiosas, sino que las personas suelen seguir a sus lideres carismáticos cuando estos deciden formar una iglesia propia. De este modo la movilidad se explica más por las lealtades hacia un liderazgo, que por la búsqueda de experiencias trascendentales distintas.

Concluyendo el tema de los motivos de conversión personales, aunque estos sean individuales, deben ser analizados socialmente, especialmente hay que ubicar a los individuos en el ámbito de las unidades domesticas a las cuales estaban adscritos para ver la situación practica a la que se enfrentaban.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard, *Energía y Estructura*, FCE, México, 1983.
- \_\_\_\_\_, *La red de la expansión humana*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México, 1978.
- Aguirre, Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*, Ediciones Especiales, No. 46, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967
- \_\_\_\_\_, *Zongolica, encuentro de Dioses y Santos Patronos*, FCE, México, 1992
- \_\_\_\_\_, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, FCE, México, 1992
- Annis, Sheldon, *God and Production in a Guatemala Town*, University of Texas Press, Austin, 1987.
- Aubague, Laurent, "Algunas ambigüedades en las imputaciones al instituto lingüístico de verano (ILV)", en *Civilización*, configuraciones de la diversidad, Número 2, UAM-I, México, 1984.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, 2 tomos, INI-CNC, México, 1990.
- Barabas, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989.
- Bastian, Jean Pierre *Protestantismo y sociedad en México*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, Historia de unas minorías religiosas activas en America Latina, FCE, Mexico, 1994
- \_\_\_\_\_, "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective" en *Latin American Research Review* 28(2), 1993.
- \_\_\_\_\_, *Protestantismo y política en México*, Casa Unida de publicaciones, México,

1981

- Berger, P. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Argentina, 1969.
- Berger P. y Lucckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina 1969.
- Bevan, Bernard. *Los chinantecos y su hábitat*, Serie Antropología social, No. 75, INI, México, 1987
- Boege, Eckart, "Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder en la región de Tuxtepec, Oaxaca" *Cuadernos de Investigación*, ENAH, México, 1979.
- Brusco, Elizabeth, "The reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals" en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- Burdick, Jhon, "Struggling Against the devil: Pentecostalism and Social Movement in Urban Brasil", en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una Comunidad Maya: El Sistema de cargos religiosos en Zinacantan*, Standford University Press, Standford, 1965
- Carmagnani, Marcelo. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII Y XVIII*, FCE, México, 1988
- Carrasco, Pedro. "La jerarquía civicoreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en *Antropología Política*, LLobera, José (Comp.), Anagrama, Barcelona, 1979
- Cassaretto, Mary, *El movimiento protestante en México 1940-1955*, Tesis, UNAM Guadalajara, Secretariado Nacional de la Fe, México 1960.
- Cohn, Norman *En pos del Milenio*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Coleman, Kenneth, et al. "Protestantism in El Salvador: Conventional Wisdom versus the Survey Evidence" en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.

Dehouve, Daniele. *El tequio de los Santos y la competencia entre los mercaderes*, INI-SEP, México, 1976

De la Torre, Renné, "Los motivos de Conversion, estudios de caso en la Luz del Mundo, Guadalajara, Mexico", en *Religion: el impacto social de la transformacion de creencias y practicas*, Revista Iztapalapa, No. 39, UAM-I, México, 1996.

\_\_\_\_\_, *Los hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Instituto tecnológico y de estudios superiores de Occidente, México, 1995.

Díaz de la Serna, Cristina, *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, UAM-I, 1984.

Dow, James, *Santos y sobrevivencia: funciones de la religión en una comunidad otomí*, INI, México, 1974.

Escalante Lara José Manuel. *Estructuras de poder, Cambio religioso e integración comunitaria en la región chinanteca de Oaxaca*, Reporte N° VIII del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, México, UAMI, 1998.

Espinosa, Mariano. *Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas*, Papeles de la Chinantla III, Serie Científica 7, Museo Nacional de Antropología, México

Fabregas, Andres, et. al. *El ILV*, Ed. Proceso, México, 1981

Feuchtwang, S. "La investigación de la religión" en *Análisis marxistas y antropología social*, Maurice Bloch comp. , Anagrama, 1977.

Franz, F. W. *El hombre en busca de Dios*, Watch Tower Bible And Tract Society of Pennsylvania, 1990.

Freston, Paul, "Brother Votes for Brother: The New politics of Protestantism in Brazil", en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.

Gamio, Manuel, *El inmigrante Mexicano*, UNAM, México, 1969.

Garma, Carlos, "El protestantismo en una comunidad totonaca, un estudio politico" en *Religión*

- popular: Hegemonía y resistencia*, Ed. Cuicuilco, México, 1982
- \_\_\_\_\_, "Pentecostalismo rural y urbano en México, diferencias y semejanzas", *Alteridades*, 2(3), UAM-I, México, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Los estudios antropológicos sobre el protestantismo*, UAM-I, No 15, México, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, INI, México, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Buscando el espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, México, 1999
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, 1987
- Gil, Lesley, "Like a Veil to Cover Them, Women and the pentecostal Movement in La Paz", *American Ethnologist* 17, 1990
- Gill, Lesley, "Religious Mobility and the Many Words of God in La Paz, Bolivia", en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- Gimenez, Gilberto, *Identidades religiosas y sociales en Mexico. Pensamiento social*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1996
- \_\_\_\_\_, *Sectas religiosas en el sureste: aspectos sociodemográficos y estadísticos*, Cuadernos de la Casa Chata, México, 1961.
- Goodman, Felicitas, *Speaking in Tongues,; A Cross cultural Study of Glososlalia*, University of Chicago, 1972
- Green, Linda, "Shifting Affiliation: mayan Widows and Evangelicos in Guatemala". en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- Greenberg, James. *Religión y economía de los chatinos*, Serie de Antropología Social, No. 77, INI, México, 1987.
- Halperin, Rhoda y James Dow (eds.), *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and*

- Cultural Ecology*, St Martin's Press New York, 1977.
- Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerreas y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1980
- \_\_\_\_\_, *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Alianza Editorial, México, 1989.
- \_\_\_\_\_, *El materialismo cultural*, Alianza Universidad, Madrid, 1987
- \_\_\_\_\_, *La cultura norteamericana contemporánea, una visión antropológica*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Ireland, Jhon, "The Cretes of Campo alegre and the religious Construcction of Brazilian Politics", en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- Kokosalakis, Nikos, "Orientaciones de cambio en la sociología de la religión" en *Religiones: Cuestiones teórico-metodológicas*, 1991
- Lalive d'Epinau, *El refugio de las masas*, Ed. Del Pacifico, Santiago de Chile, 1968.
- Lanternari, Vittorio, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral 1965.
- Leatham, Miguel, "La religion practica y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamerica" en *Religion: el impacto social de la transformacion de creencias y practicas*, Revista Iztapalapa, No. 39, UAM-I, México, 1996.
- López Cortés, Eliseo, *Pentecostalismo y milenarismo, La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, UAM-I, Mexico, 1990.
- Luengo González, Enrique, *Secularización modernidad y cambio religioso*, cuadernos de cultura y religión I, Dirección de investigación y posgrado, Universidad Iberoamericana, México, 1991.
- Macin R, "El protestantismo", en La enciclopedia de México, 1978.
- Madsen, W, "Sincretismo religioso en México" en *Cambio religioso y Dominación cultural*, El Colegio de México, México, 1982.

- Martin, David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.
- Millán, Saúl. *La ceremonia Perpetua, ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, INI-SEDESOL, México, 1993
- Nolasco, Margarita, "El Instituto Linguístico de Verano", en *Lingüística e indigenismo*, UNAM, Mexico, 1980.
- Pardo, María Teresa, *Los chinantecos*, Instituto Nacional Indigenista, INI, versión preliminar, México, 1994.
- Phelan, Jhon, *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, Mexico, 1972.
- Perira de Quieroz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, Mexico, 1978.
- Plattner, Stuart, *Antropología económica*, Los Noventa, Alianza Editorial CNCA, México, 1991.
- Redfield, Robert, "A Village that chose progres" en *Chan Kom Revisted*, University of Illinois, 1950.
- Romero, Frizzi María de los Angeles. *El sol y la Cruz, Los pueblos indios de Oaxaca Colonial*, (Col. Historia de los pueblos indígenas de México), CIESAS-INI, México 1996
- Shadow Robert D; y Maria Rodriguez. " simbolos que amarran, simbolos que dividen: Hegemonia e impugnacion en una peregrinacion campesina a Chalma" *Mesoamerica* 19 (junio 1990, Mexico
- Stoll, David, "¿Con que derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?", *América Indígena* XLIV N° 1, 1984.
- \_\_\_\_\_, "Rethinking protestantism in Latin America", en *Rethinking protestantism in Latin America*, Virginia Garrad- Burnett Comp. Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkley, University of California Press, 1990

- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios*, INI, México, 1978
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Premia, México, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Sociología de la religión*, Ed. La Pleyade, Buenos Aires, 1978
- Wilson, “Una tipología de las sectas”, en *Sociología de la religión*, FCE, México, 1980.
- Willems, E. “ Pluralismo religioso y estructura de clase; Brasil y Chile” en *Sociología de la religión*, FCE, México, 1980.
- Worsley, Peter. *Al son de la trompeta final, Un estudio de los cultos “cargo” en Melanesia*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- Weitlaner, Roberto. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, INI, México, 1981
- \_\_\_\_\_, *Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca*, Depto de Investigaciones Antropológicas, Publ. N° 6, INAH, México 1961
- Weitlaner, Roberto y Carlo Castro, *Usila: morada de colibríes*, Papeles de la Chinantla VII, Serie Científica 11, Museo Nacional de Antropología, México, 1973.