

Difusión diferenciada de las agrupaciones religiosas en el centro de Veracruz

FELIPE VÁZQUEZ PALACIOS*

El artículo analiza el problema de la difusión de las agrupaciones religiosas en el ámbito local. Para lograr este propósito, el autor considera fundamentalmente tres aspectos: 1) la discusión sobre las minorías religiosas en Latinoamérica; 2) las condiciones generales en que circula el mensaje religioso; 3) un estudio de caso desde la localidad de Banderilla, Veracruz.

La problemática

La idea de investigar en torno al tema mencionado se me ocurrió una tarde calurosa del otoño de 1992, mientras regaba mi jardín.** Ese día me percaté del crecimiento tan desigual de unos cipreses, que tres meses antes había sembrado. Pese a que la calidad de la tierra, la luz, la sombra, el agua y los cuidados habían sido los mismos para cada una de estas plantas, conforme el tiempo pasó algunas se desarrollaron muy rápidamente, otras también pero de manera más lenta, y varias más no crecieron; incluso, hubo las que al ser tapadas por las más altas se secaron.

La observación de este hecho natural me dio pie a las siguientes interrogantes:

- Si las agrupaciones religiosas establecidas en la localidad participan de una misma matriz socio-cultural, ¿por qué unas se han desarrollado más que otras?
- ¿Cuáles son las condiciones que permiten la circulación o no circulación del mensaje de una agrupación religiosa?

- ¿Es que acaso unas ofrecen un espacio más eficaz de resistencia o adaptación a la modernidad, al progreso o bienestar social?
- ¿Por qué los mismos intereses no provocan un desarrollo similar en todas, sino más bien una difusión diferenciada?
- ¿Qué factores fortalecen y debilitan a las agrupaciones religiosas?
- En síntesis, ¿por qué unas agrupaciones se han difundido con rapidez, otras con lentitud y otras más se han quedado a la zaga, en un mismo contexto social?

Al partir de estas interrogantes, dejo atrás la concepción de que lo religioso es un manto uniforme tendido sobre la sociedad, y lo presento como un ensamblaje de diversos conceptos y pautas de comportamiento, de individuos en interacción constante con variadas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales, que se encuentran fundamentalmente en el contexto regional y local. Asimismo, estudio la religión no sólo como un hecho colectivo (representaciones colectivas) o un

* Investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo.

** Este trabajo se presentó como disertación doctoral del trabajo: *Difusión diferenciada de las agrupaciones religiosas y su impacto cultural en una localidad del centro de Veracruz*, en la Universidad Iberoamericana, en diciembre de 1996.

acto público o privado, o como un rito sagrado, o bien como refugio de masas; menos aún como algo funcional que cumple una necesidad económica o política. Me he propuesto estudiarla como un conjunto de interacciones sociales diversas.

La investigación de campo está sustentada en 400 encuestas aplicadas en todo el municipio, 150 historias de vida que obtuve de miembros de las agrupaciones religiosas, 53 entrevistas que hice a creyentes de las tres agrupaciones escogidas como muestra (Luz del Mundo, adventistas del Séptimo Día y renovación carismática en el Espíritu Santo). De estas fuentes entresaqué algunos relatos de vida de los emisarios religiosos más representativos, mismos que traté de empalmar con los datos sobre la historia de sus agrupaciones y la localidad

A medida que se fue acumulando la información y fui sistematizando los datos, aparecieron inquietudes y descubrimientos que me ayudaron a enriquecer y centrar aún más el planteamiento inicial. Por ejemplo, el tratar de entender cómo un mensaje puede adentrarse tanto en la vida de los individuos y convertirse en una exigencia imperiosa para el creyente el difundirlo. O bien, por qué los habitantes de Banderilla seleccionan, rechazan o combinan las diferentes alternativas religiosas. O encontrar la relación entre algunas problemáticas que acompañan a la difusión religiosa —como la migración, el proceso de urbanización, el desempleo, el subempleo— y los múltiples procesos operativos, donde los individuos buscan que sus alternativas religiosas se correspondan con sus necesidades, intereses y estrategias de subsistencia. Por otra parte, descubrí que la labor proselitista constituía un puntal de la dinámica desplegada por cada uno de los miembros de las agrupaciones establecidas en el área de estudio. Por ello, me pareció fundamental centrar mi interés en este fenómeno activo y complejo de interacción social.

Área de estudio

La investigación la llevé a cabo en el municipio de Banderilla, uno de los 209 municipios que integran el estado de Veracruz. Está situado en la zona central del mismo, dentro del área de influencia de la capital veracruzana, a escasos 8 kilómetros de ésta. Cuenta con una superficie de 22.21 km² y con una población de 33,840 habitantes, de los cuales 11,580 viven en la cabecera municipal. El asentamiento poblacional se caracteriza por ser compacto y se extiende a lo largo de la calle principal, a cuyos lados se reparten las casas, tiendas y edificios de diversas instituciones, así como los accesos a otras calles.

Según los censos de población, Banderilla presentó un comportamiento poblacional estable de 1921 a 1950. Sin embargo, de 1960 a la fecha se produjo un acelerado crecimiento, que ha hecho duplicarse a la población ocasionado una serie de cambios y transformaciones (véase Vázquez, 1996: 46-77). En cuanto al aspecto religioso, la primera diferenciación religiosa se registró en 1940: ocho personas declararon no ser católicas. Sin embargo, en 1970 el 1.47%, y en 1990 el 14.38% de la población total de Banderilla, había abandonado el catolicismo.

Por su cercanía con la capital del estado, podría pensarse que Banderilla tiene mayores ventajas en cuanto a mercado de trabajo que otros municipios del centro de Veracruz. Sin embargo, si se toma en cuenta que el grado de industrialización de la capital del estado es relativamente bajo, y que las fuentes disponibles de empleo requieren de alguna preparación, nos explicaremos por qué los banderillenses, en su mayoría migrantes, tienen que conformarse con ser incluidos en actividades terciarias o de servicios, que están demasiado saturadas y mal pagadas. El 85% de la población lo constituyen familias que viven en condiciones de pobreza extrema. La mayor parte de éstas ha sufrido un proceso de migración generado por un desequilibrio regional, consecuencia de la fluctuación de los precios del café y la caña, básicamente, y del proceso de urbanización de la capital del estado. Hay que agregar a este panorama que el 9% carece de estudios, sólo el 29% pudo concluir los de educación básica y más del 52% no pudo terminarlos. Por otra parte, un 11% de las familias están incompletas; en ellas sólo existe un cónyuge (generalmente la madre). Un 32% son familias extensas; es decir, hermanos, tíos, sobrinos o parientes de alguno de los cónyuges, que por razones principalmente económicas se allegan a la familia por un tiempo indeterminado, contribuyendo en el gasto y el trabajo familiar. Un 57% son familias nucleares, constituidas generalmente por parejas jóvenes con uno o más hijos. El 35% de la población trabajadora lo constituyen empleados de diversos servicios, que trabajan en Xalapa, 29% son albañiles y trabajadoras domésticas, 10% son campesinos, 6% pequeños comerciantes y 4% profesionistas y hombres de negocios.

La historia social de la localidad se podría resumir a partir de cómo los habitantes han logrado enfrentar: a) la inseguridad en la tenencia de la tierra, b) la inmigración y c) la inestabilidad laboral. Así lo reflejan los tipos de colonias que se han ido conformando, donde se muestran los efectos de la urbanización, las adquisiciones ilegales, el crecimiento anárquico, la falta de servicios, la pobreza, la violencia, la falta de empleo y la marginación social.

Discusión y construcción de mi propuesta teórico-metodológica

He caracterizado la difusión religiosa con base en tres niveles de acercamiento al tema, a saber: 1) las principales obras más recientes sobre el tema en Latinoamérica; 2) las condiciones generales en que circula el mensaje religioso; 3) la conceptualización que se ha generado en las ciencias sociales.

Veamos cada una de ellas.

Construyo mi propuesta teórica a partir del diálogo, confrontación y análisis de las obras de Martin (1990), Stoll (1990) y Bastian (1994), quienes abordan el tema de la difusión religiosa en Latinoamérica, en especial la del protestantismo en su versión básicamente pentecostal. Parto de cuatro preguntas sobre la difusión religiosa:

- ¿Cómo conciben estos teóricos la difusión religiosa?
- Desde su punto de vista, ¿qué fuerzas o factores la impulsan?
- ¿Qué problemáticas la acompañan?
- ¿A qué se debe la mayor o menor difusión religiosa?

Respecto a la primera interrogante, Martin concibe la difusión religiosa como un proceso de cambio y tensiones entre elementos propios de la cultura dominante y la cultura popular, de rompimiento de monopolios. Para Stoll, es un movimiento popular manipulado por el gobierno estadounidense, es una reorientación del catolicismo folk. Y Bastian entiende por difusión religiosa un proceso de larga duración, en el que las disidencias religiosas se transforman mediante un carácter sincrético. La entiende como un proceso de continuidad y reelaboración de la cultura religiosa popular.

Para mí la difusión religiosa es una más de las formas de interacción social propiciadas por los actores sociales al enfrentarse a los cambios socioculturales y económicos, fundamentalmente locales y regionales, mas no un fenómeno propiciado por el control político internacional.

En cuanto a las fuerzas que impulsan la difusión religiosa, son de resaltar los elementos endógenos y exógenos que caracterizan los autores. Mientras que para Stoll son fundamentalmente exógenos (la derecha religiosa norteamericana y la crisis económica), para Martin son tanto endógenos como exógenos (el mejoramiento personal, redes económicas, tensiones centro-periferia). En cambio, para Bastian el elemento principal es endógeno (redes y asociaciones regionales, sectores en transición). Para mí, la difusión está fundamental-

mente ligada a las estrategias de comunicación e interacción que los actores sociales desarrollan desde el interior de la localidad, y que trascienden o no fuera de ésta según sean las características específicas de los actores sociales que forman la agrupación religiosa.

Al analizar las problemáticas que acompañan la labor proselitista, encontré que Martin relaciona el oscilar de los regímenes parlamentarios y militares, el desarrollo desequilibrado del comercio y la industria, el impacto de la inflación, el endeudamiento, el crecimiento de la población, las megaciudades, la violencia y las características propias de las agrupaciones religiosas.

Stoll, por su parte, considera que las problemáticas asociadas a la difusión religiosa son: movimientos radicales reprimidos, clericalismo católico, denuncias, sospechas, críticas al liderazgo de las misiones evangélicas, activistas políticos que combinan sus intereses religiosos con los intereses de la hegemonía norteamericana y la crisis económica (Stoll, 1990: 4-5). Bastian encuentra que la difusión se da en un marco de crisis económica y social con su correspondiente anomia, así como de ruptura con el medio social de origen.

La difusión religiosa puede variar dependiendo de las condiciones políticas, económicas e histórico-culturales de cada lugar. Sin embargo, hay constantes que Martin puntualiza, como por ejemplo la ayuda financiera externa, la combinación de lo moderno con lo tradicional, las disparidades económicas y el avance económico. Para él, la difusión religiosa prospera en aquellos países apolíticos, relacionados con Estados Unidos, donde se da la apertura del país a las novedades extranjeras, a la urbanización, la industrialización, la educación, el evangelismo y la sanación divina, así como por condiciones históricas. Por otra parte, menciona factores históricos, geográficos, políticos y sociales que frenan la difusión; en particular, focaliza ciudades de tradición conservadora y estructuras agrarias influidas por la Iglesia católica.

Stoll observa que las características del proceso de difusión y diferenciación religiosa varían de acuerdo al dinero norteamericano, a la capacidad de adaptación, y a si la difusión se desarrolla en contextos rurales o urbanos, regionales, étnicos o de clase. Acepta que hay lugares donde la labor proselitista se lleva a cabo sin el apoyo financiero ni la asesoría externos. Considera las circunstancias de pobreza y las respuestas vitales que se ofrecen para su existencia.¹

Bastian, en cambio, sostiene que la propagación de los cultos religiosos obedece a las disidencias que se

¹ Stoll sostiene que la opción religiosa más popular cumple un papel sobresaliente en la formación de líderes carismáticos y en la participación difusiva, y demuestra la habilidad de estos líderes para impulsar el cambio social (1990: 113-149).

generan de la cultura religiosa popular, católica y shamánica, y que tienden a responder más a la enorme mutación del campo religioso actual que a la herencia religiosa anterior. Considera que al ser asimilada la difusión religiosa en América Latina por la cultura religiosa popular, corporativista y autoritaria, se establece una trabazón.

Considero que la perspectiva de Bastian me ayuda a comprender la difusión dentro de un proceso aculturativo —en el sentido de la continuidad y la reelaboración de la cultura popular— y me centra en los procesos de reproducción de interacciones sociales, como el nudo en el que opera y se sustenta la difusión religiosa. Por otra parte, Martin me hace reflexionar sobre la forma en que la difusión religiosa incluye elementos propios de la cultura dominante y de la cultura popular. En especial, me indica el conjunto de procesos que acompañan a la difusión, de entre los cuales tomo muy en cuenta, como marco general, el desarrollo del comercio, la industria, el crecimiento de la población, la migración y la crisis. Stoll me brinda elementos relacionados con el proceso de cambio social y de cambio religioso que me permiten ver la difusión religiosa como una nueva forma de interacción social, donde los emisarios buscan constantemente conformar y delimitar su campo de acción.

Si bien los tres investigadores aluden implícitamente a las redes sociales como puerta de entrada al estudio de la difusión religiosa, cuando se refieren a planos locales ninguno desarrolla este aspecto. Es aquí donde yo enriquezco el análisis. Para ello, construyo mi propuesta teórica con base en los elementos que conforman y limitan las interacciones sociales, como punto central en el que se sustenta la difusión religiosa. Considero a las redes sociales el canal más importante por donde circula la difusión religiosa bajo tres aspectos: las redes de parentesco, las redes vecinales y las redes temporales. Con base en estas construcciones abstractas, abordé el trabajo difusivo que los actores sociales realizan en relación con el contexto social. Sitúo a los emisores, receptores y amplificadores del mensaje, analizo las fuerzas y factores que propician la diferenciación de esta actividad.

Clasificación de variables que influyen en la difusión religiosa

Respecto al conjunto de condiciones generales propicias a la circulación del mensaje religioso, encontré variables de tipo ambiental, económico, político, cultural, social y multicausal.

Los trabajos que enfatizan las variables de tipo ambiental están interesados en proveer a los misioneros un marco de conocimientos que facilite su labor proselitista. En ellos se subraya el obstáculo que pueden representar las condiciones geográficas, así como la utilidad de aprender a usar los elementos naturales para la propagación religiosa. En su mayoría, estos trabajos ponen de manifiesto la validez universal de la religión, pero también la necesidad de una práctica religiosa diferente, derivada de la influencia de agentes naturales (la montaña, el valle, el clima, etcétera), que determinan la existencia de variaciones (Iribarren;² Berger, 1983; Healey, 1985³). Tales estudios no consideran el desarrollo independiente del contexto material en que se da la propagación religiosa, ni su impacto social. En este sentido, el factor ambiental debe ser tomado como un factor circunstancial.

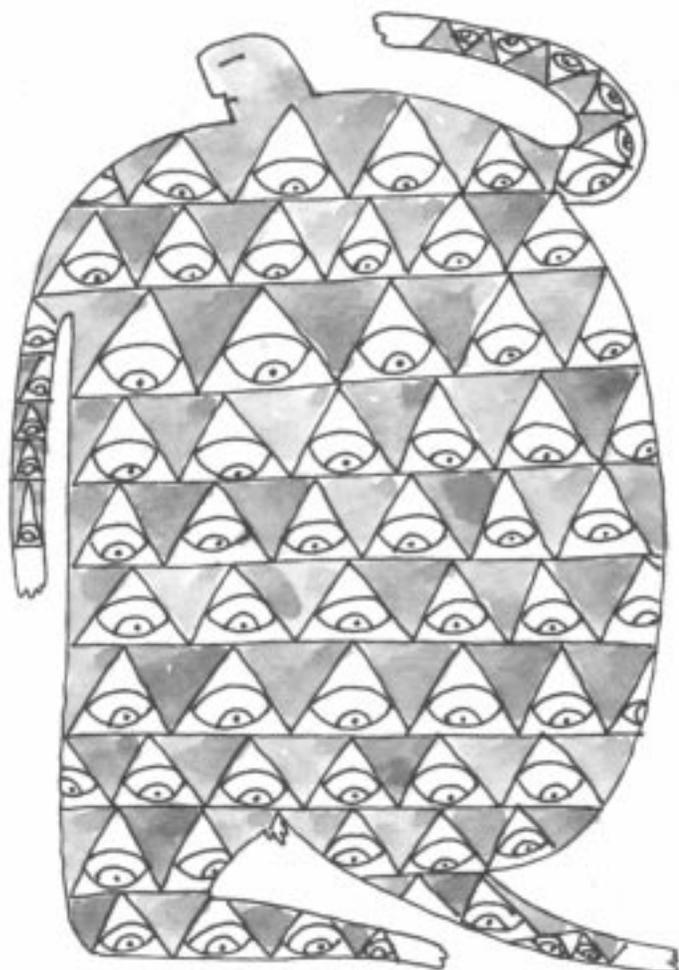
El argumento característico en los trabajos que hacen hincapié en el factor económico, es el de creer que donde existe una nueva alternativa religiosa están dadas las condiciones económicas para su existencia. Hanger (1975),⁴ Rigby (1981) y Muratorio (1980) figuran entre los autores que formulan sus conclusiones desde esta perspectiva. Si bien el elemento económico tiene un papel central en la difusión religiosa, hay que tener cuidado de no perderse al ver entre uno y otra sólo una relación mecánica. La gente no se adhiere a una agrupación religiosa únicamente para satisfacer sus necesidades económicas.

El factor político ha sido muy resaltado en estudios referentes a sistemas de cargos religiosos, fiestas dedicadas a los santos y mayordomías. La mayor parte de ellos están realizados por antropólogos y sociólogos, quienes muestran la “armonía” en que vive la comunidad indígena o campesina basada en la organización cívica religiosa (Carrasco, 1976; Colegio de Etnólogos,

² Iribarren (1955: 21-61) señala que el comportamiento religioso es muy distinto dentro de una localidad ubicada en la montaña o en climas fríos donde las casas son pequeñas, con ventanas y puertas estrechas, donde las personas se recogen a horas tempranas y la moral, debido al clima, es más conservadora en comparación con lugares de clima cálido, donde el vestir es más ligero, las personas se duermen más tarde, y las ventanas y las puertas son más amplias debido a la necesidad de ventilación.

³ En estos dos últimos trabajos se resalta la importancia que tiene el medio y la posibilidad de los misioneros de mejorar las condiciones tradicionales de vida de los habitantes africanos, con nuevos cultivos y herramientas propias del clima, y la manera en que se genera más fácilmente el cambio religioso.

⁴ Hanger sostiene que cualquier religión está relacionada con el tipo de economía, y llega a concluir que hay una íntima relación entre las actividades económicas y el pensamiento religioso.



1979; Dehouve, 1976). Investigaciones recientes señalan los conflictos a que da lugar el surgimiento y propagación de un nuevo credo en una estructura o sistema religioso-político establecido, situación que provoca división entre los habitantes de la localidad.⁵ (Muratorio, 1980; Garma, 1984; Vázquez, 1991; Lewis, 1982⁶). Destacar el factor político, como hacen los autores citados, puede crear la impresión de que las agru-

paciones religiosas son un mero juguete de las fuerzas políticas. Consecuentemente, la difusión religiosa puede moldear las lealtades políticas y a su vez ser moldeada por éstas.

De acuerdo con quienes hacen énfasis en el factor cultural, las sociedades no evolucionan de la misma manera ni son aculturadas de la misma forma. En consecuencia, los cultos religiosos serán aceptados o rechazados en la medida en que tengan en cuenta elementos culturales y el grado de influencia de la cultura religiosa previa, como plano que orienta la interacción entre sus miembros. Dentro de este contexto se analizan y se relacionan los aspectos teológicos, rituales y ceremoniales, siguiendo algunas veces la misma tendencia funcionalista de los análisis de Malinowski o de Radcliffe Brown. El interés se centra en los efectos más que en las causas (véanse Kietzman, 1958; Gamio, 1931; Marzal, 1988 y Aguirre Beltrán, 1986). Estos estudios nos permiten explicarnos el sincretismo existente en ciertas prácticas, así como su asimilación por parte de los creyentes en el seno de la vida religiosa. Algunos otros toman en cuenta cómo los elementos religiosos han afectado y han sido afectados por las condiciones culturales (Martin, 1990).

Los trabajos que resaltan el factor social consideran a éste una modalidad de interacción, que se organiza y estructura en redes de parentesco, amistad, compadrazgo y laborales (véase Franco, 1992⁷ y Vázquez, 1991), o bien ven el factor social como relaciones solidarias que ayudan —principalmente al migrante o nuevo converso— a evaluar las normas de comportamiento y a configurar nuevas redes de relaciones que aportan diversos apoyos en torno suyo que propician la cohesión entre sus miembros (véanse Lenski, 1988⁸ y Reina y Schwartz, 1974⁹).

Algunos estudios se fundamentan en Weber, haciendo énfasis en la organización y actividades de las agrupaciones religiosas y en su influencia en la sociedad, contexto en el que las autoridades (sacerdotes, brujos, adivinos) tienen una importancia creciente o

⁵ Existen otros trabajos en los que se muestra que el surgimiento y propagación de los cultos no católicos no ocasiona problemas, pues éstos se mezclan y adaptan de manera muy sutil a la vida cotidiana de los habitantes (Vallado, 1989; Rappaport, 1984). Este último observa que el protestantismo refuerza la identidad étnica, al permitir la realización del culto sin intermediario no indígena, y al integrar sus creencias a los sistemas de pensamiento preexistentes.

⁶ Para Lewis, las condiciones sociales y políticas favorecen el desarrollo del adventismo, el cual se convierte en una reacción contra el orden establecido y en la búsqueda de un nuevo ideal que dé salida a su gran energía, agresividad y afán de liderazgo.

⁷ Franco muestra que las redes de parentesco han sido los medios por los cuales se han propagado las agrupaciones evangélicas en dos comunidades otomías del Valle del Mezquital.

⁸ Lenski se pregunta cómo elige la población entre varios grupos que compiten por su tiempo, energía y lealtad, cómo la religión tiende a fortalecer los vínculos individuales en el hogar y afecta la personalidad de los niños y su habilidad para conducirse en el mundo laboral.

⁹ En este trabajo se analiza la relación que se da entre la posición social y la conversión religiosa; los autores se centran en la interrelación entre *status*, comunidad y multicomunidad, en alusión al cambio religioso en tres comunidades del Petén central, al norte de Guatemala.

decadente (Carrasco-Malhue, 1983 y Rodrigues, 1989). Otros trabajos son los inspirados en Durkheim y Mauss, los cuales centran su atención en explicar cómo se establecen las diversas relaciones sociales, a partir de las experiencias colectivas que la gente tiene con las deidades o espíritus. Varios de estos análisis derivan en estudios sobre organización social y no sobre difusión religiosa; otros trazan la distinción entre lo sagrado y lo profano, delimitando así los dominios sobre los cuales el hombre puede actuar (Eliade, 1967).

Un último factor es el que he denominado multicausal, el cual comprende un conjunto de factores que permiten visualizar la difusión en el marco de un proceso histórico más amplio. Se resalta aquí la acción recíproca sujeto-sociedad a través de la religión (véanse Casillas, 1993; Vázquez, 1991; Díaz de la Serna, 1985 y Bastian, 1983, además de Willems, 1967;¹⁰ Giménez, 1993 y Willaime, 1994). En los trabajos de estos autores se abordan también la confrontación y respuesta religiosa frente a la modernización, la industrialización y la urbanización (Stoll, 1990 y Martin, 1990). Es en este marco que inscribo mi trabajo. No es mi intención contraponer cada una de las variables y sus interpretaciones, sino ubicarlas dentro de un proceso histórico que me permita una mayor comprensión y acercamiento al tema estudiado.

Ahora bien, el hecho de dar prioridad al factor multicausal no significa que no le doy un peso especial a cada uno de los factores que coadyuvan a la difusión en el proceso histórico, o que no consideré la importancia de observar el impacto que esto produce. Si bien estoy consciente de que un solo factor no puede explicar en su totalidad la difusión, sí creo que hay factores más activos que otros.

Conceptualizaciones en torno a la difusión religiosa

La difusión religiosa en las ciencias sociales ha sido analizada en términos de aculturación, imperialismo, resistencia e impugnación de la cultura dominante y como agente de modernización. Desde mi punto de vista, hay que estudiarla como un proceso de interacción social. Brevemente demos un vistazo a cada una de las perspectivas mencionadas:

Como medio de aculturación

Actualmente se ve a la difusión religiosa como parte de una serie de elementos culturales insertos en las relaciones sociales de la localidad; ya no sólo como un elemento ajeno y perturbador de la “armonía tradicional”, sino como un elemento adoptado, incorporado y adaptado por la población, que le sirve para manejar o resolver ciertos conflictos y necesidades inmediatas (Carrasco Malhue, 1983¹¹ y Cardiel, 1989¹²). Bastian (1992: 16) observa que al expandirse las sociedades protestantes se da un proceso aculturativo en el que la difusión religiosa se ajusta y acopla a los diferentes contextos sociales, además de generarse un proceso de transición de valores entre una cultura y otra, donde no sólo se trazan concepciones y prácticas explícitas que regulan la interacción del hombre con sus condiciones sociales de existencia, sino también conceptos y actos de carácter implícito en que se proponen nuevos conocimientos para poder hacer frente a las circunstancias.

Como acción imperialista

Según este enfoque, la difusión es parte de un proceso hegemónico en donde el trabajo proselitista representa una táctica de aculturación imperialista. Así, por ejemplo, Stoll (1990) sugiere que los esfuerzos de la derecha religiosa por convertir a las misiones evangélicas en instrumento de las políticas militaristas estadounidenses es un buen punto de partida para comprender la difusión religiosa en Latinoamérica. Por su parte, Martin (1990) señala que la religión proveniente de Estados Unidos se ha establecido como un centro autónomo de reproducción cultural y se ha expandido alterando el medio psíquico y social de 10 millones de latinoamericanos pobres.

Como resistencia e impugnación de la cultura dominante

Desde este punto de vista, la difusión religiosa se analiza como fuerza competitiva y contrastante con la cultura dominante local. Garma (1987) señala que frente a las élites mestizas católicas los dirigentes protestantes optaron por prácticas sincréticas y reformularon así el poder mestizo. Rappaport (1984) hace notar que el pro-

¹⁰ Willems explicaba el crecimiento de los protestantismos por medio de la urbanización y la racionalización de la vida cotidiana.

¹¹ Carrasco muestra, por ejemplo, cómo la difusión del protestantismo es utilizada para hacer frente al férreo control caciquil.

¹² Cardiel encuentra que en una ciudad como Cancún, donde nadie tiene raíces profundas y las relaciones son necesarias para sobrevivir, la difusión religiosa puede constituir un proceso de aculturación, ya que la religión es una respuesta a la anomia social y ofrece un espacio donde son posibles la seguridad, la amistad y la ayuda mutua.

testantismo refuerza la identidad étnica al permitir la realización del culto sin intermediario no indígena y al integrar sus creencias a los sistemas de pensamiento tradicionales. En fin, la difusión puede ser considerada como un mecanismo obstructor de la homogeneidad que intenta consolidar la cultura dominante, puesto que propicia la introducción de esquemas alternativos de búsqueda espiritual.¹³

Como agente modernizador

La difusión religiosa ha sido interpretada como una pérdida de influencia de las instituciones religiosas tradicionales que conlleva a una individualización del comportamiento de los fieles, así como a una anomia religiosa y a una cierta movilidad socioreligiosa (ver Willaime, 1994). Berger (1983: 441-442) habla de la llegada de los misioneros dentro de un conjunto de cambios aparejados, donde las nuevas expresiones religiosas se enfrentan con las tradicionales produciendo diversos efectos en el plano de la interacción social. Otros ejemplos se pueden encontrar en Muratorio (1980) y Bastian (1985), donde se muestra que al surgir nuevas agrupaciones religiosas en las localidades se contribuye al pluralismo religioso. En fin, la difusión se puede apreciar como un mecanismo de modernización que busca redefinir el papel de las religiones en un espacio público secularizado, mediante la reinstauración de los significados religiosos dentro de un mundo cambiante, donde es necesario ajustarlos. Al respecto, encontré estudios que buscan darle sentido a los ritos y las celebraciones, incorporar sincretismos, reinventiones y revaloraciones (De la Rosa y Campos, 1992).¹⁴ También la difusión aparece interpretada como acción conscientizadora y de tipo educativo, o introducida en términos de cooperación y distribución social (Carrasco Malhue, 1983 y Muratorio, 1980¹⁵).

Como proceso de interacción social

Aquí la difusión religiosa es vista como un fenómeno social particular. Son acciones que realizan los miembros de una agrupación con el fin de propagar su fe. En

este sentido, es un proceso activo y complejo de interacción social, que varía en el tiempo y en el espacio según las circunstancias y fuerzas sociales que lo moldean y estructuran, pero siempre con una tarea común en el campo religioso: recoger los principales elementos sociales y culturales, ordenarlos, jerarquizarlos, legitimarlos y convertirlos en interacciones sociales (redes sociales de parentesco, de vecindad y temporales) que garanticen su funcionamiento y permanencia. Sostengo que las agrupaciones religiosas se difunden en el área de estudio mediante un proceso de ajustes y adaptaciones con la cultura religiosa del catolicismo popular. En este sentido, la difusión y la diferenciación religiosas en Banderilla son la expresión de la lógica asociativa que impone la misma localidad. En consecuencia, la difusión será rápida, lenta o estática en la medida en que se inserte en los procesos de composición y recomposición social.

Dadas sus características, la difusión está constituida por dos aspectos esenciales: el cultural y el social.

En relación con el primer aspecto, baste decir que la difusión es un problema de aculturación, donde el intercambio de conceptos, puntos de vista e información en general constituye un proceso incesante de comunicación de elementos culturales, entre los que predomina el mensaje religioso.

Con respecto al segundo, la difusión es un problema de interacción social, donde cada uno de los miembros es emisor, receptor, amplificador y algunas veces modificador de un mensaje religioso con el cual los actores sociales se confrontan y recrean una serie de experiencias, relaciones y actividades que realizan siempre en respuesta a las relaciones sociales, deberes y conocimientos naturales y sobrenaturales que deben guiar la relación del hombre con el prójimo y con el universo.¹⁶

Modelo explicativo

Para comprender cómo se filtra la difusión religiosa a través de los espacios de interacción que se abren y se cierran en el tejido social abordé el análisis de redes,¹⁷ puesto que un mensaje como la difusión reli-

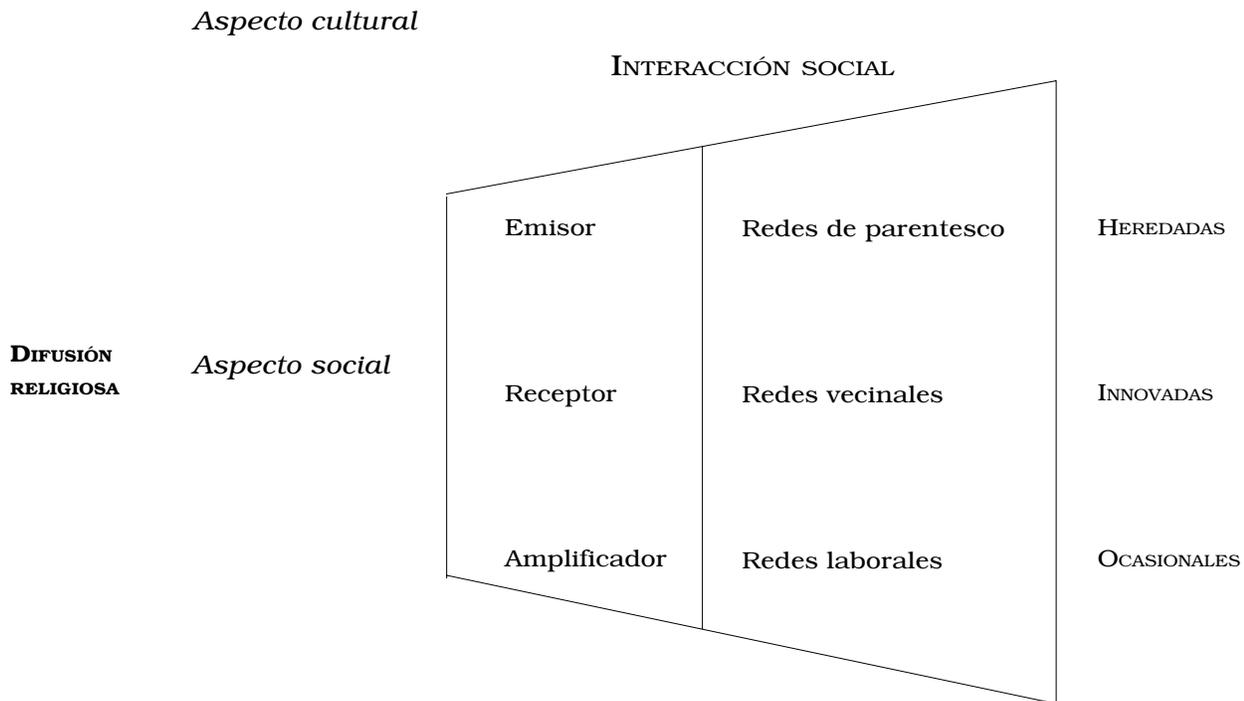
¹³ Remito al lector a Lanternari (1963) y a Pereira de Queiroz (1968), que tienen una reflexión más profunda a este respecto.

¹⁴ De la Rosa y Campos señalan cómo los protestantes, y al parecer también los católicos, conservan como trasfondo ciertas prácticas y creencias religiosas otomías, empleándolas en su nueva cosmovisión religiosa.

¹⁵ Estos autores indican que los cambios en el plano económico y político dan lugar a la apertura no sólo de nuevos discursos o prácticas en abstracto sino que, simultáneamente, facultan nuevos modos de interacción social dentro del campo religioso.

¹⁶ Parto de que la religión es uno de los componentes organizadores de la cultura de una sociedad, que comprende todo un proceso de internalización de propósitos, expresiones, sentimientos y símbolos, que se manifiestan en acciones realizadas por los actores individuales y colectivos a través de diversos procesos de interacción social.

¹⁷ Concibo a las redes como un conjunto de cadenas finitas de relaciones sociales, que se extienden desde un ego y se crean como tales para un propósito particular (ver Mayer, 1966). En especial me interesan aquellas donde está implícito o explícito el mensaje religioso.



giosa se construye socialmente, con base en la propia relación social que circunda a los creyentes. En este contexto encontré redes de parentesco, vecinales y temporales. Las redes de parentesco se manifiestan a través de interacciones que unen al individuo con otras personas por medio de lazos prescritos que éste tiene que reconocer, aunque no necesariamente apreciar. En el caso de las redes vecinales, son interacciones que generalmente se hallan entrecruzadas con las redes de amistad y de parentesco; se pueden definir como contactos que se dan entre personas basados en la cortesía y en la convivencia al compartir el mismo escenario, los mismos problemas, los mismos representantes políticos y, generalmente, las mismas carencias y limitaciones económicas, similares crisis personales, emergencias y grandes acontecimientos colectivos (bodas, funerales, faenas, mítines). Las redes temporales pueden darse pese a la distancia física, y la selección de la persona con quien se interactúa es voluntaria y eventual; los vínculos pueden ser cada vez más estrechos y llegar de esta manera a una red de amistad que se vuelve duradera a pesar de la distancia (ver Keller, 1975: 27).

Una observación que me permitió profundizar en el análisis del tejido social es que existen dos procesos básicos de vida cotidiana en la localidad. El primero se identifica con la situación de la mayoría de los habitantes, la de quienes han emigrado desde 1970 a la

fecha y que poco a poco se han ido integrando —en la medida de sus interacciones sociales— con vecinos y conocidos, construyendo sus propias redes. El segundo proceso tiene que ver con la situación de los habitantes originarios del lugar y con la de los inmigrantes de más de 30 años de antigüedad, quienes cuentan con más amplias redes de conocidos y familiares.

El considerar este hecho me sirvió para elaborar un modelo explicativo que ordena las interacciones y me ayuda a comprender la actuación de los creyentes, así como la particularidad de la circulación del mensaje de cada agrupación religiosa. En este sentido, tenemos interrelaciones:

- a) *Heredadas*. Son interacciones preestablecidas, es decir que han pasado por un proceso de adaptación a través del tiempo y se encuentran normadas e, incluso, algunas, institucionalizadas por la población nativa.
- b) *Innovadas*. Son interacciones que se construyen a partir de las necesidades, esperanzas y anhelos que se van presentando. Son más o menos recientes; por lo general, se han desarrollado a través de la oposición dada en el contacto con el “otro”. A diferencia de las primeras, estas interacciones operan en pequeñas unidades donde las redes de amistad y de parentesco son esenciales para su permanencia y desarrollo.

- c) *Ocasionales*. Son interacciones sociales con las que se busca establecer una relación transitoria que permita sobrevivir o empezar una interrelación encaminada a conseguir niveles de socialización más amplios. Por lo regular, estas interacciones sirven de prueba o ensayo a los creyentes que sondean la manera más adecuada de solucionar sus problemas inmediatos o necesidades particulares más apremiantes.

Etapas de la difusión religiosa

Con base en esta distinción de redes me di a la tarea de clasificar las diferentes etapas que se pueden apreciar claramente en el proceso difusivo: la formativa, la de propagación y la de permanencia. En la primera los iniciadores establecen y recrean enlaces sociales y logran conformar el grupo religioso. Al igual que un *bigman* incipiente (Sahlins, 1979: 273-277), los iniciadores dependen necesariamente de un pequeño grupo de seguidores, constituido sobre todo por su propia familia y parientes más cercanos, que al igual que ellos son inmigrantes carentes de recursos, con endebladas redes sociales y en busca de empleo y educación para sus hijos.

En lo individual o con sus familias, los emisores llevan a cabo la labor difusiva. Generalmente el blanco lo constituyen personas que tienen alguna necesidad o carecen de un apoyo familiar o moral. Con una actitud comprensiva, los emisarios escuchan los problemas personales y familiares de los individuos y tratan de ayudarlos participando en distintos grados de reciprocidad. Con ello, propician en los otros una actitud de agradecimiento y obligatoriedad hacia ellos, de tal manera que cuando los invitan a unirse al proyecto de conformación del grupo lo aceptan generalmente sin ninguna resistencia. Al principio, los iniciadores los involucran en el conocimiento general de la doctrina, así como en las actividades que el grupo desarrolla paralelamente, interactuando con ellos hasta que se les asignan responsabilidades. Generalmente, al construirse una lealtad personal con el grupo, éste domina y controla.¹⁸

Una constante en esta etapa formativa es que las interacciones emanadas de los iniciadores surgen con base en un contexto de informalidad, donde el desempleo, la migración, la crisis económica y la carencia

de servicios son las principales características. Entre más ineficiencias y privaciones existen en la localidad más surgen y prosperan las diversas agrupaciones religiosas, generando grupos de interés dentro de la localidad bajo los principios que rigen el parentesco, la amistad y la interacción social entre los vecinos.

Etapas de propagación

Esta etapa se inicia cuando el receptor se convierte en amplificador del mensaje religioso. Los amplificadores canalizan a otros al grupo para reforzar la interacción, comunicación e intercambio. Esto estimula al simpatizante y al mismo tiempo cohesiona a todos los demás miembros. Generalmente, la agrupación se le presenta al posible creyente como armónica y lo insta a asumir un papel en ella y a responsabilizarse del funcionamiento y mantenimiento de la misma, lo que aunado al fuerte deseo de pertenencia e identidad de los sujetos adherentes, provoca que las interacciones sociales se vuelvan profundas y pasen a ser relaciones estabilizadoras que dan pie a la permanencia.

Etapas de permanencia

A medida que los iniciadores y amplificadores de las agrupaciones logran cierta estabilidad económica y social se propician interacciones más solidarias y duraderas con las personas que están a su alrededor quienes, al igual que ellos, buscan consolidar sus relaciones y hacer acopio de un mayor apoyo para obtener los servicios indispensables. Naturalmente que la poca o mucha cooperación brindada, la capacidad de los líderes para mantener el ánimo e interés, la evangelización y el fomento del carisma influyen de manera decisiva en la permanencia de estas agrupaciones.¹⁹

Diferencia y comparación de tres agrupaciones

Las tres agrupaciones religiosas que comparé corresponden al tipo carismático que señala Weber (1981: 172), independientemente de sus diferencias organizacionales. Por un lado, la Luz del Mundo y la Iglesia de Dios del Séptimo Día como "sectas" clásicas, de protesta al exterior de la Iglesia católica, y, por otro, la renovación

¹⁸ Zabłudovsky (1993: 27), en su estudio sobre el patrimonialismo, nos hace ver cómo es el acto colectivo el que domina al individuo a través de la tradición y la capacidad de los grupos dirigentes para presentarse como portadores de una ética caritativa.

¹⁹ Hay que tener en cuenta que las interacciones sociales son tan endebladas en esta fase que cualquier problema puede socavar la unión entre los miembros y provocar la indiferencia ante las actividades de difusión o incluso hacer que desaparezca la agrupación.

carismática en el Espíritu Santo, que constituye un grupo de protesta dentro del catolicismo, pero a fin de cuentas con el mismo imaginario que las otras dos agrupaciones: la oposición implícita a las prácticas secularizadoras promovidas por el Estado; la inconformidad y el sufrimiento ante los cambios sociales violentos generados por la migración, el proceso de urbanización, la industrialización incipiente, el desempleo y la pobreza; y la censura contra la racionalidad instrumental impuesta por una modernidad que no logró cuajar entre los sectores segregados que componen la mayor parte de la población local. Parto de la distinción de tres subtipos dentro del tipo carismático.

Al primer subtipo ideal lo he denominado *misionero* y lo relaciono con la Iglesia de la Luz del Mundo, que está organizada según reglas bien definidas y cuya estructura descansa en la legalidad de ordenaciones estatuidas y en el establecimiento de los derechos de mando de las personas por ella designadas para ejercer la autoridad. Su acción en pro de la solidaridad se organiza en torno a la fe en Aarón o en Samuel, su hijo. La ayuda se brinda a miembros potenciales. La autoridad del encargado de la "misión" proviene de la fuerza institucional que le respalda y, por lo mismo, el carisma que ostenta es eminentemente institucional: su influencia y acción derivan más de la autoridad que le otorga y provee la institución que de su capacidad física, carismática, intelectual o material.

El segundo subtipo, que denomino *matriarcal*, lo encuentro representado en la Iglesia de Dios del Séptimo Día. Su organización descansa fundamentalmente en la obediencia a las tradiciones que han regido desde tiempos remotos, en la observancia de reglas alimentarias y en el conocimiento del ritual de las celebraciones. Acatar estas costumbres es lo que da legitimidad a lo señalado por esta institución para ejercer la autoridad. Los miembros de la misma están respaldados por una iglesia de Xalapa, que les envía guías espirituales para orientar y organizar la tradición bíblica. Sus acciones solidarias y sus relaciones de reciprocidad se basan en los lazos de parentesco existentes entre una madre y sus hijos, nueras y nietos.

El *coordinador* u *organizador* es el tercer subtipo ideal más común en la localidad. Lo veo tipificado en la renovación carismática en el Espíritu Santo, donde la autoridad descansa en la santidad atribuida a un grupo de líderes y en la fe que en ellos se tiene; los poderes sobrenaturales (de curación, glosolalia, discernimiento de espíritu), su heroísmo y conductas ejemplares son los que en este caso validan la autoridad.

Las tres expresiones del tipo ideal carismático operan según modalidades distintas, pero siempre con una misma constante: construir el universo simbólico del pobre amenazado por la anomia y por los cambios sociales violentos en los que se ve envuelta la localidad. Para ello, inculcan esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes con las diversas necesidades, intereses y estrategias de subsistencia del creyente. La organización interna de cada una de las agrupaciones es el elemento que me da idea de su alcance social.

Siguiendo la propuesta tipológica de Weber, observé que la Luz del Mundo actúa dentro de un radio de acción generalmente basado en la proximidad física y en los lazos de parentesco o amistad. Sus acciones sociales más eficaces se desarrollan en el lugar donde viven los miembros más dinámicos de la agrupación. La autoridad no está socializada en lo más mínimo. El encargado es quien organiza, emprende, decide, intercede y consulta con las autoridades xalapeñas sobre las actividades de esta agrupación, y recibe un salario de la iglesia de Xalapa.

La Iglesia de Dios del Séptimo Día se desempeña como una familia extensa, compuesta por cinco familias que centralizan las tareas de respuesta a las demandas de sus familiares. Logran reclutar nuevos adeptos gracias a la relación familiar entre éstos y la fundadora. La acción social, por cierto, gira en torno al domicilio de ella, donde se realizan las reuniones. Ahí llega un "obrero" o portador de "la palabra", quien da respaldo moral y ayuda espiritual a la familia, con lo cual refuerza la obediencia y el respeto a la fundadora.

La renovación carismática en el Espíritu Santo desarrolla sus actividades en colonias y sectores más amplios. La acción social entre sus miembros no necesariamente es tan íntima como en las otras dos; aquí la solidaridad puede ser impersonal y depende del grado de recurrencia del intercambio. La autoridad puede asumirla cualquier creyente que demuestre tener algún don del Espíritu Santo y ciertas capacidades personales, aunque entre en conflicto con la autoridad tradicional. Los líderes tienen su fuente de ingresos en sus propios empleos, que desatienden cuando la actividad religiosa es intensa y que retoman cuando el carisma se ha rutinizado.

Aun cuando las acciones solidarias varíen según la agrupación de que se trate, en todos los casos los miembros reciben mucho más de lo que dan.²⁰ En las tres agrupaciones la durabilidad y frecuencia de es-

²⁰ Fafchamps (1992: 148) señala que la solidaridad es una forma de ayuda mutua, donde la persona recibe asistencia sin estar obligada a corresponder con algo equivalente. Lo que se espera de quien recibe la ayuda es simplemente que asista a otros en alguna otra ocasión. La cantidad de ayuda que a su vez debe prestar el beneficiado no está determinada: depende de sus

tas acciones tiende a ajustarse a las muy particulares características de cada una de ellas y al marco normativo a través del cual se proyectan los ideales del individuo.

Los casos presentados muestran que las acciones de los tres grupos religiosos adoptan la forma de un trabajo social, que posibilita impulsar las capacidades de los sujetos para ayudarlos a salir de su situación de excluidos. El saberse capaces de ayudar, de solucionar, de dar consuelo, o el estar llenos del Espíritu Santo, les infunde seguridad en sí mismos y les permite acceder al conocimiento: los convierte en personas respetables, con autoridad. Sus difíciles condiciones de existencia los llevan a ensayar una serie de estrategias en las redes familiares, de amistad y vecinales que generan un intercambio de conocimientos y comunicación de sus necesidades y carencias. En medio de este proceso se manifiestan la familiaridad y la confianza, elementos importantes para la difusión religiosa. Incluso, la misma labor difusiva se convierte en una estrategia más, que encuadra muy bien en el rol de la emergencia, el inmediatez o el vivir al día.²¹

Los ciclos de empleo-desempleo, migración-miseria o inseguridad-incertidumbre acrecientan la revalorización o la búsqueda de un sentido religioso, caracterizado por una fuerte inclinación a creer en la sujeción de los individuos a poderes sobrenaturales. En este sentido, la difusión religiosa puede ser vista como un trabajo social, en donde los creyentes, según su caso particular, toman o acentúan aquellos elementos que parecen estar más de acuerdo con su experiencia pasada o que se adecuan mejor a su situación actual, ejerciendo así un poder selectivo frente a nuevas alternativas religiosas, pretendiendo con ello integrarse mejor en la estructura social.

La fe no es producto de una simple costumbre tradicional, como han querido verlo algunos colegas; tampoco es sólo un proceso de socialización donde los padres introyectan en sus hijos los valores divinos, y no necesariamente implica adherirse a una institu-

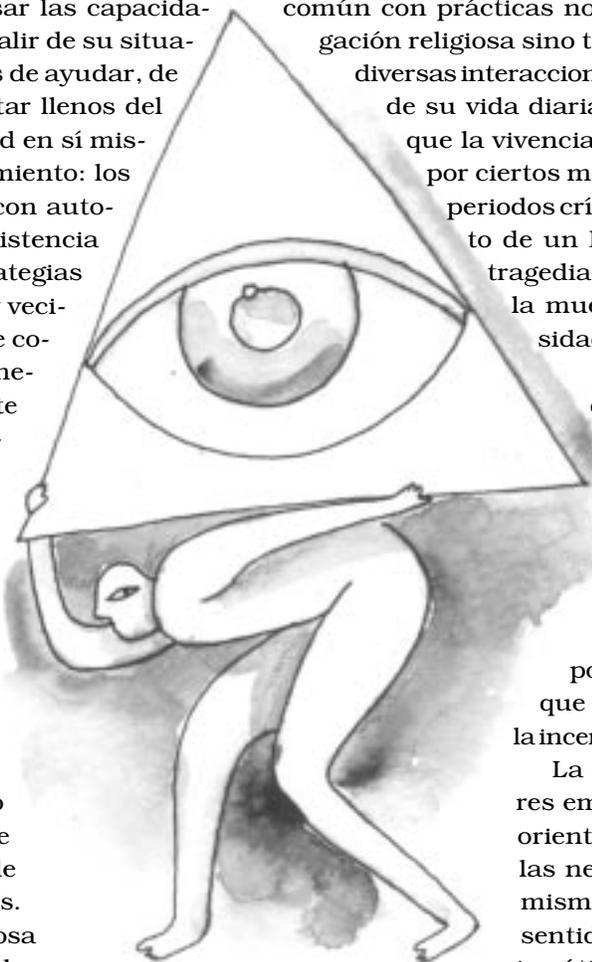
ción religiosa. Es la capacidad que tiene un individuo de internalizar símbolos y conceptos y conectarlos con su experiencia social; es decir, un espacio social donde los individuos están unidos porque se representan de la misma manera el mundo y sus relaciones con la realidad social, y porque traducen esta representación común con prácticas no sólo dentro de su congregación religiosa sino también fuera de ella, en las diversas interacciones sociales que forman parte de su vida diaria. No es extraño, entonces, que la vivencia religiosa sea realimentada por ciertos momentos de pasaje o ciertos periodos críticos de la vida: el nacimiento de un hijo, una enfermedad, una tragedia, el desempleo, la violencia, la muerte y toda clase de adversidades.

En consecuencia, la búsqueda de alternativas religiosas no es sólo un complemento de las estrategias de subsistencia sino también un conjunto de acciones efectivas que se complementan y se entrelazan con economías solidarias y políticas de convivencia social, que posibilitan hacerle frente a la incertidumbre y la desesperación.

La competencia por los sectores emergentes en la localidad se orienta y organiza en relación con las necesidades concretas de los mismos congregantes. En este sentido, si bien la renovación carismática (la que ha logrado mayor difusión) ofrece prácticamente lo

mismo que la Luz del Mundo y la Iglesia de Dios del Séptimo Día, la diferencia está en cómo, cuándo y en qué momento se ofrecen los servicios o favores.

Por otra parte, hay otras diferencias entre las tres agrupaciones religiosas que se pueden encontrar mediante el análisis. En cuanto a la mayor difusión de los carismáticos, se debe resaltar la utilización de interacciones sociales que se basan en redes heredadas, interacciones tradicionalmente organizadas a través de distintos mecanismos comunitarios locales, auspicia-



posibilidades y de su generosidad y de las circunstancias en que se encuentre, así como de la situación en la que sea solicitada la ayuda.

²¹ Parker (1993: 132) ve cómo la religiosidad de las masas urbanas se transforma en una suerte de "estrategia simbólica de supervivencia", que contribuye a la reproducción del sentido de la vida, reinstaurando por la vía del cosmos protector y favorable a la empresa de la supervivencia, el *nomos* (sentido de la vida), que aleja toda inseguridad y amenaza destructora del orden significativo y de la propia vida, para estas clases marginadas.

dos por el catolicismo o por el conocimiento o trato de algunos años con otros individuos como compadres, vecinos o conocidos. A través de estas interacciones fijas y semifijas, se construye un tejido lo suficientemente amplio y duradero, donde los agentes religiosos carismáticos pueden interactuar eficazmente, dentro de un marco de intercambio y reciprocidad, con personas que tienen una realidad común y experiencias homogéneas. Como bien dice Foster: “La cultura hace posible la interacción razonablemente eficiente, en gran medida automática, entre los miembros de una sociedad” (1960: 34).

Con respecto a la Luz del Mundo y la Iglesia de Dios del Séptimo Día, encontré que ambas se difunden en el mismo tejido social, e incluso emplean muchas veces los mismos canales y redes del catolicismo, pero con la diferencia de que numerosas redes están dañadas o fragmentadas, ya sea por la desintegración familiar consecuencia del alcoholismo, la violencia o la precariedad de las condiciones económicas, o porque dichas redes se acaban de construir. Uno, dos o más de estos factores provocan que la difusión transite en medio de muchas rupturas no sólo sociales sino también simbólicas, en medio de un mundo de miseria donde las prácticas religiosas son mediaciones adoptadas con el fin de comprender y estructurar las redes que se dejan y las que acogen. Debido a la precariedad en que se encuentran estas redes, los lazos de parentesco resultan los canales más seguros para lograr la permanencia de la agrupación.²²

De acuerdo con mi análisis, el campo religioso constituye un espacio de contactos sociales, donde los creyentes comparten una vida colectiva (económica, afectiva, familiar, social) que generalmente busca salir de la vecindad y trascender hacia otras colonias. Lo mismo vale para la familia: es querer ir más allá de los lazos de parentesco, o bien tratar de seleccionar tanto a parientes como a amistades en un espacio aislado, restringido, pero de una gran realización. En consecuencia, al defender tal o cual verdad bíblica el creyente está defendiendo o conservando la interrelación que él vive como vital, la red con sus parientes, vecinos o amigos. En este sentido, la difusión religiosa debe ser considerada como una construcción social y como una necesidad vital de encontrar nuevas interacciones en donde los agentes y receptores se confrontan y recrean una serie de experiencias, relaciones y actividades

que se realizan bajo presiones y límites específicos y cambiantes, siempre en respuesta a las relaciones sociales. De ahí que cada agrupación tenga tantas y tan diferentes estrategias como niveles de difusión.

Es importante anotar que la estrecha relación entre las agrupaciones religiosas, las estrategias de sobrevivencia y los comportamientos colectivos que puedan darse no modifica las relaciones sociales ni conforma tampoco movimientos sociales. Esto se debe, generalmente, a que este tipo de interacciones no busca transformar las relaciones sociales de dominación que se ejercen sobre los principales recursos culturales, económicos, políticos y religiosos. Dichas interacciones se sitúan casi siempre en las redes emergentes, fuera de procedimientos institucionales, lo que dificilmente da paso a movimientos políticos reivindicativos; sus demandas giran en torno a la sobrevivencia y a la necesidad de exigir el cumplimiento de derechos irrenunciables como los del trabajo, la alimentación, la vivienda, los servicios y, en especial, la salud (véase: Touraine, 1987:124).

Por otra parte, la labor proselitista es una de las elaboraciones más complejas y desarrolladas que los individuos producen, al interactuar de manera real e imaginaria con seres humanos y suprahumanos, en pos de recapturar un orden social que les permita complementar la vida pasada y presente, lo tradicional y lo moderno. Esto implica una asociación de conocimientos y reflexiones sobre los individuos y su vida cotidiana, así como reconciliarse con el mundo y consigo mismo, sentirse bien y tener una orientación racional y adaptativa a lo cambiante.

Modernidad y encantamiento

En Banderilla, los sectores populares participan de un proceso doble: al tiempo que son incluidos simbólicamente en los modelos de consumo y estilos de vida modernos, vía los medios de comunicación, son segregados materialmente de este proceso a través de mecanismos modernizadores. Esta partida doble no representa un caso de secularización —en el sentido de ruptura de creencias— sino más bien una tendencia constante al encantamiento,²³ que permite la reinención —a escala individual, familiar y de pequeños grupos— de variadas formas religiosas que constituyen otras tantas redes sociales, mismas que operan en los sectores populares.

²² Esto es lógico, si consideramos que el deterioro es menos susceptible en las redes de parentesco, o que éstas son las primeras de las que parten los individuos para construir sus demás redes.

²³ Parker (1993: 78) muestra que hay un proceso de racionalización pero no secularismo. Se acentúan aspectos éticos y proféticos y se superan rasgos mágicos y míticos pero en términos globales el sentido religioso no desaparece, sólo se transforma y revitaliza.

Lo anterior permite darse cuenta de que en la modernidad no hay únicamente un proceso de desencantamiento del mundo, sino también un proceso de encantamiento (véase Hervieu-Léger, 1991: 95) donde la anomía religiosa impulsa a la reconfesionalización. La precariedad moral secular puede ser compensada por la religión; la desconfianza y la incontrolabilidad del mundo moderno provocan que la gente se acerque a las agrupaciones religiosas, que hacen de la incertidumbre algo cierto, de lo no disponible y fuera del alcance algo cercano y puesto a su disposición. Luego entonces, estamos ante una sociedad compleja, superficialmente secularizada en lo formal y en lo jurídico, pero encantada de manera profunda en sus prácticas emergentes.

Es de resaltarse la tendencia hacia una doble pentecostalización del campo religioso, tanto por parte del catolicismo, con su variante de la renovación carismática en el Espíritu Santo, como por parte de las iglesias no católicas, con sus formas carismáticas y de interpretación neoescritural. A diferencia de Bastian, no me parece que el pentecostalismo sea una religión distinta a la protestante; lo que sí creo es que la tendencia pentecostalizante ofrece a las pequeñas agrupaciones, colonias y periferias un espacio donde articular redes de parentesco, de reciprocidad y ayuda mutua, de superación, de curación y de entusiasmo. Pero todo esto no significa que se pueda hablar de un pluralismo religioso. Ni tampoco que el impacto de la difusión religiosa no católica en México tenga un efecto parecido al de otros países como Brasil, Chile y Guatemala.

La difusión religiosa vista desde la periferia

Según los estudios de Willems (1967), Lalive d'Épinay (1968), Marzal (1988) y Parker (1993), la labor proselitista se manifiesta con más fuerza en: a) el marco de la crisis económica y social que vive América Latina; b) la periferia de las ciudades y las zonas rurales; c) las actividades de subsistencia a través de las redes del capitalismo marginal subalterno. Esto, debido a que la difusión religiosa es estimulada por nuevos y potentes lazos comunitarios, organizados en redes sociales que surgen en el interior mismo de la localidad, e independientemente de que también está relacionada con los cambios económicos y políticos de los centros de difusión y hegemonía del mundo.

El incremento de alternativas religiosas en las periferias confirma una vez más que no hay una laicización de la vida cotidiana, sino más bien una adaptación de los actores sociales a las duras condiciones de la vida urbana, que revigoran la imaginación religiosa y hacen florecer nuevas prácticas.

A diferencia de Stoll y Martin, no creo en una competencia antagónica entre protestantes y católicos, sino más bien en una interdependencia de ambos, ya que si no existiera esta diversidad religiosa se produciría una desintegración del tejido social, misma que las agrupaciones religiosas tratan de conservar, restablecer y reconfigurar. En este sentido, la labor proselitista es una fuerza social en movimiento, dentro de un vacío de respuestas que no han sido encontradas en instituciones tradicionales. Es una práctica religiosa que puede asimilarse en el microcosmos (la historia local) en interacción con el macrocosmos (la historia general), configurando modelos ideales de la vida diaria, donde el drama es el paso por el escenario de un personaje triunfante no sólo en la vida sino incluso más allá de la muerte.

Aportes y preguntas

Investigar la difusión religiosa me ha llevado a encontrar más preguntas que respuestas. No obstante, quisiera mencionar con humildad unos cuantos aportes y terminar esta exposición con ciertas preguntas:

- Uno de los aportes ha sido describir cómo se estructuran las relaciones sociales en una localidad, en torno a un hecho específico: la difusión religiosa. En otras palabras, ver cómo se organiza y se entiende el ser humano a través de la religión.
- Otro acierto es que la investigación capta el movimiento de la gente común ("invisible" por lo general), al mostrar diferentes interacciones, redes, relaciones y agrupaciones, al analizar el papel del emisor, el receptor y el amplificador del mensaje religioso.
- Por otra parte, más que hacer énfasis en el conflicto, enfoca la tensión que organiza, promueve y estimula la difusión.
- Asimismo explica el cambio, pero también la permanencia y solidez de las interacciones, relaciones y agrupaciones.
- Muestra la diferenciación de la religión distinguiendo grupos porosos, abiertos y cerrados.
- A través de la comparación, el diálogo y la discusión con diversos autores, hace hablar al hecho social estudiado.

Y dejo ahí los aportes, para centrarme en las preguntas, que considero todo un desafío para las futuras investigaciones: ¿Qué impacto puede tener una difusión religiosa cuando la institución que se pro-

mueve ya no es una garantía de lo sagrado? ¿Hacia dónde se desplazaría esta actividad? ¿Qué peligros se vislumbran ante la ausencia de significantes? ¿Existirá una difusión en condiciones tan desesperanzadoras? ¿Cuál sería la fuente de motivación? ¿Conduciría a un pluralismo religioso? ¿Podrá desprenderse la difusión religiosa del tutelaje de las instituciones? ¿Qué nuevos obstáculos tendrá que sortear la difusión religiosa en un Estado cada vez más secular? ¿Dónde estará concentrada? ¿Cómo se distribuirá? ¿Qué nuevas definiciones del concepto de religión habrá que formular? ¿Seguiremos hablando de continuidades o de rupturas?

Estas sólo son algunas de las numerosas preguntas que se me han ocurrido en el curso de esta investigación.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, México.
- BASTIAN, JEAN PIERRE
1983 *Protestantismo y sociedad en México*, Casa Unida de Publicaciones, México.
1985 "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en *Religión y política en México, Siglo XXI*, México.
1992 *La mutación de los protestantismos en América Latina*, Instituto Mexicano de Doctrina Cristiana, Col. Diálogo y Autocrítica, núm. 30, México.
1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BERGER, PETER
1983 *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BROWN, RADCLIFFE
1974 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Ediciones Península, Barcelona.
- CARDIEL CORONEL, J. CUAUHTÉMOC
1989 *Cancún: turismo, subdesarrollo social y expansión sectario-religiosa*, Ediciones de la Casa Chata, vol. VI, Serie Religión y Sociedad en el Sureste de México, núm. 166, México.
- CARRASCO, PEDRO
1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-SETENTAS, núm. 298, México.
1988 "¿Convertir para no transformar?", en *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXVI/1, núm. 95, pp. 7-49 (México).
- CARRASCO MALHUE, PEDRO
1983 *Protestantismo y campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca*, tesis de licenciatura, Instituto Internacional de Estudios Superiores, México.
- CASILLAS, RODOLFO
1993 "La religión y la migración: dos procesos sociales en la historia de México", en *Cuadernos de FLACSO*, núm. 3, pp. 107-126 (México).
- COLEGIO DE ETNÓLOGOS Y ANTROPÓLOGOS SOCIALES, A.C.
1979 *El IIV en México, dominación ideológica y ciencia social*, Nueva Lectura, México.
- DEHOUE, DANIELE
1976 *El sistema de cargos: el tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, INI-SEP, núm. 43, México.
- DE LA ROSA MUÑOZ, MILCA Y ANA CECILIA CAMPOS CABRERA
1992 *Protestantismo en una comunidad otomí*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- DÍAZ DE LA SERNA, MA. CRISTINA
1985 *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, Cuadernos Universitarios, núm. 22, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- DURKEIM, EMILE
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires.
- ELIADE, MIRCEA
1967 *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona.
- FAFCHAMPS, MARCEL
1992 "Solidarity Networks in preindustrial Societies: Rational Peasants with a Moral Economy", en *Economic Development and Cultural Change*, University of Chicago Press, Chicago.
- FOSTER, GEORGE M.
1960 *Cultura y conquista*, Universidad Veracruzana, México.
- FRANCO PELLOTIER, VÍCTOR MANUEL
1992 *Grupo doméstico y reproducción social*, CIESAS (Colección M. Othón de Mendizábal), México.
- GAMIO, MANUEL
1931 *Mexican Immigration to the United States. A study of Human Migration and Adjustment*, University of Chicago Press, Chicago.
- GARMA NAVARRO, CARLOS
1984 "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", en *América Indígena*, vol. XLIV, núm. 1.
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
1993 "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla, *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 23-54.
- HANGER, WALTRUD
1975 *El pensamiento religioso*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- HEALEY, CHRISTOPHER
1985 "New Guinea Inland Trade: Transformation and resilience in the context of capitalism penetration", en *Makind*, vol. 15, pp. 127-144.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE
1991 "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés", en Varios Autores, *Secularización, modernidad y cambio religioso*, Cuadernos de Cultura y Religión, núm. 1, Universidad Iberoamericana, pp.83-101.
- IRIBARREN, JESÚS
1955 *Introducción a la sociología religiosa*, Siglo XXI, Madrid.
- KELLER, SUZANNE
1975 *El vecindario urbano*, Siglo XXI, México.
- KIETZMAN, DALE
1958 "Conversion and Culture Change", en *Practical Anthropology*, núm. 5, pp. 203-210.
- LALIVE D'EPINAY, CRISTIAN
1968 *El refugio de las masas*, Edit. Del Pacífico, Santiago de Chile.

- LANTERNARI, VITTORIO
1963 *The religions of the oppressed*, Macgibbon y Kee, Londres.
- LENSKI, GERARD
1988 *The religion factor*, Manchester University Press, Manchester
- LEWIS, OSCAR
1982 *Pedro Martínez*, Grijalbo, México.
- MALINOWSKY, BRONISLAW
1982 *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona.
- MARTIN, DAVID
1990 *Tongues of Fire. The explosion of protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts.
- MARZAL, MANUEL
1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima: El caso del Agustino*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MAUSS, MARCEL
1970 *Lo sagrado y lo profano*, Barral Editores, Barcelona.
- MURATORIO, BLANCA
1980 "Protestantism and Capitalism revisited, in the rural Highlands of Ecuador", en *Journal of Peasant Studies*, vol. 8 (1-4), octubre-julio.
- PARKER, CRISTIAN
1993 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARÍA ISAURA
1968 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México.
- RAPPAPORT, JOANNE
1984 "Las misiones protestantes y la resistencia indígena, en el sur de Colombia", en *América Indígena*, vol. XLIV/I, pp. 11-128.
- REINA, E. RUBEN Y NORMAN B. SCHWARTZ
1974 "The structural context of religious conversion in Petén, Guatemala: status, community, and multicomunity", en *American Ethnologist*, vol. 1, núms. 1-2, febrero-mayo, pp.157-191.
- RIGBY, PETER
1981 "Pastors and pastoralists: The differential penetration of christianity among East African Cattle Herders", en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 23, pp. 96-129.
- RODRIGUES, BRANDAO
1989 "Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural", en *Estudios sobre las culturas populares*, vol. III, núm. 7, pp. 57-117, Universidad de Colima.
- SAHLINS, MARSHALL
1979 "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: Tipos políticos en Melanesia y Polinesia". en J. R. Llobera, comp., *Antropología Política*, Anagrama, Barcelona, pp. 267-288.
- STOLL, DAVID
1990 *América Latina se vuelve protestante*, Cayambe, Quito.
- TOURAINÉ, ALAIN
1987 *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, PREALC, Chile.
- VALLADO FAJARDO, IVÁN
1989 *Cambios en la religiosidad popular en Sudzal, Yucatán*, Ediciones de la Casa Chata, vol. V, núm. 164, México.
- VÁZQUEZ PALACIOS, FELIPE. R.
1991 *El protestantismo en Xalapa*, Gobierno de Veracruz, Colección V Encuentro, México.
- 1996 *Difusión diferenciada de las agrupaciones religiosas y su impacto cultural en una localidad del centro de Veracruz*, tesis doctoral, Universidad Iberoamericana.
- WEBER, MAX
1981 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WILLAIME, JEAN PAUL
1994 "Dynamique religieuse et modernité", Ecole Pratique des Hautes Etudes. Société droit et religion en Europe, Stransburgo, París (mecanoscrito).
- WILLEMS, EMILE
1967 *Followers of the new faith*, Vanderbilt University Press, Nashville, Tenn.
- ZABLUDOVSKY KUPER, GINA
1993 *Patrimonialismo y modernización poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fuentes orales

- 150 historias de vida de informantes pertenecientes a las siguientes agrupaciones religiosas: católica, testigos de Jehová, pentecostales (MIEPI), Centro Cristiano Banderilla, Luz del Mundo, Asambleas de Dios, Iglesia de Dios del Séptimo Día, Grupo Génesis, espiritistas, renovación carismática en el Espíritu Santo, la Vela Perpetua, Adoración Nocturna, Legión de María, Sagrado Corazón de Jesús, Virgen del Carmen y josefinos. Todas ellas fueron recabadas entre julio de 1992 y diciembre de 1994. El 90% de éstas fueron recabadas en los domicilios particulares y un 10% en las agrupaciones religiosas a las cuales asisten.
- 53 entrevistas a informantes de Banderilla de las colonias Centro, Ocotita, Temaxcalapa, 3 de Mayo, El Palenque, Rafael Murillo Vidal, Lomas Verdes, Roberto Smith, Díaz Mirón, 21 de Marzo, Arroyo Zarco, Veracruz, Lomas de Sedeño y Rancho Viejo, así como algunas de reciente creación que carecían de nombre. E igualmente, en congregaciones como El Arenal, La Haciendita, Xaltepec, El Pueblito y Piletas, y en ciudades como Jilotepec y Xalapa.
- 400 encuestas en todo el municipio, en especial en las colonias que conforman la cabecera municipal.

Todo este material se encuentra concentrado en la base de datos del seminario Cultura Regional y Formas Religiosas (CRFR), para su consulta en la Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán, CIESAS Golfo, Av. Encanto s/n, Col. Miradores, Xalapa, Veracruz, México, C.P. 91170.

Fuentes documentales

- Archivo General del Estado de Veracruz
- Archivo Municipal de la Ciudad de Xalapa
- Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria
- Archivo de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos
- Archivo de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología del Estado de Veracruz
- Archivo Municipal de Banderilla
- Censos de población y vivienda de 1930 a 1993, México.