Gente de campo
Patrimonios y dinámicas rurales en México

Esteban Barragán López
Editor

Volumen II

El Colegio de Michoacán

GENTE DE CAMPO
PATRIMONIOS Y DINÁMICAS RURALES EN MÉXICO

Esteban Barragán López
Editor

Volumen II

El Colegio de Michoacán

ÍNDICE

Con los pies en la tierra
Esteban Barragán López 11

I. FORJAMIENTO Y TRAYECTORIAS DE LAS SOCIEDADES RURALES
LA GENTE DE CAMPO EN EL PANORAMA HISTÓRICO-GEOGRÁFICO DE MÉXICO

El mundo rural, diverso y cambiante
Patricia Arias 19

La línea de color. Notas sobre la población negra en los espacios rurales y urbanos de la Nueva España
Antonio García de León 33

Gente de campo en vías de urbanización
Luis González y González 45

II. DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL EN EL CAMPO MEXICANO
INDÍGENAS, RANCHEROS, EJIDATARIOS, BURGUESÍA RURAL, JORNALEROS E HIBRIDACIONES CULTURALES

Nuevo San Juan Parangaricutiro. De la comunidad tradicional a la comunidad de interés
Claudio Garibay Orozco 53

La configuración histórica de las comunidades rancheras del noroeste de Chihuahua. Colonia y siglo XIX
Jane-Dale Lloyd 65

Los tratos agrarios. Vía campesina de acceso a la tierra
Héctor M. Robles Berlanga 79

Río Laja (1936-1970). Uno de los ejidos "rancheros" de Dolores Hidalgo
Manola Sepúlveda Garza 95

"Los ricos y la plebe". Vicisitudes de identidad, política y riqueza entre una burguesía rural marginal, 1942-2001
Sergio Zendejas 107

Ser jornalero agrícola hoy
J. Luis Seefoó Luján 135

Afrodescendientes, indígenas, y mestizos, registros y olvidos. El caso de la Costa Chica de Guerrero
Haydée Quiroz Malca 161

Sobrevivir en el desierto. El proceso de desertificación en el altiplano potosino
Isabel Mora Ledesma y Javier Maisterrena Zubirán 183

III. EXPRESIONES CULTURALES DE LA GENTE DE CAMPO
NARRATIVAS, CORRIDOS, ARTE ESCÉNICO, MANUFACTURAS, FOTOGRAFÍA Y VIDA COTIDIANA

Siluetas campesinas en la narrativa rural mexicana del siglo XX
Herón Pérez Martínez 205

Los refugios rancheros y la marginalización del corrido. Notas de historia cultural mexicana
Guillermo E. Hernández 221

La representación de la "gente de campo". Un estudio del poder en la mirada escénica
Antonio Prieto Stambaugh 239

Artesanías del campo
Sol Rubín de la Borbolla 259

Indígenas y campesinos en las imágenes de dos acervos históricos mexicanos. El Instituto Nacional Indigenista y el Archivo General Agrario
Teresa Rojas Rabiela e Ignacio Gutiérrez Ruvalcaba 265

El Sistema de Consulta del Archivo General Agrario de México. Una nueva herramienta para la historia agraria
Laura Ruiz Mondragón 271

Volumen II

IV. RURALIDADES EMERGENTES
MUDANZAS DEL IMAGINARIO RURAL Y PROCESOS DE INTEGRACIÓN

¿Sigue siendo católica la gente del campo? Las transformaciones de las identidades religiosas en las sociedades rurales
Miguel Jesús Hernández Madrid 285

Recursos naturales, pueblos indígenas y negros. Derechos y conflictos
Willem Assies 297

¿Por qué necesitamos el campo? La ruralidad y el bienestar social
John Gledhill 319

Ruralidad reemergente. Estrategias de vida, producción y agrotecnología en un asentamiento de reforma agraria en el nordeste brasileño
Elena Calvo González 343

La integración de una zona rural jalisciense a través de la política social
Diego Juárez Bolaños 357

V. PATRIMONIOS CULTURALES FRENTE A EXPECTATIVAS URBANAS DEL MEDIO Y LOS PRODUCTOS RURALES
TERRITORIOS RURALES Y PROCESOS DE CERTIFICACIÓN DE MANUFACTURAS

Los cultivadores del Lerma en tiempos de globalidad
Brigitte Boehm Schoendube 371

La planeación de "centros turísticos sustentables". ¿Estrategia prometedora para impulsar el desarrollo rural o ilusión sin perspectiva? El ejemplo de Bahías de Huatulco, Oaxaca
Ludger Brenner 397

Entre autonomía y patrimonialización de los territorios rurales del Distrito Federal
Thierry Linck 431

El comercio justo. ¿Víctima de su éxito?
María Cristina Renard 443

Protección de indicaciones geográficas. Estrategia para el mejoramiento de los hombres de campo
Theodore Schultz Hoeflich 459

Experiencia de un encuentro inesperado. La apropiación de una propuesta tecnológica para la producción artesanal con certificación de origen y calidad del Queso Cotija
Patricia Chombo Morales 481

El mercado solidario. Reglas de juego y certificación de valores simbólicos
Alma Amalia González Cabañas 501

VI. PERSPECTIVAS PARA EL CAMPO Y SU GENTE
CAMBIOS EN LAS SOCIEDADES RURALES Y SUS ENTORNOS MEDIOAMBIENTALES FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

Globalización y seguridad alimentaria en México
Luis L. Esparza 517

Reorquestar las disciplinas. Una interpretación socioecológica del mundo rural
Víctor M. Toledo 535

Las nuevas ruralidades. Forjando alternativas viables frente a la globalización
David Barkin 553

SESIÓN PLENARIA. LA GENTE DE CAMPO
ENTRE ALTERNATIVAS, POLÉMICAS Y ENFOQUES ACADÉMICOS

Empoderamiento de la cultura del maíz. Una alternativa
David Barkin 575

Los elementos no materiales del patrimonio rural
Thierry Linck 577

Gente de campo, cuestiones polémicas
Brigitte Boehm Schoendube 581

De la diversidad a la universalidad
Cynthia Hewitt 587

La nueva ruralidad requiere investigación interdisciplinaria, interinstitucional e internacional
Víctor M. Toledo 589

ÍNDICE ONOMÁSTICO 591

ÍNDICE TOPONÍMICO 599

¿SIGUE SIENDO CATÓLICA LA GENTE DEL CAMPO?
LAS TRANSFORMACIONES DE LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS EN LAS SOCIEDADES RURALES

Miguel J. Hernández Madrid*

¿Sigue siendo católica la gente del campo? Es una pregunta que nos invita a reflexionar sobre el significado de la religión en la construcción de identidades de los artífices de las sociedades rurales. Supongamos que esta pregunta se hubiera hecho en la primera mitad del siglo XX, digamos en los Altos de Jalisco, en algún lugar del bajío zamorano o del guanajuatense, seguramente nos hubiéramos expuesto a una reacción de desaprobación tajante por cuestionar algo tan obvio: "por supuesto que sí, quién no es católico hoy en día".

De ser esta la respuesta podríamos intentar, a la manera de Althusser,[1] una lectura de los síntomas sociales que revela esta segura afirmación en el contexto de la época. Podríamos empezar, por ejemplo, reconociendo el poder militante del catolicismo antes, durante y después de la guerra cristera; sus raíces rurales arraigadas en las diversas formas de organización de las sociedades rancheras, indígenas y campesinas mestizas; cada una con su propio modo de articular en la religión el sentido de sus instituciones, costumbres y tradiciones. Y qué decir de lo que Manuel Marzal define como la identidad eclesial,[2] aquella que se forja en su resistencia a la secularización, cobijada por la cotidiana vivencia de la fe y la acción social que no hace distingos entre la institución eclesiástica y los creyentes "siempre fieles". En efecto, la pregunta hubiera resultado irrelevante.

Pero, ¿y ahora, en el despuntar del tercer milenio cristiano?, ¿se tendrá la misma certeza para afirmar estas características del catolicismo en las sociedades rurales? Las respuestas que diferentes representantes de la Iglesia católica han aportado a esta duda reafirman el carácter *mayoritario* de la población católica en México. Que lo digan sino 87.9% de los mexicanos mayores de cinco años que se confesaron católicos en el censo de población del 2000 (1.8 % menos que en 1990), también las manifestaciones multitudinarias para recibir al papa en su reciente visita y en las anteriores, y las celebraciones de las fiestas del calendario litúrgico en los miles de pueblos y ciudades. Pero, es quizá por el recurso a una justificación cuantificable del catolicismo que comenzamos a sospechar que ese "quiere decir" de la membresía católica encubre el síntoma de un cambio subterráneo sobre la identidad religiosa entre los sujetos que la producen.

* El Colegio de Michoacán.

1. Me refiero a la "manera" en como Louis Althusser propone en *Para leer El Capital* una vía de ruptura epistemológica ante lo aparente y sostenido como "verdad absoluta", para explorar otras dimensiones del hecho construido por el sujeto social (Althusser, 1977: 20 ss.).
2. Manuel Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (1989: 20).

La tesis de la secularización que postula la pérdida gradual de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad para cohesionarla, no considero que sea la explicación del cambio referido. Los datos del censo de 2000 indican que en México alrededor de 96% de la población mayor de cinco años es creyente, de ella 7.6% lo es en religiones diferentes a la católica y solamente 3.5% no tiene religión. *Grosso modo* estos datos nos sugieren un fenómeno de diversificación religiosa, pero no el de su desplazamiento o indiferencia como sucede en varios países de Europa. Si lo vemos por el lado de la fisonomía territorial del catolicismo y de las religiones protestantes y paraprotestantes, notaremos que la mayoría de los creyentes católicos se concentra en las regiones del centro occidente del país, donde estuvieron los antiguos bastiones del catolicismo. Sin embargo, aun en las diócesis más conservadoras de Guanajuato, Jalisco, Michoacán y Zacatecas la expansión de los credos protestantes, evangélicos y adventistas son notables. Especialmente en las cabeceras municipales de regiones con economías agrícolas y comerciales, donde es recurrente la inmigración de fuerza de trabajo atraída hacia estas zonas, pero también la que de ellas se dirige hacia Estados Unidos.

Más que preguntarnos si la gente del campo sigue siendo católica, sería pertinente indagar por qué y cómo sigue siendo religiosa la gente de sociedades en donde la ruralidad se está transformando, y es cada vez más recurrente el fenómeno enunciado por Manuel Castells acerca de que ya "no es por lo que se hace" sino por "lo que se cree que se es" que la identidad cobra sentido.[3] En este trabajo exploro algunas respuestas a las interrogantes anteriores, tomando como punto de referencia el bajío zamorano, una de las regiones del occidente de México que históricamente ha combinado su vocación rural y católica.[4]

EL PLURALISMO EN LAS SOCIEDADES RURALES

El catolicismo interpretado al pie de la letra significa "una iglesia para todos" en la que caben "todas las soluciones al problema social aportadas por la Iglesia de Roma".[5] En primera instancia esta definición hace referencia al dogma de la Iglesia universal, jerárquica y hegemónica, volviendo invisible el hecho de su construcción social y producción cultural. En el bajío zamorano fue hasta muy avanzado el siglo XX que el *catolicismo patriarcal* se erigió como el paradigma cultural dominante para regular el mundo de vida rural en lo tocante a sus costumbres, ideología y normas sociales; todo eso que Antonio Gramsci identificó como componentes de la superestructura.[6] El catolicismo patriarcal se forjó por la estrecha relación entre las clases sociales y los estamentos eclesiásticos de finales del siglo XIX,

3. Manuel Castells, *La era de la información. Vol. 1 La sociedad red* (1999: 29).
4. Luis González y González fue el primero en delimitar la región del bajío zamorano, vinculando criterios de corte histórico, administrativo y geográfico (1984). Con base en esta propuesta varios investigadores, principalmente de El Colegio de Michoacán, hemos retomado para nuestros objetos de estudio la delimitación espacial del bajío zamorano, agregando o descartando algunos municipios que no fueron contemplados originalmente, sin perder de vista la perspectiva histórica y geográfica sustentada por don Luis González. Para efectos de este trabajo he considerado para la elaboración y análisis de los datos censales los siguientes 18 municipios de la región mencionada: Cotija, Chavinda, Chilchota, Churitnzio, Ecuandureo, Ixtlán, Jacona, Jiquilpan, Penjamillo, Purépero, Sahuayo, Tangamandapio, Tangancícuaro, Tingüindín, Tlazazalca, Tocumbo, Villamar y Zamora. Cabe agregar que el criterio de selección de estos municipios es el de su correspondencia con indicadores de regionalización sobre las tendencias de migración y de la administración diocesana de Zamora, con los que he trabajado en investigaciones anteriores.
5. *Diccionario del hogar católico* (1962:217).
6. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Vol. 4* (1975: 357).

que basaron sus relaciones de poder en el control de las tierras de cultivo, la comercialización de sus productos y el dominio patriarcal de los varios tipos de trabajadores que en ellas laboraron.[7]

El cura rural y el cura de pueblo fueron personajes claves para mediar en la construcción de un orden al "estilo del catolicismo social" de la época, en los diversos escenarios de las sociedades campesinas, rancheras y de agricultores modernos que integraban el accidentado territorio de la diócesis de Zamora.[8] Con sus altas y bajas, el catolicismo patriarcal sobrevivió antes y durante la guerra cristera, adaptándose después a los nuevos "signos de los tiempos" que prevalecieron en la etapa del *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado.[9]

Hoy nos preguntamos, como lo hizo Jean Meyer en el coloquio de El Colegio de Mi-choacán de 1984, "¿hasta cuando seguirá el cura de pueblo?, ahora que los hacendados no existen más y los revolucionarios come curas tampoco". Los indicadores que en su momento provocaron esta pregunta parecen repetirse dieciocho años después:

> Casi toda la gente del campo hasta hace poco iba a la iglesia, reconoció a la iglesia, y las élites manifestaban la vitalidad del cristianismo. Hoy en día se nota la disminución progresiva (y acelerada después de 1960) de la práctica formal, la asistencia dominical, la confesión, la comunión. La influencia moral de la iglesia disminuye, qué duda cabe, y las prácticas de un capitalismo sin escrúpulos triunfan: adulterar la leche o el queso, trabajar y hacer trabajar en domingo, robar a los trabajadores hubiera sido impensable hace veinte años, hace diez. Hoy ... mejor observemos un silencio prudente. La secularización presente llega a los pueblos, una o dos generaciones después de haber llegado a las ciudades de provincia. Se uniforma la práctica social.[10]

La disminución de la influencia moral de la Iglesia no necesariamente es síntoma de la pérdida de plausibilidad de la religión para orientar el sentido de las acciones cotidianas; sugiere más bien el efecto de una crisis institucional que establece nuevos rumbos para la construcción de la experiencia religiosa. Esta situación es identificada por los mismos creyentes católicos, cuando distinguen entre lo que es privativo de la institución de lo que son sus prácticas de religiosidad popular.[11] Conviene señalar que esta disociación, familiar en el análisis teórico e intelectual, no lo es para el "hombre común y corriente" en su vida cotidiana. Tal disociación, impensable en tiempos del catolicismo patriarcal, expresan la incertidumbre por el orden moral y social que antaño garantizaban las figuras de autoridad eclesial (sacerdotes, religiosas), y la desconfianza en los dispositivos pastorales que controlaban las prácticas y conductas de los valores católicos en la familia, la comunidad social y la de creyentes.

Las causas de esta crisis son susceptibles de dos lecturas que atienden a los procesos de cambios internos y externos en la institución eclesiástica. Me interesa llamar la atención sobre los procesos externos debido a su interacción con las transformaciones de las sociedades rurales. Una primera lec-

7. Miguel J. Hernández, *Dilemas posconciliares* (1999: 116 ss.)
8. Un ejemplo contundente del paternalismo clerical y liderazgo social, moral y político del sacerdote católico en las sociedades rurales del noroeste de Michoacán es el del padre Federico en San José de Gracia, Michoacán. *Cf.* Luis González y González, *Pueblo en vilo* (1968: Cap. VIII); del mismo autor, "Un cura de pueblo" (1995). Otra descripción interesante de este tipo de personaje nos la proporciona Agustín Yañez en su novela *Al filo del agua* (1991).
9. Hernández, *op. cit.* (1999: 1ª parte).
10. Jean Meyer, "El pueblo y su iglesia" (1987: 552).
11. Estudios realizados en la ciudad de Guadalajara sobre la religiosidad de su población indican que en el corazón de una de las diócesis católicas más conservadoras del occidente, esta disociación forma ya parte de la cosmovisión religiosa de la mayoría de los creyentes. *Cf.* Los trabajos de Reneé de la Torre y de Cristina Gutiérrez incluidos en Patricia Fortuny (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara* (1999).

tura que hemos tomado con reserva, como explicación no del todo convincente, es la de la secularización; el otro enfoque complementario para entender el cambio religioso es el del pluralismo. Desde un punto de vista sociológico el pluralismo se define como la coexistencia entre diferentes grupos, en condiciones de paz ciudadana, dentro de una misma sociedad. El pluralismo religioso es tan sólo una faceta de este fenómeno, pero su importancia radica en la introducción de condiciones para que las personas negocien consigo mismas y con otras sus creencias, dogmas y conductas a la luz de nuevas informaciones y expectativas.

La imagen de una "muralla" que protege y aísla a una comunidad de creyentes del mundo profano, es empleada por Peter Berger para describir en qué medida el pluralismo derriba estas murallas, tal como las trompetas derribaron las de Jericó en el relato bíblico.[12] En el occidente de Michoacán y otras regiones igual de católicas, el pluralismo fue ganando terreno después de la década de los años cincuenta. Varios afluentes del pluralismo fluyeron en las comunidades, rancherías y pueblos a través de la migración intra regional e internacional. Diferentes investigadores del bajío zamorano han dado cuenta de los cambios sutiles que introdujeron los migrantes en sus terruños rurales, cubriendo un amplio espectro de reacciones y expectativas políticas, consumistas, religiosas y hasta de proyectos de vida intergeneracionales.[13]

Se puede comprender de un modo sencillo el avance del pluralismo considerando la circulación de ideas, experiencias, conocimientos, imágenes y artículos de consumo que, como escribe Berger, llegan a cuestionar las formas tradicionales con las que un sujeto contempla el mundo, al sembrar la duda o relativizar las convicciones, cuando desde el sentido común se pregunta si las cosas pueden verse de otra manera, y que quizá las demás personas tienen razón en uno o dos aspectos.[14]

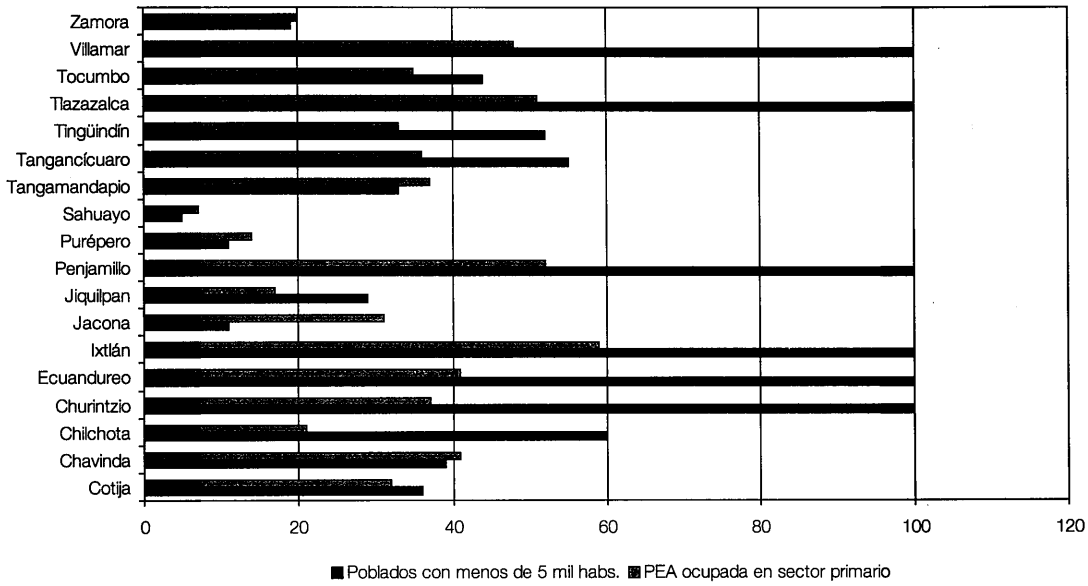
Llegado a este punto, examinaré a continuación algunos ejemplos de los "caminos religiosos" adoptados por los habitantes del bajío zamorano, considerando la perspectiva de los procesos de pluralización.

CÓMO SIGUE SIENDO CATÓLICA LA GENTE DE CAMPO EN EL BAJÍO ZAMORANO

De la "gente de campo" que habita en los 18 municipios que componen el territorio del bajío zamorano, alrededor de 55% lo hace en localidades menores de cinco mil habitantes; el otro 45% se concentra en las cabeceras municipales de Sahuayo, Zamora, Jacona, Jiquilpan, Tangancícuaro y Tingüindín. Por mucho tiempo un indicador censal para medir la "ruralidad" fue la identificación de localidades con menos de 2 500 habitantes; con las reservas debidas, la duplicación de esta cantidad en un poco más de la mitad de los municipios del bajío zamorano sugiere que muchas de las comunidades y rancherías que hace veinte años tuvieron la característica de "rurales" se han transformado en pueblos urbanizados, sin llegar a adquirir el estatus de ciudad. Esta apreciación se puede corroborar con otros datos sobre el crecimiento de servicios públicos con los que cuentan estas localidades y la

12. Peter L. Berger, *The far glory* (1992: 38) [La metáfora de la muralla de Jericó es anotación mía].
13. *Cf.* Gustavo López (1985); Miguel J. Hernández (1990); Massey *et al.* (1991); Gustavo Verduzco (1992); Leticia Díaz (2000); Angélica Navarro (2001), entre otros.
14. Berger, *op. cit.* (1992:39).

Indicadores de ruralidad en municipios del bajío zamorano



Fuente: INEGI, *Censo de Población y Vivienda. Michoacán, 2000.*

diversidad de actividades en el sector terciario, que han desplazado a las actividades primarias. En el año 2000 menos de la mitad de la población económicamente activa del bajío zamorano, que habitaba en localidades por debajo de los cinco mil habitantes, se dedicaba a las actividades agropecuarias.

Otros datos relevantes, aportados por el censo, que dan cuenta de las transformaciones entre la población rural del bajío zamorano son las tasas anuales de crecimiento negativo en la población, que fue de -1.3 promedio en al menos diez de los dieciocho municipios de esta región. Es interesante asociar este dato con el fenómeno de la migración, pues en los municipios que tienen esta tasa de crecimiento negativa se aprecian tendencias altas y medias de migración, de acuerdo con el seguimiento que al respecto hicieron en Michoacán Gustavo López y Sergio Zendejas en 1980 y 1990.[15]

Este somero perfil del escenario rural contemporáneo en el bajío zamorano nos pone sobre la pista de la movilidad espacial, ocupacional y poblacional que ha tenido el universo rural en las últimas dos décadas. Como proceso de múltiples dimensiones, la movilidad de personas, ideas, conocimientos y experiencias favorece el proceso de pluralización y, como propone Alain Tarrius, también el de la reconstrucción de identidades.[16] Considerando este contexto veamos cómo han recreado los sujetos su religiosidad católica.

15. Gustavo López y Sergio Zendejas (1988 y 1995).
16. Alain Tarrius, "Las circulaciones migratorias" (2000:42).

Lo primero que salta a la vista es el interés sostenido de la gente de campo para celebrar las fiestas religiosas de sus pueblos. Jesús Tapia en su minuciosa etnografía de las fiestas del bajío zamorano y del área purhépecha registró hacia 1986 la celebración de alrededor de 71 fiestas con carácter religioso, tan sólo en el bajío.[17] Desde el punto de vista antropológico las fiestas religiosas han sido analizadas como objetivaciones simbólicas y prácticas de las relaciones sociales de producción en que están inmersas las poblaciones que interactúan en ellas, mediante intercambios comerciales y celebraciones que incluyen actos culturales, ceremoniales y lúdicos.[18]

Considerando los datos que dan cuenta de las transformaciones que ha tenido la agricultura como eje articulador de la vida rural, podríamos interrogarnos hasta qué punto las fiestas religiosas católicas mantienen su función mediadora entre la devoción popular y los sistemas simbólicos que representan los ciclos agrícolas. A falta de investigaciones de corte etnográfico que den cuenta actual de esta cuestión, cabría considerar una hipótesis alternativa sobre la reinvención de la fiesta religiosa en el marco de los procesos de movilidad en las sociedades rurales, que introducen un nuevo sentido a las prácticas del catolicismo popular. Apoyados en entrevistas con los migrantes y en observaciones participantes,[19] inferimos que gran parte de los festejos religiosos colectivos sirven como marco de referencia para establecer alianzas sociales y de parentesco que retroalimentan las redes de migración. Esto es particularmente viable en el ciclo de noviembre a enero, cuando retornan de Estados Unidos varios de los migrantes a sus terruños. Las bodas, bautizos, quince años y primeras comuniones tienen de fondo la fiesta de la virgen de Guadalupe, que se ha convertido en la celebración más importante de varios pueblos del bajío zamorano. En el resto del año las fiestas religiosas son también motivo de fervor y agradecimiento a los santos que interceden por los ausentes, cuya presencia se deja sentir en las remesas y donativos para financiar con esplendor las procesiones, los fuegos artificiales, los bailes, desfiles y comilonas. Así como a san Isidro Labrador se le sigue sacando a las calles para que caigan las lluvias a tiempo y beneficien las siembras, también las procesiones de las imágenes marianas y de los santos san Pedro y san Pablo simbolizan los nuevos iconos de protección a los migrantes en tierras lejanas. Es creencia popular entre los que intentan cruzar a EU desde Tijuana o Mexicali, que si se trae en el bolsillo la estampa de *La sombra del Señor San Pedro* o de la virgen de Guadalupe, los peligros del camino serán menores.

El catolicismo popular trasciende fronteras, no solamente por los puentes que extienden los migrantes desde EU con sus comunidades rurales, sino también por la exportación de sus imágenes y devociones a los lugares donde trabajan y residen en el otro lado. El culto a la virgen de San Juan de los Lagos en el poblado de López Ville, Texas, donde se ha edificado un santuario de grandes dimensiones en pleno territorio protestante, es tan sólo un ejemplo de los varios que comienzan a estudiarse en el ámbito transnacional.[20]

17. Jesús Tapia S. *Fiestas del bajío zamorano y del área purhépecha* (1990).
18. *Ibid.* p. 2. *Cf.* Bonfil (1971), Carrasco (1976), Marzal (1988), Giménez (1978), entre otros.
19. Entrevistas que corresponden al proyecto "Cambio religioso y conductas de sobrevivencia social entre las nuevas generaciones de migrantes" realizadas por el autor, con la colaboración de la maestra Leticia Díaz G., el maestro Enrique Martínez C. y la licenciada Marina Chávez B. en poblaciones del bajío zamorano, Tijuana y Mexicali en la frontera norte, y en Chicago y Lake Tahoe en EU (1998-2001).
20. Sobre el culto de la virgen de San Juan de los Lagos en Texas véase Jorge Durand "El talibán americano y la virgen de San Juan de los lagos. Devoción mariana en un contexto protestante" (2002). Para otros casos sobre la transnacionalización de las devociones católicas véanse: Durand y Massey (1995) y Olga Odgers (2001).

Así las cosas, el catolicismo de la gente de campo se adapta a las nuevas circunstancias y lo interesante de ello es que son los propios laicos los agentes de este proceso. Es notable que entre los migrantes documentados e indocumentados que se movilizan entre México y EU a través de redes familiares o de conocidos del terruño y sus entornos, es menos probable su conversión a un credo religioso diferente del católico. En las entrevistas realizadas en EU constatamos que la reivindicación de la pertenencia a la Iglesia católica es más fuerte en los lugares donde hay un proyecto pastoral de asistencia a los migrantes hispanos en ciudades grandes como Chicago o en zonas rurales como Las Cruces, Nuevo México. Sin embargo, éste no es el común del campo religioso católico en EU; en los lugares donde los católicos norteamericanos no acogen a sus "hermanos mexicanos", ni los sacerdotes se interesan por oficiar las misas en español, los casos de católicos mexicanos que mantienen sus devociones y creencias lo realizan por los nexos con sus comunidades, independientemente de que exista la participación de los sacerdotes.

Este dato más que corroborar una tendencia, nos genera otras interrogantes al observar las características generacionales de los creyentes católicos que se mantienen firmes en su fe. Es el caso de las mujeres y hombres de las primeras dos generaciones (abuelos y padres) que emigraron entre las décadas de los años cincuenta y setenta, mucho menos en las generaciones sucesoras (hijos y nietos) que se han incorporado al flujo después de la década de los años ochenta. ¿Tendrá sentido para las nuevas generaciones identificarse como católicos?

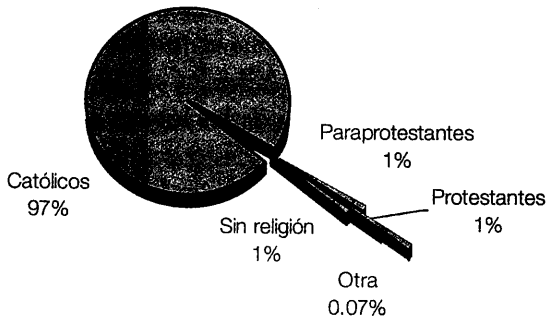
LAS NUEVAS JERUSALÉN DEL MUNDO RURAL

Podemos aportar una respuesta provisional a la pregunta anterior, sustentada en el seguimiento de la expansión y crecimiento de las iglesias evangélicas, pentecostales, adventistas y mormonas, así como de las congregaciones de Testigos de Jehová en los territorios del bajío zamorano.

En 1990 uno de cada mil habitantes del bajío zamorano, mayor de cinco años de edad, pertenecía a alguna de las iglesias o congregaciones protestantes o paraprotestantes que se habían establecido por lo regular en las cabeceras municipales. En el año 2000 esta proporción cambió: hoy, uno de cada quinientos habitantes tiene estas características, pero su expansión se observa por igual en las poblaciones menores de cinco mil habitantes y en las ciudades. Por primera vez en la presentación de los resultados del censo de población tenemos el desglose de las distintas confesiones religiosas diferentes a la católica, lo cual nos permite ponderar la importancia que han adquirido las iglesias evangélicas y pentecostales, así como las congregaciones de los Testigos de Jehová, todas ellas originarias de Estados Unidos.

Es interesante observar que alrededor de la cuarta parte de la población entre los cinco y quince años de edad pertenece a estas instituciones desde su nacimiento, lo que nos indica que los procesos de socialización religiosa en confesiones diferentes a la católica incluyen a por lo menos una generación de niños y jóvenes. Ciertamente la conversión religiosa de los católicos a otras confesiones sigue siendo la tendencia dominante entre la población adulta (mayor de quince años), lo cual nos habla de un trabajo misionero y de reclutamiento por parte de las organizaciones protestantes y paraprotestantes.

Proporción de adscripciones religiosas en el bajío zamorano, 2000



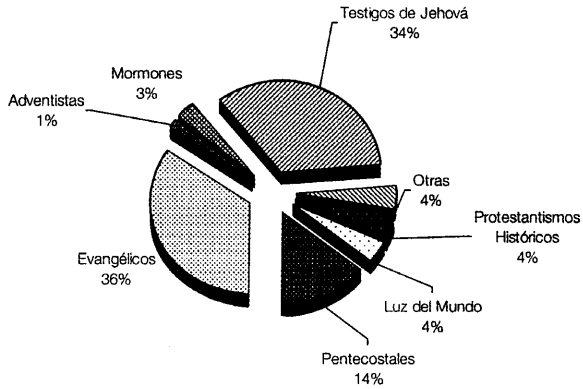
Fuente: INEGI, *Censo de Población y Vivienda. Michoacán, 2000.*

La diócesis de Zamora, especialmente en el Bajío, mantuvo a raya hasta finales de la década de los años ochenta la introducción y expansión de los protestantes, a través de un dispositivo pastoral defensivo que literalmente los identificaba como "sectas religiosas".[21] Los católicos de las ciudades, pueblos y rancherías convergieron en torno a la popular fórmula impresa en una estampa con la virgen de Guadalupe que dice: "Este hogar es católico. No aceptamos propaganda protestante ni de otras sectas". Durante los años setenta y ochenta fueron recurrentes las notas periodísticas que relataban conflictos entre católicos y protestantes en las zonas rurales, donde el tenor de ellos era la expulsión violenta de los pastores o ministros evangélicos con sus familias y seguidores, o el impedimento para que los Testigos de Jehová y los mormones predicaran de casa en casa. A diferencia de la Meseta Tarasca, otra zona de administración pastoral de la diócesis de Zamora, en donde el protestantismo se implantó desde los años treinta como parte de la labor educativa del Instituto Lingüístico de Verano, consentida por el general Cárdenas, en el bajío zamorano fue hasta principios de los años noventa que la ola de las nuevas religiones en *tierra incógnita* rindió sus frutos. El vehículo para ganar terreno fue la migración.

Las historias de conversión y de la fundación de iglesias que hemos compilado en nuestra investigación, destacan la fuerte impresión que tuvieron varios conversos al entrar en contacto con ministros y creyentes de otras religiones durante sus estancias en EU, al comparar su forma de vida como católicos con otras maneras alternativas de convivencia y estudio de la Biblia. La descripción no pretende insinuar que el cambio de religión es tan simple como cambiarse de ropa; me gustaría señalar que la conversión religiosa es un proceso largo y de difíciles rupturas, cuando la decisión se toma con responsabilidad. Pero también ocurre que el "cambio" de religión se adopta como una estrategia de sobrevivencia entre los migrantes, cuando es necesario movilizarse entre diferentes instituciones protestantes que les otorgan apoyos y beneficios durante su estancia en EU, especialmente si son indocumentados y no están vinculados a redes familiares. Varios de ellos son "protestantes" provisionalmente y retoman el catolicismo cuando regresan a México.

21. Hernández, *op. cit*. (1999: 292 ss.).

Religiones cristianas diferentes a la católica en el bajío zamorano, 2000



Fuente: INEGI, *Censo de Población y Vivienda. Michoacán, 2000.*

Las situaciones descritas, dos caras de la misma moneda, nos vuelven a poner sobre la pista del proceso de pluralización sugiriéndonos la emergencia de un sujeto social que imprime nuevos sentidos a sus creencias y acciones. Los principales agentes de conversión y expansión de los nuevos credos en las sociedades rurales del Bajío han sido estos migrantes, que paradójicamente importaron de las ciudades y zonas rurales norteamericanas los nuevos credos a sus terruños.

El corto periodo que tienen estos procesos de cambio religioso, limitan una lectura amplia de sus consecuencias en las transformaciones de las relaciones sociales en el campo. De entre las más visibles, es conocido el hecho de que la conversión religiosa de uno o más miembros de las familias nucleares y extensas provoca fuertes conflictos entre ellos, además de los derivados en los círculos íntimos de estos grupos. Los estudios de caso que hemos documentado de una congregación de Testigos de Jehová en el municipio de Ecuandureo, nos aporta información interesante acerca de las posibilidades que tiene una sociedad para "normalizar" en su rutina cotidiana estas rupturas.[22] Si bien, una primera etapa de la conversión de varias personas como Testigos de Jehová detonó una serie de confrontaciones entre las familias y la comunidad, las diferencias lograron dirimirse al prevalecer la aplicación de la ley por encima de las costumbres religiosas. Esta situación hubiera sido difícil de resolver en una comunidad indígena, donde las fronteras entre las leyes civiles y los usos y costumbres religiosas se diluyen; basta con mirar hacia Chiapas, Hidalgo y Oaxaca.

Pero más allá de la casuística, el fenómeno de diversificación religiosa en las sociedades rurales tiende a reproducir a una escala comunitaria la multiplicación de proyectos religiosos que contienen propuestas rivales de la construcción de identidades colectivas, fundamentadas en la fidelidad de los individuos a las distintas interpretaciones de las normas "derivadas de la Ley de Dios", la de la inerrable Biblia. En torno a la misma y paradójica figura de la Nueva Jerusalén, el *factor Dios* al que se refirió José Saramago,[23] modifica las geografías rurales incorporándolas a las sociedades red, pero incidiendo también en su atomización. Un Testigo de Jehová puede sentirse parte de los ungidos a nivel mundial

22. Miguel J. Hernández, "El proceso de convertirse en creyentes" (2000).
23. José Saramago, "El factor Dios" (2001).

al formar parte de las redes de congregantes que se extienden desde Brooklyn hasta la Patagonia, pero en su "terruño" (noción cada vez más extraña) estar distante de sus vecinos y familiares. Así las cosas, nos preguntamos ¿hasta qué punto el pluralismo y la tolerancia religiosas, dique con múltiples fisuras que contiene los conflictos, configurarán uno de los escenarios más vulnerables de las sociedades rurales en los siguientes años?[24]

CONCLUSIONES

La "religiosidad" entre "la gente de campo" ya no tiene sentido tratarla en términos de su singularidad, por más pintoresca que nos parezca la expresión. El caso del bajío zamorano nos muestra como la Iglesia católica configuró la identidad social y cultural de una región rural, al entretejer acción y creencia bajo una misma orientación del sentido. No es el único caso del occidente, pero tampoco el derrotero que siguieron otras regiones rurales en el país, especialmente en el norte y sureste. El catolicismo patriarcal, al que hemos hecho alusión como paradigma que identifica esta condición histórica específica, extendió en las sociedades rurales del bajío michoacano un proyecto de civilización integral, que de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia se perfilaba a sí misma como "sociedad perfecta". En vísperas de concluir el segundo milenio, reconocemos los síntomas de la crisis de este paradigma en las expresiones de diversificación religiosa, que a su vez se intersectan con otro tipo de cambios introducidos por la movilización de ideas, personas y objetos.

La noción de crisis permite ponderar el grado de articulación que tenían ciertas estructuras, hasta el momento en que cobran otros horizontes de dirección y reconfiguración; en esta perspectiva nuestro interés por conocer la trayectoria y cambio de las identidades colectivas en las sociedades rurales a través del lente de la religión nos indican un fuerte viraje. La diversificación religiosa como expresión de búsquedas de referencia para el sentido de la acción, es síntoma de una profunda crisis sobre la identidad de los sujetos sustentada en sus relaciones sociales de producción.

Ser católico ya no es *necesariamente* uno de los atributos de identidad de la "gente de campo", porque tampoco se tiene claro si los parámetros de pertenencia a este espacio social siguen siendo los "del hacer", los de las relaciones de transformación de la naturaleza, los de los vínculos económicos y culturales en los que la religión desempeñaba una función cabal. Y no es que se haya dejado de ser religioso, de creer en Dios, en la virgen y en los santos; lo que sucede es que ahora todo esto puede hacerse independientemente de la costumbre y de lo que la arraiga. Los nuevos retos para la sobrevivencia así lo exigen, y a falta de certidumbres el sujeto religioso tiene que extender en otros credos de corte fundamentalista las garantías de orden que antes le deparaba el integrismo católico; de buscar en congregaciones donde las relaciones cara a cara y las terapias emocionales invocadas en nombre de "Jesús" aportan lo que se fue deteriorando en la comunidad campesina y las relaciones familiares. Son retos, son búsquedas, y al menos por hoy uno de los derroteros más importantes para reconfigurar nuevas formas de relación comunitaria en las sociedades rurales frente a los embates de la globalización.

24. *Cf.* Philippe Sassier, *Tolerancia, ¿para qué?* (2002: cap.2).

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis
1977 *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.
BERGER, Peter L.
1992 *The far Glory*, New Cork, Doubleday.
BONFIL, Guillermo
1971 "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos" en *Anales de antropología,* vol. VIII, México, UNAM/IIH, p. 167-212.
CARRASCO, Pedro
1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SepSetentas.
CASTELLS, Manuel
1962 *Diccionario del hogar católico*, Barcelona, Juventud.
1999 *La era de la información. La sociedad red*, vol. 1, México, Siglo XXI.
DÍAZ G., Leticia
1999 "'Cuando sea grande me voy pal'norte'. La migración como contexto de socialización infantil en Ucácuaro, Michoacán", tesis de maestría, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán (inédita).
DURAND, Jorge
2002 "El Talibán americano y la virgen de San Juan de los Lagos. Devoción mariana en un contexto protestante", Ponencia, V Encuentro de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
DURAND, Jorge y Douglas MASSEY
1995 *Miracles on the Border. Retablos of Mexican Migrants to the United States,* Tucson, The University of Arizona Press.
FORTUNY, Patricia (coord.)
1999 *Creyentes y creencias en Guadalajara,* México, CIESAS-Conaculta-INAH-SEP-Conacyt.
GRAMSCI, Antonio
1975 *Cuadernos de la cárcel,* vol. IV, México, Era.
GIMÉNEZ, Gilberto
1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis
1968 *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México.
1984 *Zamora*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Conacyt.
1995 "Un cura de pueblo" en Carlos Martínez Assad, *A Dios lo que es de Dios*, México, Aguilar, pp.165-182.
HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J.
1990 *La comunidad autoritaria*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
1999 *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
2000 "El proceso de convertirse en creyente. Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, núm. 83, Verano, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 67-97.

INEGI
2002 *Censo de población. 2000. Resultados definitivos.* http:// www.inegi.gob.mx/difusión/español/población/definitivos/mich/sintesis/religion.pdf. (Consultados 02/09/2002).
LÓPEZ, Gustavo
1985 *La casa dividida,* Zamora, El Colegio de Michoacán/AMEP.
LÓPEZ, Gustavo y Sergio ZENDEJAS
1988 "Migración internacional por regiones en Michoacán en Thomas Calvo y Gustavo López (coords.), *Movimientos de población en el occidente de México*, México, CEMCA/El Colegio de Michoacán.
1995 "Migraciones internacionales y sus efectos regionalistas" en José Luis Calva (coord.), *Desarrollo regional y urbano. Tendencias y alternativas,* tomo II, México, UNAM/U de G/Juan Pablos.
MARZAL, Manuel
1998 *Estudios sobre religión campesina,* Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú / Consejo de Ciencia y Tecnología.
1998 *Los caminos religiosos de los migrantes en la gran Lima*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú / Consejo de Ciencia y Tecnología.
MASSEY, Douglas, Rafael ALARCÓN, Jorge DURAND, Humberto GONZÁLEZ
1991 *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente*, México, Conaculta.
MEYER, Jean
1987 "El pueblo y su iglesia" en Brigitte Boehm (coord.), *El municipio en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
NAVARRO OCHOA, Angélica
2001 "Migración y transformaciones de vida en Santiago Tangamandapio, Michoacán" en *Tzintzun*, núm. 33, enero-junio, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, p. 35–66.
ODGERS, Olga
2001 *Identités Frontaliéres. Inmigrés Mexicains aux Etats-Unis*, París, L'Harmattan.
SARAMAGO, José
2001 "El factor Dios" en www.planetaX.com.mx, 18 de septiembre.
SASSIER, Philippe
2002 *Tolerancia ¿para qué?*, México, Taurus.
TAPIA SANTAMARÍA, Jesús
1990 *Fiestas del bajío zamorano y del área purhépecha*, El Colegio de Michoacán, (inédito).
TARRIUS, Alain
2000 "Leer, describir, interpretar. Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de 'territorio circulatorio'. Los nuevos hábitos de la identidad" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* vol. XXI, núm. 83, verano, Zamora, Mich. El Colegio de Michoacán, p. 39-66.
Verduzco, Gustavo
1992 *Una ciudad agrícola: Zamora. Del porfiriato a la agricultura de exportación*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán.
YAÑEZ, Agustín
1991 *Al filo del agua*, México, Porrúa.