

Latin American Studies Association
XXI International Congress
Chicago, Illinois
September 24-26, 1998

Session: Rethinking Latin American Studies-Transborder, transnational
RET05 Identidades en vilo: nuevos sujetos sociales en espacios de frontera cultural
THU/10:15 AM Montrose I

*Migrantes y conversos religiosos:
cambios de identidad cultural en sociedades de migrantes del noroeste de
Michoacán.*

Dr. Miguel J. Hernández Madrid.
El Colegio de Michoacán.
Martínez de Navarrete 505
Fraccionamiento Las Fuentes
C.P. 59690 Zamora, Michoacán (País: México)
Correo electrónico: miguelh@colmich. cmich.udg.mx

Copyright. Derechos reservados
Prohibida la reproducción total o parcial de
este trabajo sin la autorización del autor.

Introducción.

Entre los hombres y mujeres que van y vienen del occidente de México a Estados Unidos la religión sigue siendo un referente importante para interpretar su experiencia de vida y organizar sus conductas. Pero a diferencia de hace sesenta años cuando Manuel Gamio (1930) aseveró que la religión dominante entre los emigrantes mexicanos era la católica, hoy día se observa una tendencia de pluralidad en sus creencias que dan cuenta de un complejo cambio en el campo religioso (Bourdieu, 1993).

La atención que con frecuencia se presta a la competencia religiosa para ganar adeptos mediante definiciones rivales sobre la salud, curación y salvación no considera otros aspectos importantes del proceso de conversión en los individuos, relacionados con la formación de nuevas identidades. El enfoque de la competencia por los “bienes de salvación” acaba por definir al creyente como un actor dependiente del juego de oferta y demanda de estos bienes simbólicos, o en el peor de los casos como víctima de su ignorancia en materia de fe y debilidad para resistir la seducción de los discursos proselitistas, si se ve desde el punto de vista católico.

Teniendo en cuenta este contexto el objetivo de la ponencia es presentar algunos de los tópicos de un proyecto de investigación que recién inicia, donde nos interesa conocer la interacción de los movimientos religiosos poscristianos con las jóvenes generaciones que han

crecido en las sociedades de migrantes del noroeste de Michoacán.¹ Me referiré primero a los rasgos generales de las sociedades de migrantes y los movimientos poscristianos, para seguir con un breve análisis etnográfico sobre algunos procesos de conversión registrados en el trabajo de campo que actualmente se realiza.

Las sociedades de migrantes y los movimientos poscristianos.

Es conocido el hecho de que el noroeste de Michoacán, los Altos de Jalisco y la Ciénega de Chapala forman una de las principales regiones del occidente de México con una larga tradición de emigración a los Estados Unidos, desde principios de siglo.² En ocasiones esta manera de apreciar la "vocación migratoria" de una región, deforma la lectura de los cambios a pequeña escala que diferencian a una generación de otra.

Si bien la gente sigue yendo al "norte", ya no lo hace por la simple razón del incentivo económico; después de varios años de construir redes familiares de apoyo en ambos lados de la frontera, de socializar experiencias y conocimientos, de edificar sobre ellas símbolos, valores y creencias, es factible reconocer actualmente lo que pudieran ser los rasgos de sociedades y culturas de la migración.

No es aquí el lugar para sustentar teóricamente lo que se entendería por "sociedades y culturas de migrantes", pero permítanme ilustrar con algunos ejemplos a lo que apunto con estos términos. Una sociedad de migrantes, en el contexto transnacional, es la que ha organizado la economía de sus unidades domésticas y con frecuencia la comunitaria, en torno a las remesas, ahorros e inversiones de los familiares mexicanos que trabajan estacionalmente, por largos períodos o con residencia fija en los Estados Unidos (Durand, 1994; López, 1988). Es también una sociedad que ha reestructurado su organización familiar por la emigración de los hombres, dejando el mayor peso del mantenimiento, administración y reproducción social del hogar en las mujeres; si bien, esta reestructuración no siempre es representada simbólicamente como tal, pues sigue dominando una fuerte revaloración de la imagen patriarcal, a pesar de la ausencia del padre (Espinosa, 1996).

En las sociedades de migrantes el "proyecto de vida cotidiana" que se forja desde temprana edad tiene como horizonte irse para "el otro lado", en cuanto se tenga el poder de decisión para realizarlo. Aunque la idea que se tiene del "norte" esta entretejida de mitos y sueños de destino, el acto de cruzar la frontera sucederá tarde o temprano, por la vía legal e ilegal, sin importar la condición social, edad y género. Cabe matizar que entre los ahora niños y adolescentes prevalece una fuerte incertidumbre sobre lo que les depara "el norte", que no tuvieron las generaciones que los precedieron (Díaz, 1996).

Pero ahora que el péndulo de las políticas migratorias del gobierno de los E.U. ha oscilado a un extremo de xenofobia e intolerancia contra los mexicanos ilegales, se introduce una agravante en las expectativas de los que han puesto sus ojos en "el norte". Quién ahora quiera cruzar la frontera sin documentos tendrá que apostar su vida en el intento, debido a los fuertes

¹Proyecto: "Cambio religioso y conductas de supervivencia social en las nuevas generaciones de migrantes", cuyo titular es el autor, en el Centro de Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán. (1998-2000).

²En dos trabajos anteriores (Hernández, 1997a,1997b) he examinado las características migratorias de la región noroeste de Michoacán con datos estadísticos y etnográficos.

dispositivos de vigilancia y a las “salidas” tácticas de inserción ilegal que se han desplazado a los desiertos y cañadas (Villaseñor, 1998).

Así las cosas, estos breves ejemplos nos permiten perfilar un proceso de cambio social de una parte significativa de los habitantes del occidente de México, en donde su lucha por la supervivencia ha definido nuevos patrones de identidad, de su “qué hacer” en la vida y de la búsqueda de significados a las experiencias de ruptura, transgresión y estigmatización, que viven en México y Estados Unidos, tanto los que se van como los que se quedan. Es en este escenario donde se ubica como problema de investigación del proyecto, la exploración del sentido y significación que las personas dan a su experiencia migratoria a través de la religión; que no es sino una forma de tratar la cuestión del por qué y cómo las biografías individuales de las jóvenes generaciones de migrantes³ se intersectan colectivamente a nuevos sistemas culturales (Warner, 1993).

Quisiera insistir en el fenómeno social de “intersección” porque los espacios religiosos donde ocurren no son por lo regular los forjados por la Iglesia católica ni por las Iglesias protestantes, sino por una gama de institutos religiosos, congregaciones y grupos que han sido identificadas por Harold Bloom (1994) con el término de movimientos poscristianos. El tema merece mucho más de lo que se puede tratar en esta ponencia, y de igual manera que como lo hice con las sociedades de migrantes, me limitaré a mencionar algunos rasgos de estos movimientos.

Originarios de E.U. los movimientos poscristianos surgieron a mediados del siglo XIX en oposición a las iglesias institucionales de origen protestante. La reinención del cristianismo por laicos y ministros conversos que tuvieron una “revelación personal” sobre como reescribir e interpretar las *Escrituras* y fundar “pueblos” elegidos, fue el punto de partida para conformar un mosaico de identidades religiosas en Norteamérica. A pesar de las antagónicas diferencias que en materia de “doctrinas” existen entre la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones) con las sociedades de los Testigos de Jehová (The Watch Tower Society), las iglesias Adventistas, la Iglesia Universal del Reino, la Iglesia de la Ciencia Cristiana y de las varias denominaciones autóctonas de neo pentecostalismos; hay tres rasgos sintomáticos en todas ellas que Bloom y otros autores proponen como los pilares de la nueva religión estadounidense. Ellos son: el papel predominante de la experiencia personal (la individualización de la experiencia religiosa según Campiche -1991-) como paradigma de revelación y relación directa con “Cristo”; el papel fundamental que tiene en este nuevo paradigma el pragmatismo de los sentimientos, actos y experiencias (el “entusiasmo” según Knox, 1994) en detrimento de los pensamientos, deseos y memorias; la infalibilidad de la letra escrita (sea la *Biblia* o los libros paralelos a ella tomados como prueba irrefutable de la revelación que da identidad al grupo) para reivindicar no una fuente de conocimiento y revelación sino de legitimación de estructuras de poder teocráticas (Anderson, 1992; Bloom, 1994; Synan, 1997).

Llegado a este punto cabe preguntarse ¿por qué estas formas religiosas de interpretar la experiencia de vida y organizar conductas (tan extrañas a los ethos culturales forjados por el catolicismo en México) convergen con las biografías de varios hombres y mujeres emigrantes

³ Ubicamos a la generación de jóvenes entre los 15 y 30 años, por utilizar un criterio convencional demográfico; si bien en el proyecto de investigación se distinguen las generaciones a través de las variables interdependientes de género, condición social, experiencias de vida compartidas y ciclos de formación familiar.

hasta el punto de convertirlos?. A continuación ilustraré con dos casos algunas respuestas hipotéticas a esta cuestión.

Conversión y experiencia migratoria.

Al igual que los relatos de conversión paulina, los testimonios de quienes forman la congregación Betania en los suburbios de Zamora, Michoacán están marcados por el acontecimiento prodigioso, fijado en día y hora, que definió la ruptura con el pasado y el renacimiento de la persona (Baden, 1968). Una palabra del predicador, una enfermedad, un signo en el desastre son los vehículos de esta transformación que el testimonio de fe no siempre registra como parte de un proceso de conversión gradual en la vida cotidiana.

Eso pasó con Ana María cuando llegó a Zamora en 1988, después de que la “migra” la deportó de la frontera con Tijuana en un fracasado intento por entrar a E.U. Diecisiete años habían transcurrido desde los lamentables hechos de intolerancia religiosa en una rancharía del municipio de Zamora, donde sus padres y otras personas fueron expulsadas con violencia al pretender erigir un templo evangelista. Como su familia era originaria del valle de Las Palmas en Baja California, regresaron a su terruño y en repetidas ocasiones Ana María pasó ilegalmente la frontera para trabajar en San Diego y Los Angeles.

En una de esas incursiones, que Ana María califica de “pruebas que le puso el Señor”, conoció a una familia originaria de Ario de Rayón, Michoacán que le dio hospitalidad y la convencieron para ingresar en la Iglesia pentecostal de California. Después de contraer matrimonio con uno de los hijos de esta familia, Ana María regresó a Zamora con su esposo y dos hijas debido a la enfermedad incurable de su suegra y a la última experiencia de deportación que vivió de manera humillante. Fue aquí donde “se le reveló” la necesidad de predicar la “palabra” después de conocer al ministro de una congregación neo pentecostal que impuso las manos a su suegra y la sanó de sus dolencias, porque tenía el “don del Espíritu Santo”.

Relatos similares a los de Ana María combinan el hecho prodigioso de la sanación física, moral y espiritual con la formación de un grupo solidario en circunstancias de incertidumbre y exclusión social. Ana María como varios otros de sus hermanos congregantes compartieron la nostalgia de una nueva vida como el eje que articuló sus experiencias como migrantes y creyentes. El cruce real y simbólico de las fronteras geográficas y sociales lo vivieron como un mismo reto que, desde su punto de vista, solucionaron en el encuentro y expresión de sus emociones, experiencias y proyectos dentro del espacio religioso construido por ellos.

Muy diferente fue el camino de conversión que llevó a una familia de la Cañada de los Once pueblos a interpretar desde la religión su experiencia migratoria. Los dos hermanos Hernández abandonaron Chilchota a mediados de los setenta por motivos políticos. Se fueron a Reynosa en busca de un primo que había conseguido buen trabajo con un agricultor de McAllen. De los dos, José se quedó en Reynosa porque se acomodó en un taller mecánico y Leobardo cruzó la frontera. El dueño del taller era Testigo de Jehová y pronto José se convenció de su doctrina. Empezó como precursor inicial, aceptando ser bautizado en la congregación y dedicarse un año de tiempo completo como predicador. A los dos años su hermano Leobardo se encontró con él en la frontera y también se convirtió en Testigo. Para entonces José ya era “precursor especial” y el anciano de su grupo, como máxima autoridad le designó la misión de predicar en su tierra para formar nuevas congregaciones.

De regreso a Michoacán José se encontró que en Tanaquillo, Urén y Chilchota había grupos de Testigos que trabajaban en forma discreta por las agresiones que recibían de católicos y protestantes. También se percató con decepción que algunos de sus viejos compañeros de lucha política se habían “convertido” al partido oficial que antes combatían. José interpretó éste hecho como la confirmación de que el mundo de la política esta destinado a la corrupción y por ello la importancia de prepararse para “la batalla final de la que saldrá victorioso Jehová”, tal como lo sostienen los Testigos.

Con la certeza de lo que vendrá los hermanos Hernández y sus compañeros de la congregación han resignificado sus experiencias de la emigración como ejemplos negativos del poder, de la discriminación y del deslumbramiento por los bienes materiales, a través del lenguaje “bíblico” contenido en la versión oficial de las *Santas Escrituras* autorizada por la Sociedad Torre del Vigía. El trabajo de predicación y la conducta de los hermanos Hernández hace dudar a quienes los tratan de que los Testigos son “sectarios” como dicen varias personas. Una vendedora de alfarería que los conoce admira en ellos “que no volvieron con vicios de bebida y drogas como tantos otros que se fueron a E.U.”.

Aunque los relatos de Ana María y de los hermanos Hernández no son representativos del universo que apenas estamos conociendo, si nos permiten apuntar algunas dimensiones de la problemática que se entreteje por la emigración, el cambio cultural y la conversión religiosa.

Lo primero que llama la atención es la recuperación de las experiencias estigmáticas vividas por los migrantes en ambos lados de la frontera a través de discursos religiosos que les proporcionan interpretaciones y sentidos para adoptar nuevas conductas. En el contexto “posmoderno” de estos discursos, que a su modo validan el pesimismo del fin de la historia con una visión apocalíptica o con la exacerbación de la experiencia individual, se establece una reacción contra el orden establecido que ha intensificado sus prácticas de intolerancia y exclusión social.

No es pues una moda lo que estimula el pensamiento posmoderno en el campo religioso, sino una recuperación de los discursos escatológicos presentes en las teologías cristianas como una manera de legitimar lo religioso por tres vías aparentemente compatibles: la experiencia emocional, el descubrimiento de la verdad divina, secreta en el individuo (gnosticismo), y el reconocimiento de un orden teocrático como respuesta al fracaso de los órdenes sociales constituidos por los hombres (los órdenes civiles).

Pero hay otro aspecto interesante que destaca en los relatos de conversión: los intentos por “normalizar” con las prácticas religiosas el conflictivo reto cotidiano del migrante en sus fronteras étnicas, culturales, lingüísticas y geopolíticas. Otto Maduro recientemente ha profundizado este aspecto de la población “latina” en E.U. y sugiere prestar atención a los procesos de síntesis religiosas no como resultado de los llamados “sincretismos” (término con connotaciones negativas para referirse a todo aquello que no forma parte de un sistema cultural dominante) sino como procesos de afiliaciones religiosas múltiples y simultáneas (Maduro,1997). Es así que los fenómenos de “conversión” referidos en este trabajo no son algo definitivo, sino parte de una dinámica que define identidades individuales y colectivas en el cruce de diversos patrimonios culturales.

...para continuar...

Con frecuencia perdemos de vista que todo pueblo ha forjado su cultura gracias a las mudanzas de las personas. ¿Qué nación, empezando por la norteamericana, no es resultado de una intrincada pluralidad de visiones de mundo, creencias, memorias y saberes prácticos?. Alternativamente a los escenarios políticos y de opinión pública donde se discute y decide sobre el “problema” de los hispanos (latinoamericanos), existen espacios donde las personas “comunes y corrientes” recrean y enriquecen sus culturas que llevan consigo al cruzar ambos lados de la frontera.

En esta dinámica que parece tan obvia el factor religioso ha recuperado su función para forjar identidades en un mundo secularizado. Sin embargo este aparente resurgimiento tiene mucho de lo que José María Mardones ha llamado “la venganza de lo reprimido” para referirse a un “reencantamiento del mundo por vía de la trivialización de lo religioso” (Mardones, 1985:40). Es así que un número todavía indeterminado de emigrantes mexicanos regresan de E.U. por voluntad propia o de los aparatos judiciales, con dólares en el mejor de los casos, con humillaciones y maltratos en el peor, y con algunas actitudes religiosas para descifrar su experiencia y ubicación en el mundo. Este último hecho no debería de pasar desapercibido pues de la manera en que los emigrantes resuelvan por esta vía, el dilema de su identidad en vilo y de su aceptación como algo accidental dependerá el giro hacia situaciones de tolerancia o intolerancia social.

Si como afirma Baden, la ruptura que se produce en la conversión aplica nuevas medidas para valorar la vida (Baden, 1969:10). ¿Cuáles serán esas medidas que a largo plazo serán asumidas por aquellos que hoy día enfrentan el desafío de cruzar el Río Bravo?.

Miguel J. Hernández M.
Jacona, Michoacán 13 de septiembre de 1998.

Bibliografía.

- ANDERSON, Robert M.
1992 *Vision of the disinherited. Tha making of american pentecostalism*. Massachusetts, Hendrickson publishers.
- BADEN, H. Jürgen
1968 *Literatura y conversión*, Madrid, Guadarrama.
- BLOOM, Harold
1994 *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, F.C.E.
- BOURDIEU, Pierre
1993 “La disolución de lo religioso” en *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, pp.102-107.
- CAMPICHE, Roland J.
1991 “De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día” en *Religiones latinoamericanas*, Vol. 1, No.1, México, enero-junio, pp.73-85.
- DÍAZ, Leticia
1996 “El niño y su socialización con el fenómeno de la emigración a Estados Unidos, en el poblado de Ucácuaro, Michoacán”, Proyecto de investigación en la Maestría en Estudios Rurales, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
- DURAND, Jorge
1994 *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos*, México, CONACULTA.
- ESPINOSA, Víctor

- 1996 *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto internacional*, Tesis de maestría, Centro de Estudios Rurales, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán (inédita).
- GAMIO, Manuel
- 1930 *Mexican immigration to the United States. A study of human migration and adjustment*, Chicago, University of Chicago Press.
- HERNÁNDEZ M., Miguel J.
- 1997a "Los movimientos religiosos poscristianos en perspectiva global y regional" en *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*. Vol. XVIII, No.72, Otoño, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 157-178.
- 1997b Propuesta para una pastoral cristiana de concientización y solidaridad con los emigrantes mexicanos en tiempos del VIH/SIDA. Ponencia presentada en XXIV simposio anual de CEHILA "Fronteras, exclusión, globalización e inmigración desde la historia de la Iglesia", Diócesis de Las Cruces/University of New Mexico, Las Cruces, New Mexico.
- KNOX, Ronald A.
- 1994 *Enthusiasm. A chapter in the history of religion*. Indiana, University of Notre Dame Press.
- LÓPEZ, Gustavo
- 1988 (editor) *Migración en el occidente de México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
- MADURO, Otto
- 1997 "Lo sagrado entre fronteras. La religión latina en los Estados Unidos". Ponencia presentada en el XXIV Simposio anual de CEHILA, Las Cruces, New Mexico.
- MARDONES, José Ma.
- 1985 *Raíces sociales del ateísmo*, Madrid, Fundación Santa María.
- SYNAN, Vinson
- 1997 *The Holiness-pentecostal tradition. Charismatic movements in the twentieth century*. Cambridge, Wm. B. Eerdmans publishing.
- VILLASEÑOR, Blanca
- 1998 Conferencia sobre la situación de los migrantes ilegales en Mexicali y Tijuana de septiembre de 1997 a febrero de 1998. Impartida en el Centro de Estudios rurales de El Colegio de Michoacán. 9/feb/98.
- WARNER, R. Stephen
- 1993 "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States" en *American Journal Sociology*, Vol. 98, No. 5, March.