# FRONTERAS FRAGMENTADAS

Gail Mummert
Editora

EL COLEGIO DE MICHOACÁN
CIDEM

# ÍNDICE


FRONTERAS FRAGMENTADAS, IDENTIDADES MÚLTIPLES
*Gail Mummert* 11

VISIONES DEL TRANSNACIONALISMO Y DE LA VIDA TRANSNACIONAL

EL RETO DE LA GLOBALIZACIÓN: RECONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES, FORMAS DE VIDA TRANSNACIONALES Y LAS CIENCIAS SOCIALES
*John Gledhill* 23

REFLEXIONES SOBRE MIGRACIÓN, EL ESTADO Y LA CONSTRUCCIÓN, DURABILIDAD Y NOVEDAD DE LA VIDA TRANSNACIONAL
*Robert C. Smith* 55

LAS LOCALIZACIONES DEL TRANSNACIONALISMO
*Luis Eduardo Guarnizo y Michael Peter Smith* 87

DIVERSIDAD DE FORMAS DE VIDA EN ESPACIOS TRANSNACIONALES

"¡A LA AVENTURA!": JÓVENES, PANDILLAS Y MIGRACIÓN EN LA CONEXIÓN MONTERREY-HOUSTON
*Rubén Hernández León* 115

FAMILIAS TARASCAS EN EL SUR DE ILLINOIS: LA REAFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA
*Warren D. Anderson* 145

LA INTEGRACIÓN DE LOS INGENIEROS Y CIENTÍFICOS MEXICANOS EN SILICON VALLEY
*Rafael Alarcón* 167

TRANSNACIONALISMO Y FRAGMENTACIÓN: UN ACERCAMIENTO A TRABAJADORES AGRÍCOLAS MIGRANTES MEXICANOS
*Carlos Buitrago y Eva Villalón Soler* 185

## FORJANDO NOCIONES DE MEXICANIDAD

La invención del imaginario del México artístico-revolucionario, 1920-1934
*Alicia Azuela* 197

Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional
*Federico Besserer* 215

Formas de expresión en una comunidad transnacional: cinco de mayo mexicano y chicano en Los Ángeles, California
*Mariángela Rodríguez* 239

## TRANSMIGRANTES, ORGANIZACIONES TRANSNACIONALES Y EL ESTADO

"El otro lado"
*Moisés Cruz* 265

Promoviendo identidades: las relaciones del Estado mexicano con las comunidades de origen mexicano en los Estados Unidos
*Carlos González Gutiérrez* 271

El Estado mexicano y las organizaciones transmigrantes: ¿reconfigurando la nación y las relaciones entre Estado y sociedad civil?
*Luin Goldring* 297

Política sin fronteras o la nacionalidad postmoderna: los emigrantes entre México y los Estados Unidos
*Arturo Santamaría Gómez* 317

## APRENDIENDO AQUÍ Y ALLÁ

La negociación entre dos culturas: adaptación y resistencia de latinas con respecto a la educación de sus hijos en Chicago
*Irma Olmedo* 341

La educación en la experiencia migratoria de niños migrantes
*Gustavo López Castro* 359

La pertenencia a dos culturas: un aprendizaje para la vida
*Cristina Bottinelli Cardoso* 375

IGLESIAS SIN FRONTERAS

Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad cultural en el noroeste de Michoacán
*Miguel Hernández Madrid* 393

La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago
*Lindy Scott* 405

RELACIONES FAMILIARES Y DE GÉNERO EN REDEFINICIÓN

Diseñando nuevas identidades. Las uniones matrimoniales entre los migrantes mixtecos en Tijuana
*Françoise Lestage* 421

Matrimonios mixtos y migración México-Estados Unidos: nuevas tendencias
*Jorge Durand y Enrique Martínez Curiel* 437

"Juntos o desapartados": migración transnacional y la fundación del hogar
*Gail Mummert* 451

La reproducción de relaciones de género en la comunidad de migrantes mexicanos en New Rochelle, Nueva York
*Victoria Malkin* 475

CONSUMIDORES DE OBJETOS CULTURALES

Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago
*Judith A. Boruchoff* 499

La industria salvadoreña de remesas
*Sarah J. Mahler* 519

El mariache como partícula de identidad en el norte
*Álvaro Ochoa Serrano* 545

FRONTERAS E IDENTIDADES EN VILO

FRONTERAS FRAGMENTADAS, FRONTERAS REFORZADAS
*Michael Kearney* 559

VIAJES NO UTÓPICOS EN GRINGOLANDIA: LOS MIGRANTES MEXICANOS COMO PIONEROS DE CAMBIOS CULTURALES GLOBALES
*Matthew C. Gutmann* 573

ACERCA DE LOS AUTORES 585

ÍNDICE ANALÍTICO 593

# MIGRANTES Y CONVERSOS RELIGIOSOS: CAMBIOS DE IDENTIDAD CULTURAL EN EL NOROESTE DE MICHOACÁN

*Miguel J. Hernández Madrid*

No es aquí nuestra casa,
no viviremos aquí,
tú de igual modo tendrás que
marcharte.
*Nezahualcóyotl*[1]

## Introducción

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

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

Este ensayo intenta explorar otra manera de discernir algunas dimensiones de la conversión religiosa como parte de un proceso de cambio cultural articulado con la emigración a los Estados Unidos. Lo que aquí se presenta es parte de una investigación reciente interesada en conocer cómo influye el factor religioso entre las nuevas generaciones de migrantes en espacios de frontera cultural y geopolítica.[2] La región noroeste de Michoacán nos servirá como

1. Poema "Poneos de pie" en Martínez (1980:171).
2. Proyecto de investigación "Cambio religioso y conductas de supervivencia social en las nuevas generaciones de migrantes" dirigido por el Dr. Miguel J. Hernández M. en el Centro de Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán. A propósito de la metodología, las historias orales de conversos, que sirvieron de fuente principal para este trabajo, fueron procesadas en tres etapas. En la primera se trabajó con el entrevistado un relato global de su biografía tomando como ejes de seguimiento sus experiencias migratorias y de vida religiosa. En la segunda etapa se profundizaron aquellos temas que, de acuerdo con el primer relato, resultaban significativos para reflexionar sobre la experiencia de conversión religiosa en conexión con su situación como migrante y como miembro de una familia y de una comunidad. En la tercera etapa se trabajó con el en-

unidad de análisis para aproximarnos a este fenómeno, en un contexto donde la interacción cotidiana de migración y religión introduce cambios notables entre su población. Compararemos dos situaciones de conversión, en un grupo neopentecostal y en otro de Testigos de Jehová, para reflexionar sobre las nuevas tendencias poscristianas que empiezan a formar parte de la visión de mundo entre las generaciones jóvenes de migrantes michoacanos. A manera de conclusión, retomaremos las aportaciones de este trabajo para contribuir a la discusión sobre el contenido del concepto "transnacional" en el contexto de los fenómenos que intersectan migración y cambio de identidad en el campo religioso. Cabe aclarar que nuestro acercamiento a esta discusión no asume de entrada la preferencia por alguna de las definiciones propuestas en el universo de los especialistas en el tema de la "transnacionalización"; nos interesa abordarla como una cuestión heurística estrechamente relacionada con la construcción de nuestro objeto de estudio: la relación entre migración y conversión religiosa, y será desde esta perspectiva que procesaremos nuestras reflexiones finales.[3]

## Diversificación religiosa en la región noroeste de Michoacán

Desde los años setenta se registra en México el avance, cada vez mayor, de la diversificación religiosa en varias regiones del país. Aún con la abrumante mayoría católica, estimada en un 95%, los cálculos que algunos investigadores han realizado con datos de los censos de población indican que el número de creyentes en confesiones no católicas tiende a aumentar especialmente en entidades del norte, sureste y sur, donde el impacto regional de las sociedades protestantes comenzó a finales del siglo XIX (Bastian 1990). En estas entidades durante el período 1960-1970 las tasas anuales de crecimiento de población que practicaba alguna religión diferente a la católica, osciló entre el 8.5 y 9.8%. En el siguiente decenio (1970-1980) su rango de crecimiento aumentó entre 10.9 y 13.4% en los mismos lugares[4] (Casillas 1990; Giménez 1988; Hernández H. 1996).

Si bien los datos gruesos del censo de población no permiten apreciar los matices que adopta la diversificación religiosa al agrupar en categorías como "protestantes" lo que implica una gama de denominaciones alternativas a las Iglesias protestantes tradicionales, la cifra puede ayudar a sondear la magnitud de la tendencia antes referida en regiones consideradas como baluartes tradicionales del catolicismo romano como es el caso del occidente (principal-

trevistado una interpretación de sus experiencias a partir de la información y reflexión lograda en las dos etapas anteriores.

3. Agradezco los comentarios y sugerencias de la doctora Gail Mummert a la primera versión de este artículo; así como el apoyo de Marina Chávez, Leticia Díaz y Enrique Martínez en el trabajo de campo realizado en el valle de Ecuandureo, Michoacán; Tijuana, B.C. y las ciudades de Chicago y Lake Tahoe en Estados Unidos.
4. Para el sur y sureste del país tomamos en cuenta los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco, Yucatán; para el norte y noroeste los de Baja California norte y sur, Chihuahua, Nuevo León, Sonora, Tamaulipas.

mente en los Bajíos guanajuatense y michoacano, en Los Altos de Jalisco y en los estados de Aguascalientes y Zacatecas). De este amplio territorio han emigrado desde principios de siglo por lo menos tres generaciones de población rural para trabajar en los Estados Unidos (Durand 1994; Massey *et al.* 1991; Ochoa y Uribe 1990). En el lapso de medio siglo los nietos de aquellos católicos guadalupanos de los que habló Gamio han vivido con intensidad las incertidumbres de una modernidad inacabada y la crisis de un catolicismo añejo que no ha respondido a los nuevos retos de la secularización (Hernández 1990).

En el noroeste de Michoacán, lugar de sociedades y economías fundamentalmente rurales, territorio diocesano de un sólido catolicismo conservador (González 1984; Tapia 1986), la primera ola de confesiones no católicas se arraigó lentamente en pueblos y rancherías durante los años treinta. Fueron introducidas por los misioneros protestantes (como, por ejemplo, el Instituto Lingüístico de Verano que llegó a la Meseta Tarasca por invitación del gobierno de Lázaro Cárdenas), los emigrantes que cambiaron de religión durante su estancia en Estados Unidos o aquellos agraristas que a pesar de su radical antagonismo con la Iglesia católica no pudieron renunciar a la religión cristiana y se convirtieron al protestantismo (Aguirre 1952; Bastian 1990; Meyer 1974).

En este mismo escenario el desarrollo agrícola de los valles del Bajío zamorano alcanzó su climax en los años setenta con la producción de granos, fresa, hortalizas y legumbres destinados a la exportación. Con el auge vino el crecimiento urbano, la mano de obra proveniente del centro y sur del país para trabajar como jornaleros, empleados de las empacadoras y profesionistas (médicos, ingenieros, abogados) (Álvarez 1985; Fernández 1993; Verduzco 1992). Este otro contingente de inmigrantes inauguró la segunda ola de nuevas confesiones religiosas, difundidas en las zonas de Jacona, Jiquilpan, Sahuayo, Uruapan y Zamora donde se establecieron. Templos Pentecostales, Adventistas y Mormones y Salones del Reino de los Testigos de Jehová conquistaron estas zonas en disputa con los católicos (Fabre 1997; Hernández M. 1990).

Datos del Censo de población de 1990 (INEGI 1991) indican que en el conjunto de la región noroeste de Michoacán trece de cada cien habitantes mayores de cinco años pertenecía a un credo religioso judeo cristiano diferente al católico. En comparación con los datos del censo de 1980 la proporción se había duplicado. Los municipios en donde los conversos a las denominaciones cristianas de origen estadounidense es mayor coinciden en gran parte con los que en la tipología de lugares de emigración a Estados Unidos elaborada por López y Zendejas (1988,1995) están estimados con tasas altas y medianas de salida.

Las investigaciones de tipo etnográfico realizadas en el noroeste de Michoacán, la zona metropolitana de Guadalajara y Los Altos de Jalisco destacan la importancia de las redes familiares para el apoyo mutuo de los emigrantes y de los miembros que se quedan en sus comunidades de origen. Por lo regular los lugares de destino más recurrentes son las ciudades de Chicago, Los Ángeles y zonas rurales de Texas y Nuevo México (Espinosa 1998; Fonseca y Moreno 1984; López 1986, 1988). Algunos observadores presumen que la conversión a otra

religión diferente de la que socializó al individuo o grupo familiar emigrante en su terruño ha sucedido en estos escenarios (Stella 1988). La probabilidad de que los emigrantes rectifiquen su decisión depende mucho de los vínculos y compromisos sociales (compadrazgos principalmente) que guardan con sus parientes en la comunidad de origen y en menor medida de la efectividad de la pastoral para migrantes auspiciada por la Iglesia católica en ambos lados de la frontera (Badillo 1996; Espinosa 1997; Juárez 1997; Puente 1995; Ramírez 1996).

Por su parte, los proyectos pastorales sociales y de evangelización de diferentes iglesias protestantes y evangélicas del lado norteamericano se dirigen a los emigrantes con cierto tiempo de residencia, logrando a la larga reclutar a varios de ellos en sus instituciones (A.G.I.P. 1981); pero queda un amplio margen de población flotante que encuentra cabida entre las congregaciones y grupos religiosos con estructuras de membresía flexibles a sus condiciones. Por razones que todavía necesitamos conocer a fondo estas congregaciones conforman el amplio espectro de lo que recientemente Harold Bloom (1994) ha identificado con el término de *movimientos poscristianos*.

Originarios de Estados Unidos, los *movimientos poscristianos* surgieron a mediados del siglo XIX en oposición a las iglesias institucionales de origen protestante. La reinvención del cristianismo por laicos y ministros conversos que tuvieron una revelación personal sobre cómo reescribir e interpretar las *Escrituras* y fundar "pueblos" elegidos fue el punto de partida para conformar un mosaico de identidades religiosas en Norteamérica. A pesar de las antagónicas diferencias que en materia de "doctrinas" existen entre la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones) con las sociedades de los Testigos de Jehová (The Watch Tower Society), las iglesias Adventistas, la Iglesia Universal del Reino, de la Ciencia Cristiana y de las varias denominaciones autóctonas de neopentecostalismos, hay tres rasgos sintomáticos en todas ellas que Bloom propone como los pilares de una nueva religión estadounidense. Ellos son: el papel predominante de la experiencia personal (la individualización de la experiencia religiosa según Campiche (1991) como paradigma de revelación y relación directa con "Cristo"; el papel fundamental que tiene en este nuevo paradigma el pragmatismo de los sentimientos, actos y experiencias en detrimento de los pensamientos, deseos y memorias; la infalibilidad de la letra escrita (sea la *Biblia* o los libros paralelos a ella tomados como prueba irrefutable de la revelación que da identidad al grupo) para reivindicar no una fuente de conocimiento y revelación sino de legitimación de estructuras de poder teocráticas (Bloom 1994: caps. 1 y 2).

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

## Experiencia migratoria y conversión

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

Eso pasó con Ana María[5] cuando llegó a Zamora en 1988, después de que la *Migra* la deportó de la frontera con Tijuana en un fracasado intento por entrar a Estados Unidos. Diecisiete años habían transcurrido desde los lamentables hechos de intolerancia religiosa en una ranchería del municipio de Zamora, donde sus padres y otras personas fueron expulsadas con violencia al pretender eregir un templo evangelista. Como su familia era originaria del valle de Las Palmas en Baja California, regresaron a su terruño y en repetidas ocasiones Ana María pasó ilegalmente la frontera para trabajar en San Diego y Los Ángeles.

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

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

Muy diferente fue el camino de conversión que llevó a miembros de una familia de la Cañada de los Once Pueblos a interpretar desde la religión su experiencia migratoria. Los dos hermanos Hernández abandonaron Chilchota a mediados de los setenta por motivos políticos.[6] Se fueron a Reynosa en busca de un primo que había conseguido buen trabajo con un

5. Se utilizarán nombres ficticios cuando hagamos referencia a los protagonistas del relato, no así de los lugares donde ocurren los eventos.

6. Los motivos políticos a los que se refieren los hermanos "Hernández" en su relato es a los enfrentamientos entre facciones políticas que luchaban por el control de los puestos de mando en las comunidades agrarias de la Cañada de los Once Pueblos, varios de ellos pertenecientes al Partido Revolucionario Institucional. Véase Jiménez (1985).

agricultor de McAllen. De los dos, José se quedó en Reynosa porque se acomodó en un taller mecánico y Leobardo cruzó la frontera. El dueño del taller era Testigo de Jehová y pronto José se convenció de su doctrina. Empezó como precursor inicial, aceptando ser bautizado en la congregación y dedicarse un año de tiempo completo como predicador. A los dos años su hermano Leobardo se encontró con él en la frontera y también se convirtió en Testigo. Para entonces José ya era "precursor especial"; el anciano de su grupo, como máxima autoridad, le designó la misión de predicar en su tierra para formar nuevas congregaciones.

De regreso a Michoacán José se encontró que en Tanaquillo, Urén y Chilchota había grupos de Testigos que trabajaban en forma discreta por las agresiones que recibían de católicos y protestantes. También se percató con decepción que algunos de sus viejos compañeros de lucha política se habían "convertido" al partido oficial que antes combatían. José interpretó este hecho como la confirmación de que el mundo de la política está destinado a la corrupción y por ello la importancia de prepararse para "la batalla final de la que saldrá victorioso Jehová", tal como lo sostienen los Testigos. Con la certeza de lo que vendrá, los hermanos Hernández y sus congregantes han resignificado sus experiencias de la emigración como ejemplos negativos del poder, de la discriminación y del deslumbramiento por los bienes materiales, a través del lenguaje "bíblico" contenido en la versión oficial de las *Santas Escrituras* autorizada por la Sociedad Torre del Vigía. El trabajo de predicación y conducta intachable de los hermanos Hernández hace dudar a quienes afirman que los Testigos son "sectarios". Una vendedora de alfarería que los conoce admira en ellos "que no volvieron con vicios de bebida y drogas como tantos otros que se fueron a Estados Unidos".

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

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

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

Pero hay otro aspecto interesante que destaca en los relatos de conversión: los intentos por "normalizar" con las prácticas religiosas el conflictivo reto cotidiano del migrante en sus fronteras étnicas, culturales, lingüísticas y geopolíticas. Otto Maduro recientemente ha profundizado este aspecto de la población "latina" en Estados Unidos y sugiere prestar atención a los procesos de síntesis religiosas no como resultado de los llamados "sincretismos" (término con connotaciones negativas para referirse a todo aquello que no forma parte de un sistema cultural dominante) sino como procesos de afiliaciones religiosas múltiples y simultáneas (Maduro 1997:5). Es así que los fenómenos de "conversión" referidos en este trabajo no son algo definitivo, sino parte de una dinámica que define identidades individuales y colectivas en el cruce de diversos patrimonios culturales. Entre los colegas que estudian el tema de la emigración se da por supuesto que los "emigrantes" están forjando una nueva cultura, pero todavía tenemos grandes vacíos de investigación que nos permitan comprender cómo es y hacia dónde apunta.

Un último aspecto, que se plantea como inquietud, es lo que representan algunas instituciones religiosas poscristianas en los escenarios de poder de la "aldea global". En México la manera "simplista" de tratar como "sectas" lo que en los Estados Unidos son fuertes corporaciones económicas de cobertura transnacional (la Sociedad Torre del Vigía, por ejemplo), algunas insertas en los aparatos de Estado norteamericano (los Mormones, por ejemplo), limita el análisis de su potencial como fuerzas políticas y estratégicas en el campo religioso al nivel regional, nacional y transnacional (Hernández 1997).

## Reflexiones finales

El fenómeno de conversión religiosa que hemos abordado ha partido de un supuesto teórico que relaciona el cambio cultural con la emigración a Estados Unidos de Norteamérica. Las historias de conversión religiosa entre los migrantes michoacanos aportan datos interesantes para reflexionar sobre los llamados procesos de transnacionalización y migración a los Estados Unidos en el contexto del campo religioso.

El primer aspecto a considerar en la relación de cambio religioso y migración es la dimensión histórica de los procesos de transnacionalización, presentes en la construcción de fronteras territoriales y culturales del mundo cristiano (aunque no sólo en él, si consideramos también el mundo islámico) para conquistar territorios y evangelizar a sus pobladores.[7] Recordemos que la primera "ola" de globalización religiosa que afectó los sistemas culturales en la mítica América fue en el siglo XVI con la expansión de los cristianismos europeos. Desde luego, en estos procesos la migración fue la punta de lanza para establecer y movilizar fronteras constantemente. A punto de finalizar el siglo XX se observa otra "ola" de globalización

7. Véanse Ricard (1986) para ubicar el caso de evangelización católica, y Ortega y Medina (1976) para el caso protestante en Norteamérica.

religiosa en el contexto de la disolución simbólica de las fronteras nacionales. A diferencia de lo ocurrido en el siglo XVI, donde la religión era una cuestión de expansión imperial, conquista militar y espiritual de nuevos territorios, hoy el derrotero de la siempre utópica evangelización cristiana es la conversión espiritual y social en nuevos entornos construidos por individuos y congregaciones. Este fenómeno contemporáneo es susceptible de ser analizado bajo el lente de los conceptos de transnacionalización.

Para el caso de los movimientos poscristianos es interesante el análisis de Bloom, que encuentra en ellos rasgos sintomáticos -más allá de sus irreconciliables discursos fundamentalistas- de una religión estadounidense. Pero, referirse a una "religión estadounidense" ¿sería lo mismo que una religión nacional? ¿Estaríamos entonces ante un fenómeno religioso de expansión transnacional proveniente de los Estados Unidos hacia México, Centro América y Sudamérica? He aquí un aspecto importante de la cuestión: las sociedades e instituciones reconocidas con el término de "poscristianas" no parecen reivindicar valores religiosos nacionalistas sino "universales", muy a tono con las tendencias "globalizadoras" que a través de la informática, la economía y la política diluyen las fronteras que sirvieron como referentes para forjar identidades a nivel regional y nacional (Chomsky y Dieterich 1996).

Si bien las anteriores ideas requieren todavía de mayor discusión y conocimiento empírico, no podemos soslayar en estas reflexiones la aportación de algunas propuestas del concepto de "transnacionalización" en la lectura de las experiencias de conversión religiosa en la escala de congregación. Una de ellas es la de Robert C. Smith cuando, en sus críticas a los modelos paradigmáticos que analizan al migrante como miembro de un Estado-nación, propone la necesidad de revisar a la luz de las experiencias de los migrantes su participación como sujetos activos con capacidad de moldear su destino, aunque sea dentro de límites circunscritos (Smith 1998:207). Al estudiar a los migrantes ticuanenses en Nueva York, Smith logra demostrar que la formación de una comunidad transnacional depende de las relaciones de poder y negociación que ellos establecen con el Estado a escalas locales e intermediarias, para canalizar sus demandas y realizar proyectos de mejoramiento en su lugar de origen. Como parte de este proceso está la construcción de una o más identidades alternativas a la identidad estigmatizada que las sociedades dominantes les asignan frecuentemente (Smith 1998:209).

El trabajo de Smith nos sugiere atender la importancia de la comunidad como espacio donde se forjan nuevas identidades en la dinámica "global" de los movimientos poscristianos. Vistas así las cosas, los testimonios de los emigrantes conversos expuestos en este trabajo perfilan a "sujetos" que transgreden, por voluntad propia y/o por circunstancias fuera de su control, los esquemas de referencia intersubjetivos y de estructuración social con los cuales se definieron a sí mismos y se diferenciaron de otros. La "dureza de la vida", como la llama Agnes Heller (1977: 23), que vivieron en el traspaso físico y simbólico de la frontera norte, les dio motivos para reformular sus esquemas de identidad en un contexto transnacional.

Aún así, no todo es del mismo tono; los matices en estos escenarios donde se intersectan migración y religión se expresan en los acervos culturales que los sujetos retoman para "razonar" su experiencia y vivir su nuevo estado de conversión en las sociedades a las que retornan. Los casos aquí expuestos son de emigrantes que regresaron a Michoacán, y faltaría comparar con casos de emigrantes conversos que radican en los Estados Unidos hasta qué punto religión e identidad se conjugan para construir "espacios transnacionales" como sostienen varios estudiosos del fenómeno migratorio.

Mientras tanto lo que nos interesa concluir sobre el objeto de este trabajo es que el factor religioso ha recuperado su función para forjar identidades en un mundo secularizado. Pero este resurgimiento tiene mucho de lo que José María Mardones (1985:40) ha llamado "la venganza de lo reprimido" para referirse a un "reencantamiento del mundo por vía de la trivialización de lo religioso". Es así que un número todavía indeterminado de emigrantes mexicanos regresan de los Estados Unidos por voluntad propia o de los aparatos judiciales, con dólares en el mejor de los casos, con humillaciones y maltratos en el peor, y con algunas actitudes religiosas para descifrar su experiencia y ubicación en el mundo. Este último hecho no debería de pasar desapercibido pues de la manera en que los emigrantes resuelvan desde esta vía el dilema de su identidad en vilo y su aceptación como algo circunstancial dependerá el giro hacia actitudes de tolerancia o intolerancia social.

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

## *Referencias bibliográficas*

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1952. *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec.* México: Instituto Nacional Indigenista.

ÁLVAREZ DEL TORO, Jesús. 1985. "Zamora antes del boom fresero". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad.* Vol. VII, No. 23, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 39-60.

ARIAS, Patricia y Jorge DURAND. 1985. "El impacto regional de la crisis". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* Vol. VI, No.22, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 43-64.

ASAMBLEA GENERAL DE LA IGLESIA PRESBITERIANA EN ESTADOS UNIDOS (A.G.I.P.). 1981. *Migración de mexicanos a los Estados Unidos: un reto al testimonio cristiano y a la política nacional.* Informe de la 193a. Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana en los E.E. U.U.

ÁVILA, Patricia, Esteban BARRAGÁN, Eric MOLLARD y José L. SEEFOÓ. 1994. "Regionalización y movimientos de población en Michoacán". Víctor G. Muro (coord.). *Estudios Michoacanos V.* Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 311-337.

BADEN, H. Jürgen. 1968. *Literatura y conversión.* Madrid: Guadarrama.

BADILLO, David. 1996. "El catolicismo mexicano en Chicago antes de 1940. Religión y transnacionalización, institución y proceso". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* Vol. XVII, Nos. 65/66, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 49-68.

BASTIAN, Jean-Pierre. 1990. "El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad.* Vol. XI, No.42, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 49-78.

BLOOM, Harold. 1994. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana,* México: Fondo de Cultura Económica.

BOURDIEU, Pierre. 1993. "La disolución de lo religioso". *Cosas Dichas.* Barcelona: Gedisa, pp. 102-107.

CAMPICHE, Roland J. 1991. "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día". *Religiones latinoamericanas*, Vol. 1, No.1, México, enero-junio, pp.73-85.

CASILLAS, Rodolfo y Alberto HERNÁNDEZ. 1990. "Demografía y religión en México: una relación poco explorada". *Cristianismo y Sociedad,* Año XXVIII, tercera época, No.105, México, pp. 75-85.

CHOMSKY, Noam y Heinz DIETERICH.1996. *La sociedad global.* México: Joaquín Mortiz.

DURAND, Jorge. 1994. *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos.* México: CONACULTA.

ESPINOSA, Víctor. 1997. "Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el día del emigrante y el retorno del purgatorio". Ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de LASA, Guadalajara, Jal. [por aparecer en *Estudios Sociológicos,* 50, 1999].

—— . 1998. *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional.* Zamora: El Colegio de Michoacán/ El Colegio de Jalisco.

FABRE P., Danú. 1997. *Conversión y pentecostalismo en Zamora, Michoacán.* Tesis de Maestría en Estudios Rurales, Zamora: El Colegio de Michoacán.

FERNÁNDEZ, Eduardo. 1993. *Burguesía, fresas y conflictos.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

FONSECA, Omar y Lilia MORENO. 1984. *Jaripo, pueblo de migrantes.* Jiquilpan: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas.

GAMIO, Manuel. 1930. *Mexican immigration to the United States. A study of human migration and adjustment.* Chicago: University of Chicago Press.

GIMÉNEZ, Gilberto. 1988. *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos.* México: CIESAS-CIESAS Sureste (Cuadernos de la Casa Chata, 161).

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis.1984. *Zamora.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

HELLER, Agnes. 1977. *Sociología de la vida cotidiana.* Barcelona: Península.

HERNÁNDEZ H., Alberto.1996. "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas". *Frontera norte,* Vol. 8, No.15, enero junio, El Colegio de la Frontera Norte, pp.107-132.

HERNÁNDEZ M., Miguel J. 1990. "La restauración parroquial: una respuesta de la Iglesia católica zamorana al proceso de secularización en la década de los ochenta". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad.* Vol. XII, No. 45, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 127-146.

——. 1997. "Los movimientos religiosos poscristianos en perspectiva global y regional". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* Vol. XVIII, No. 72, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 157-178.

——. 1999. *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI) .1991. *XI Censo General de Población y Vivienda. Michoacán.* México: INEGI.

JIMÉNEZ CASTILLO, Manuel. 1985. *Huancito. Organización y práctica política.* México: Instituto Nacional Indigenista.

JUÁREZ C., Elizabeth.1997. "Un acercamiento a la pastoral social de la Iglesia católica en Pilsen, un barrio de mexicanos en Chicago, Illinois". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* Vol. XVIII, No. 70, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 257-272.

LÓPEZ, Gustavo. 1986. *La casa dividida. Un estudio de caso sobre la migración a Estados Unidos en un pueblo michoacano.* Zamora: El Colegio de Michoacán/AMEP.

——. 1988. (ed.). *Migración en el occidente de México.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

LÓPEZ, Gustavo y Sergio ZENDEJAS. 1988. "Migración internacional por regiones en Michoacán". Thomas Calvo y Gustavo López (coords.). *Movimientos de población en el occidente de México.* México: CEMCA/El Colegio de Michoacán, pp. 51-79.

——. 1995."Migraciones internacionales y sus efectos regionales". José Luis Calva (coord.). *Desarrollo regional y urbano: tendencias y alternativas.* México: U. de G./ UNAM/Juan Pablos, pp. 25-53.

MADURO, Otto.1997. "Lo sagrado entre fronteras. La religión latina en los Estados Unidos". Ponencia presentada en el XXIV Simposio anual de la Comisión Episcopal para la Historia de la Iglesia en Latinoamérica, Las Cruces, Nuevo México.

MARDONES, José María.1985. *Raíces sociales del ateísmo.* Madrid, Fundación Santa María.

MARTÍNEZ, José Luis. 1980. *Nezahualcóyotl. Vida y obra.* México: Fondo de Cultura Económica.

MASSEY, Douglas, Rafael ALARCÓN, Jorge DURAND y Humberto GONZÁLEZ. 1991. *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México.* México: CONACULTA/Alianza.

MEYER, Jean.1974. *La cristiada. 3- Los cristeros.* México: Siglo XXI.

OCHOA, Álvaro y Alfredo URIBE.1990. *Emigrantes del oeste.* México: CONACULTA.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A.1976. *La evangelización puritana en América.* México: Fondo de Cultura Económica.

PUENTE DE GUZMÁN, Alicia. 1995. "Percepciones sociales y propuestas pastorales. Un acercamiento analítico a las respuestas eclesiales de diócesis fronterizas". Ponencia presentada en el XXII Simposio anual de la Comisión Episcopal para la Historia de la Iglesia en Latinoamérica - México, Querétaro, Qro.

RAMÍREZ, Ricardo (Obispo de la diócesis de Las Cruces, Nuevo México). 1996. "Office of catholic social ministry. Hispanic ministry", Diocesis de Las Cruces, (Mimeo).

RICARD, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

RUÍZ G., Rubén.1994. "Las ¿verdades? de las cifras". *Este País*, mayo, México, pp.16-17.

SMITH, Robert C. 1998. "Los ausentes siempre presentes: comunidad transnacional, tecnología y la política de membresía en el contexto de la migración México-Estados Unidos". Sergio Zendejas y Pieter de Vries (eds.). *Las disputas por el México rural. Volumen 1. Actores y campos sociales*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 201-241.

STELLA, Livio.1988. "En Chicago cada año cambian de religión 60 mil hispanos católicos". *Mensaje. Semanario de orientación católica*. Zamora, Mich., 30 octubre, p.16.

TAPIA, Jesús. 1986. *Campo religioso y evolucion política en el Bajío zamorano*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

VERDUZCO, Gustavo.1992. *Una ciudad agrícola: Zamora. Del Porfiriato a la agricultura de exportación*. México: El Colegio de México/El Colegio de Michoacán.