

¿CREENCIAS MIGRANTES O PELIGRO TRANSGÉNICO?: RECONSIDERANDO EL PLURALISMO RELIGIOSO Y EL FLUJO CULTURAL EN CIRCUITOS DE DIÁSPORA

Daniel RAMIREZ *

Introducción

El siguiente ensayo¹ examina la evolución de movimientos religiosos populares transnacionales en circuitos de diáspora a través del examen del crecimiento del pentecostalismo en las zonas de frontera de *Oaxacalifornia*. Esta historia, escrita con moldes etnográficos, evalúa el impacto de la experiencia migratoria en las identidades culturales religiosas, utilizando la migración transnacional e intranacional –de personas y bienes simbólicos– como un marco para describir la historia y la vida religiosas. Basándose en los innovadores e influyentes trabajos del antropólogo Manuel Gamio sobre la migración mexicana² y del folclorista Américo Paredes sobre las baladas y la cultura de zonas de frontera³, y en teorizaciones más actuales de Michel de Cer-

(*) *Arizona State University / Duke University.*

¹ Parte de la investigación para este trabajo fue patrocinada por el Mexico-North Research Network, el Pew Trusts' Hispanic Theological Initiative y el Foreign Language Area Studies program del U.S. Department of Education. El autor quiere agradecer además el apoyo brindado por el Seminario Permanente de Estudios Chicanos y de Fronteras del Instituto Nacional de Antropología, el Colegio de Jalisco, y el Center for U.S.-Mexican Studies y Center for Comparative Immigration Studies de la University of California San Diego.

² Manuel GAMIO, *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*, Chicago, University of Chicago Press, 1930; y *The Mexican Immigrant: His Life Story*. Chicago, University of Chicago Press, 1931.

³ Américo PAREDES, *With a Pistol in His Hand*. Austin, University of Texas Press, 1958; y *Folklore and Culture on the Texas-Mexican Border*. Austin, Center for Mexican American Studies, 1993.

teau sobre las *prácticas* cotidianas ⁴, este trabajo historiza la evolución de las redes religiosas transnacionales en los territorios de frontera (siguiendo el flujo y reflujo de los circuitos de migración), amplía el estudio académico de la migración para abarcar las variables culturales religiosas, y profundiza la indagación etnográfica sobre la cultura musical religiosa, estudiando la forma en que los migrantes y pobladores de la frontera se expresan y se conectan entre sí en el mundo.

Este trabajo sostiene que el examen de la expansión actual del pluralismo religioso entre las poblaciones chicanas y mexicanas requiere de una cuidadosa historización que tenga en cuenta la experiencia y agencia de la gente que migra, el impacto de los bienes culturales y simbólicos que migran, (por ejemplo, remesas religiosas) y las reacciones institucionales, comunales e individuales que estos generan. El proyecto pone a prueba cuatro hipótesis relacionadas entre sí: 1) que ciertas prácticas culturales religiosas se “transportan” con más facilidad que otras y, por lo tanto, requieren un menor nivel de respaldo y de gestión institucional; 2) que la transportabilidad de las prácticas de tipo pentecostal les ha permitido alzarse como excelentes portaequipajes para la cultura religiosa en territorios de frontera; 3) que la creación y la interpretación de cultura musical religiosa ha generado un importante campo de debate alrededor de las identidades culturales tradicionales y en proceso de cambio; y 4) que la manifestación de estas identidades enfrentándose a la intolerancia, ha pertrechado a los practicantes de la religión en su lucha por abrirse caminos como disidentes religiosos en un territorio (Oaxaca), y como minoría cultural subalterna en otro (California) e incluso como una combinación de ambos en otros lugares (Ciudad de México, Sinaloa y Baja California).

En otra parte examino las redes de solidaridad transfronteriza establecidas por pentecostales mexicanos y chicanos en las primeras décadas del siglo XX, redes que permitieron a estas comunidades resistir las vicisitudes de la persecución política y religiosa y el quebrantamiento económico ⁵. También en otro sitio, examino diversas narrativas transgresoras, *testimonios indocumentados* *, de “ilegales” que residen o cruzan la frontera. De una forma muy similar al catálogo realizado por Jorge Durand y Douglas Massey de *retablos* de exvotos, encomendados por migrantes católicos (pinturas dimi-

⁴ Michel DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press, 1984 [trad. esp. *La invención de lo cotidiano*, UIA, México. 1996].

⁵ Daniel RAMÍREZ, “Borderlands Praxis: The Immigrant Experience in Latino Pentecostal Churches”, *Journal of the American Academy of Religion*. September 1999, 67/3, pp. 573-596.

* De aquí en adelante se conserva en bastardilla lo que está en español en el original [n. de la t.].

nutas sobre hojalata, que, en este caso, ofrecen testimonio de curaciones milagrosas, intervenciones ante los peligros de los cruces de frontera, y salvación de las calamidades en los EE.UU.)⁶, estos textos orales pentecostales proclaman decididamente nociones distintas de nacionalidad y legalidad⁷. En este ensayo cambio el interrogante y lo oriento hacia la práctica cultural de la música religiosa, tratando de historizar y “sondear” el persistente rechazo de las personas en condiciones de subalternidad a aceptar la parte que los agentes y las instituciones hegemónicas les asignaron.

Superponiendo los circuitos migratorios a las nuevas direcciones del cambio religioso

El surgimiento actual del pentecostalismo y otras corrientes *evangélicas* entre las poblaciones nativas del sur de México y América Central y del Sur ha llamado la atención de los académicos, especialmente entre los antropólogos y sociólogos. Sin embargo, con demasiada frecuencia, estos enfoques reflejan las limitaciones cronológicas de estas disciplinas. Además, en el caso de México, ha surgido una cuestión intrincada de importancia fundamental desde que los recientes cómputos censales han registrado que las tasas de conversión en los estados del sur de México son más altas que las de los estados occidentales (por ejemplo, en Michoacán y en Jalisco). Ya que los segundos históricamente aportaron más migrantes hacia el norte, resultaba desconcertante que regiones que sólo recientemente se habían integrado a la corriente migratoria laboral internacional evidenciaran tasas de conversión tan altas como las de Baja California o Chihuahua.

Creo haber avanzado en la comprensión de tales aparentes enigmas. En mi trabajo sobre el crecimiento del pentecostalismo en la Oaxaca actual, he tenido que considerar el impacto que han tenido los movimientos migratorios previos en el interior de México (a Ciudad de México, y a los estados de Veracruz, Sinaloa y Baja California) sobre el territorio y la identidad oaxaqueña. El proyecto actualmente explora una serie de circuitos migratorios superpuestos: uno primario o internacional, ligado a otro secundario o interno. Los que migran motivados por la religión, así como los recursos y las remesas religiosas, han circulado usualmente a través de circuitos migrato-

⁶ Jorge DURAND y Douglas S. MASSEY, *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States*. Tucson, The University of Arizona Press, 1995.

⁷ Daniel RAMÍREZ, “Public Lives in American Hispanic Churches: Expanding the Paradigm”, en Gaston ESPINOSA, ed., *The Hispanic Church in American Public Life*. Oxford, Oxford University Press, en proceso de publicación.

rios primarios a lugares como Guadalajara, Ciudad de México, Veracruz y Acapulco, para luego viajar desde allí —nuevamente transportados por migrantes, por lo general— a regiones enlazadas a estas ciudades por circuitos secundarios. Por lo tanto, el asombroso crecimiento de la disidencia religiosa en el área sur —e indígena— de México⁸, puede mirarse no como el resultado de la intervención misionera *gringa* sino más como un fenómeno relacionado a la migración interna (de personas y bienes simbólicos), que a su vez está enlazada con la migración internacional (de personas y bienes simbólicos).

Este trabajo presenta el interés de un historiador por las conexiones y los flujos, vinculando los pentecostalismos del sur de México y de América Central con sus antecedentes directos de principios y mediados del siglo XX en las zonas de frontera entre EE.UU. y México. También indaga sobre el impacto que está teniendo la migración más reciente de América Central y el sur de México sobre las identidades culturales religiosas mexicana y chicana.

Definiciones: zonas de frontera y Oaxacalifornia

Los estudios corrientes sobre la historia religiosa de América del Norte han prestado muy poca atención al protestantismo latino (y aun menos al pentecostalismo latino) y han metido a la fuerza la mayor parte de la historia religiosa latina dentro de la serie de acontecimientos ocurridos al oeste de Plymouth Rock o al norte de Nueva España⁹. Si bien Thomas Tweed y otros

⁸ Se afirmó que los *Evangélicos* comprendían el 22 por ciento de la población de Chiapas, 19 por ciento de la de Tabasco, 18 por ciento de la de Campeche, 16 por ciento de la de Quintana Roo, 11 por ciento de la de Yucatán, y 10 por ciento de la de Oaxaca y Morelos: tasas que alcanzaban a cuadruplicar la cifra nacional, y se equiparaban solamente con las de los estados de Baja California y Chihuahua. Evidentemente la proximidad geográfica al vecino y protestante país del norte no puede explicar el surgimiento en el sur. En efecto, los otros estados fronterizos del norte de México. Sonora, Chihuahua, Tamaulipas, Nuevo León ocupan una posición más cercana al promedio nacional. “Población de 5 años y más por entidad federativa, sexo y religión, y su distribución según grupos quinquenales de edad”, Instituto Nacional de Información Estadística y Geográfica de México, 2000, www.inegi.gob.mx. En coincidencia, la demógrafa Olga Odgers Ortiz ha abogado por la existencia de mayor cantidad de particularidades regionales e históricas en las múltiples diversidades religiosas de México. Olga ODGERS ORTIZ, “Dinámica y distribución del cambio religioso en la región fronteriza México-Estados Unidos”, Mimeo, expuesto en el Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Amsterdam, Julio 6, 2002.

⁹ Sidney E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*. New Haven, Yale University Press, 1972.

investigadores han llamado a una “re-escritura” de la historia religiosa estadounidense sobre las bases de factores tales como el género, el cuerpo y la región, la convocatoria todavía tiene que encontrar eco transnacional en el sector académico que se ocupa de la religión tanto de EE.UU. como de México¹⁰. El abordaje de este trabajo busca avanzar en las líneas trazadas por Tweed et al. La posición ventajosa en que se ubica, en los intersticios de dos países, permite trazar nuevos mapas y hacer nuevos sondeos de una “cartografía de la religión” que refleje la experiencia y el movimiento de la gente a lo largo de espacios a la vez reales e “imaginarios”. Las “zonas de frontera” que se están considerando conllevan dimensiones que son simultáneamente geográficas, religiosas, culturales, y epistémicas, y así, se despliegan mucho más allá de lo que proponía Gloria Anzaldúa en su influyente y original descripción¹¹. El término no hace necesariamente referencia a lugares lindantes, geográficamente hablando. Estas zonas de frontera, definidas a grandes rasgos, abarcan la migración o el movimiento de personas y bienes materiales y simbólicos (especialmente remesas religiosas) en ambas direcciones. A su vez, este movimiento crea y transforma la noción que los migrantes tienen de ellos mismos (“identidades”) como individuos que pertenecen a comunidades en movimiento y como “practicantes” de cultura religiosa. La lectura (tentativa) del cúmulo (o red) de “prácticas” e identidades permitirá una descripción y análisis (tentativos) de aquella cultura religiosa¹².

Utilizo el término “Oaxacalifornia”, que es el que emplean los migrantes oaxaqueños, para referirme a la extensión geográfica que va desde el Istmo de Tehuantepec hasta Baja California y la California estadounidense. El mismo proceso de acuñación geopolítica acarrea, por supuesto, tanto un estado de conciencia y alma como una descripción elástica de geografía transversal.

Definiciones: remesas religiosas

El interesante trabajo de Douglas Massey y Emilio Parrado sobre los “migradólares” y el impacto de las remesas de dinero en las micro econo-

¹⁰ Thomas A. TWEED, ed., *Re-Telling U.S. Religious History*. Berkeley, University of California Press, 1997.

¹¹ Anzaldúa ha descrito la frontera entre Estados Unidos y México como “Una herida abierta de 1.950 millas que divide un pueblo, una cultura...” Gloria ANZALDÚA, *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. 3rd ed, San Francisco, Aunt Lute Books, 1991.

¹² “El concepto de cultura al que adhiero... es esencialmente semiótico. Creo, como Max Weber, que el hombre es un animal suspendido sobre telarañas de significación tejidas por él mismo, y considero que la cultura es esas telarañas; por lo tanto su análisis no es una ciencia experimental en busca de sus leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de un

mías de las comunidades de origen, me ha llevado a pensar en términos de “remesas religiosas” y de la necesidad de explorar su rol catalizador y sustentador de la expansión del pluralismo religioso en México. Por *remesas religiosas* entiendo aquellos bienes simbólicos que los migrantes envían o llevan al hogar con el objeto de conseguir o mantener la conversión y la nueva identidad religiosa entre sus parientes y amigos. En este punto, los recursos financieros que se envían para sostener a los ministerios y congregaciones o para pagar eventos religiosos (por ejemplo, la fiesta de una *quinceañera*) entran claramente en las dos categorías, la examinada por Massey y Parrado y la investigada en este trabajo¹³; y a la inversa, también quedan incluidas aquí las restricciones que ponen los migrantes a hacer ciertos gastos con las remesas económicas (por ejemplo, financiar festivales de santos patronos o reparar templos católicos). Los bienes simbólicos también han demostrado ser catalíticos y estratégicos. En el caso de San Juan Yaée, un poblado zapoteco en Sierra Juárez, Oaxaca, la introducción de la disidencia religiosa por medio de una nueva música religiosa transgresora —música de tríos de gospel *tejano*, para ser precisos— mostraron su efecto catalizador a la hora de promover el crecimiento pentecostal y de precipitar duras reacciones en defensa de los “*usos y costumbres*” tradicionales.

El trabajo de Peggy Levitt sobre “remesas sociales” y “difusión cultural” a partir de la migración entre República Dominicana y Boston ha llevado a Helen Ebaugh y Janet Chafetz a acuñar el término “recursos religiosamente relevantes” para describir el flujo de recursos entre las congregaciones de inmigrantes de Houston y las congregaciones en los países de origen¹⁴. Uno de los puntos más importantes para tener en cuenta sobre las remesas —tanto las económicas como las simbólicas— es que fluyen dentro de redes, y que su desembolso y gasto (o ahorro) están determinados por complejos procesos dentro de tramas de parentesco y comunitarias. Por esto, inclusive aquellas remesas manifiestamente no simbólicas o materiales adquieren significado simbólico y afectan a las formas culturales.

significado. Busco la explicación, interpretando expresiones sociales superficialmente enigmáticas”. Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973, p. 5; y “El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significados, evaluar las conjeturas y extraer conclusiones explicativas de las mejores conjeturas...”, *ibid*, p. 20.

¹³ Douglas S. MASSEY y E. PARRADO, “Migradollars: The Remittances and Savings of Mexican Migrants to the United States”, *Population Research and Policy Review* 13, 1994, pp. 3-30.

¹⁴ Peggy LEVITT, “Social Remittances: Migration Driven, Local-Level Forms of Cultural Diffusion”, *International Migration Review* 32, pp. 926-48; EBAUGH y CHAFETZ, eds., *Religion Across Borders: Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek, CA, Altamira Press, 2002.

Antecedentes y genealogías

No cabe ninguna duda de que los pentecostales actuales de Oaxacalifornia profesan dentro de una tradición religiosa. Encontramos un linaje. Para rastrearlo se requerirá de instrumentos flexibles. Aquí, el historiador puede pedirle prestado el juego de herramientas a la antropología. Tengo en mente algo parecido al cuadro de relaciones de parentesco, pero recalibrado para medir los contornos de las diásporas a nivel global.

La siguiente genealogía religiosa intenta rastrear en pequeña escala el desarrollo y crecimiento de una corriente de religiosidad popular que circuló a finales del siglo XX. Para aclarar el tema, esta corriente destaca el norte del condado de San Diego, California y Ciudad de México como núcleos claves en la circulación de la cultura religiosa entre los practicantes chicanos y del norte de México en Baja California y California del sur y practicantes en el México meridional indígena. Esta elección, por supuesto, presenta su cuota de dificultad. Comprime la historia más amplia de la migración y el cambio cultural religioso en un marco espacial limitado. A su vez, rompe con el abordaje lineal y corriente del historiador. Esta concesión brinda además una sensación de la existencia de relaciones no cronológicas, de actores y variables no institucionales y de una polifonía de voces y una multiplicidad de lugares. Las instancias de movimiento transnacional en torno al primer caso, pueden ser esbozadas en forma preliminar de la siguiente manera.

Los lazos entre una congregación con una mayoría de fieles mexicanos norteamericanos y mexicanos inmigrantes en el norte del condado de San Diego y comunidades mayoritariamente indígenas del sur de México se desarrollaron a partir de las iniciativas de Rodolfo González (no es su nombre verdadero), un inmigrante de Salina Cruz, Oaxaca, que adoptó el evangelismo en 1990 en Escondido, su ciudad adoptiva, primero en una iglesia bautista y luego en una pentecostal. Durante una estadía de seis años de regreso en el sur de México (1994-2000), González estableció, o tomó contacto con, ocho congregaciones –mestizas, huaves, chontales y zapotecas– en el Istmo de Tehuantepec, así como con diez congregaciones mayas tzotzil en la región de Los Altos, Chiapas.

Sin embargo, la peculiar genealogía de las congregaciones se remonta a un pasado más lejano: la fundación de la congregación de Escondido, California en 1957 en manos de dos evangelistas chicanos oriundos de una congregación apostólica de Del Mar (hoy día, Solana Beach), que a su vez, había sido fundada en 1934 por evangelistas mexicanos inmigrantes provenientes de Otay – San Diego.

Esta última comunidad de frontera, a su vez, había sido utilizada previamente como un primitivo punto de expansión pentecostal, uno de los tantos establecidos por evangelistas que habían arrancado en Los Angeles con la fuerza de los efectos del histórico renacimiento de la calle Azusa (1906-09) en esa ciudad. En el lapso de quince años desde el comienzo de las reunio-

nes, aquellos mexicanos que habían participado de Azusa transportaron algunos tizones encendidos desde las reuniones de San Diego y Los Angeles a Riverside, California, a Yuma, Arizona, a las ciudades hermanas de un lado y otro de la frontera del Valle Imperial Calexico y Mexicali y a los valles de San Joaquín, Ventura y Salinas, y desde Los Angeles a Villa Aldama, Chihuahua, en el norte de México¹⁵. La década de 1920 asistió a la expansión desde Otay - San Diego hasta Tijuana, y desde los estados del norte de México, Chihuahua, Coahuila y Nuevo León al Valle de Río Grande, en Texas. Tal como su progenie espiritual haría décadas más tarde, los primeros pentecostales iniciaron asiduos contactos entre sí a través de las fronteras nacionales, especialmente entre el norte de México y el sur de California.

Los acontecimientos macro-económicos y políticos jugaron roles decisivos a la hora de empujar y atraer a los *hermanos* hacia y desde un lado y otro de la frontera, una y otra vez. La debacle económica de 1929 precipitó la repatriación masiva de alrededor de un millón de mexicanos y mexicanos norteamericanos debido a que las autoridades federales, de los estados, de los condados, y municipales se habían complotado para convertir a esta vulnerable población en chivos emisarios¹⁶. Muchos creyentes se subieron a la cresta de la ola de la repatriación varándose intencionadamente en las localidades clave de su tierra natal, esta vez concentrados en un objetivo particular: la evangelización de sus parientes y de sus vecinos. El fenómeno se repetiría nuevamente, esta vez en un flujo y reflujo, bajo los involuntarios auspicios del programa *Bracero* (1942-1964) y los programas de deportación como la Operación Wetback en 1954¹⁷.

Hacia mediados de siglo, el pentecostalismo apostólico había llegado a Oaxaca y Chiapas, estados del sur de México, a través de la denominación principal en ese país, la *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. Por eso, varios de los ministros y congregaciones con los que González se topó a finales de la década de 1990 habían sido ya contactados, aunque en pequeña medida, por una denominación hermana de su propia denominación con base en los Estados Unidos, que reunía fundamentalmente a mexicanos norteamericanos, la *Apostolic Assembly* (Asamblea Apostólica).

Finalmente, debemos tener en cuenta el contexto histórico más amplio dentro del cual los chicanos y los *oaxacalifornianos* vieron multiplicado su

¹⁵ Daniel RAMÍREZ, "Borderlands Praxis", *op. cit.*

¹⁶ Francisco E. BALDERRAMA y Raymond RODRÍGUEZ, *Decade of Betrayal: Mexican Repatriation in the 1930s*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995, pp. 120-122.

¹⁷ Ver Ernesto GALARZA, *Farm Workers and Agri-Business in California, 1947-1960*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977; y Julian SAMORA, *Los Mojados: The Wetback Story*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1971.

espectro de opciones religiosas. En el caso del núcleo más septentrional, los miembros pioneros de la congregación apostólica de Solana Beach fueron, en efecto, primeramente captados y alentados a abandonar el catolicismo a través de los esfuerzos de un evangelista mexicano norteamericano originario de la First Presbyterian Church (Primera Iglesia Presbiteriana) de San Diego¹⁸. Sin embargo, los años de esfuerzo invertidos en su denominación fracasaron, cuando los pentecostales evangelistas con asiento en Otay se aparecieron con bienes culturales religiosos más atractivos para su grey (el sonar de guitarras bajo los árboles en la esquina principal de la *colonia*). De la misma manera, en las décadas de 1940 y 1950, numerosos líderes atraídos por el apostolicismo en el Istmo de Tehuantepec y en Los Altos de Chiapas, pasaron una significativa parte de su formación con comunidades nazarenas y presbiterianas, respectivamente. Luego de algunos intervalos de adhesión a la *Iglesia Pentecostés* optaron por seguir las enseñanzas del movimiento heterodoxo modalista (no trinitario) llevadas hacia el sur por González, y se asociaron a una nueva autoridad eclesiástica, la *Apostolic Assembly*. En el caso de Oaxaca y Chiapas, la historización del crecimiento pentecostal actual tiene que tener en cuenta además el impacto formativo previo que produjeron los evangelistas y misioneros, mexicanos y extranjeros, así como los lingüistas vinculados al *Summer Language Institute*. La genealogía de los precursores de las corrientes principales, a su vez, puede rastrearse hasta los tiempos de los orígenes del protestantismo mexicano, latinoamericano y español, y especialmente, en el rol catalítico de los distribuidores ambulantes de Biblias, aún hoy subestimado (por ejemplo, Diego Thomson) y otros agentes de las sociedades bíblicas británica, norteamericana y mexicana¹⁹.

El evangelismo latinoamericano de la última parte del siglo XX representa, entonces, mucho más que un proyecto anglo americano incubado para dar frutos a largo plazo o una respuesta demorada a la anomia del capitalismo

¹⁸ Gordon B. SHUPE, *Our Heritage: A History of the First Presbyterian Church of San Diego, California, 1869-1994*. San Diego, First Presbyterian Church, 1994, p. 28. Ver también Jane ATKINS-VÁSQUEZ, ed., *Hispanic Presbyterians in Southern California: One Hundred Years of Ministry*. Los Angeles, Synod of Southern California and Hawaii, 1988, ix.

¹⁹ La prolífica actividad de distribuir Biblias por toda América puede ser considerada un ejemplo de remesa religiosa temprana; como también podría ser la traducción y difusión (generalmente clandestina) de la literatura calvinista, luterana y anabaptista hecha por reformadores españoles del siglo XVI, tales como Miguel Servetus, Casiodoro de Reina, y Cipriano Valera. Sobre Diego Thomson y la *British and Foreign Bible Society* (Sociedad Bíblica Británica y del Exterior), ver Arnoldo CANCLINI, *Diego Thomson: Apostol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*. Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987. Sobre la *American Bible Society* (Sociedad Bíblica Norteamericana), ver Henry Otis DWIGHT, *The Centennial History of the American Bible Society*. New York, The Macmillan Company, 1916.

tardío. La complejidad de su linaje se remonta mucho más atrás en el tiempo. La evolución y diversificación de las opciones religiosas desde diferentes momentos y puntos de origen han representado tanto procesos de tipo orgánico como de tipo adaptativo.

El protestantismo en México, en tanto corriente de disidencia religiosa, puede pensarse como el producto de varios afluentes que han circulado por los accidentes únicos del paisaje mexicano, fluyendo y refluyendo según factores y acontecimientos internos y externos. En cuanto al linaje cultural religioso, las traducciones de la Biblia escritas por los frailes españoles disidentes Casiodoro de Reina y Cipriano Valera durante el exilio en los siglos XVI y XVII, hicieron las veces de canteras redescubiertas tras largo tiempo de soterradas²⁰. Esto último se combinó con el pensamiento liberal francés y anglo americano para conformar la vertiente de la reforma en la joven República Mexicana. A partir de allí, la ingeniería montada por los misioneros estadounidenses y las agencias que los patrocinaban, sin lugar a dudas, definió en gran medida la infraestructura del primer protestantismo mexicano. Sin embargo, la irrupción del movimiento de renacimiento pentecostal llevó a la corriente a rebasar las limitadas márgenes del proyecto troncal. El relevamiento de este proceso requiere de una cuidada historización; de otra forma, nuestra visión de las fangosas aguas de la disidencia religiosa mexicana contemporánea continuará siendo turbia.

La migración como proceso socio cultural y el cambio religioso

Los datos relativos a la historia, la acción y las redes religiosas harían un gran aporte a nuestra creciente comprensión sociológica de la migración y el transnacionalismo. Tomemos como ejemplo el persistente *Mexican Migration Project* (MMP) (Proyecto binacional de Migración Mexicana), (desde 1982) con base en la University of Pennsylvania y en la Universidad de Guadalajara. Desde hace varios años, los investigadores del MMP, empleando tanto métodos sociológicos como etnográficos, han dirigido su atención a los procesos sociales complejos (por ejemplo, redes, formación identitaria, conocimiento popular sobre el cruce de fronteras, uso de remesas, etcétera) del fenómeno de la migración y de la construcción de lazos entre las comunidades “emisoras” en el oeste de México y las comunidades “receptoras” en los EE.UU. Más que considerar la migración mexicana a los Estados Unidos en términos de

²⁰ La magistral Biblia española de Reina y Valera de 1602 (traducida en Inglaterra e impresa en Amsterdam), anunció la aurora del Siglo de Oro español, pero tuvo que esperar hasta mitad del siglo XIX para que se distribuyera ampliamente en España y Latinoamérica. Sobre Biblias españolas del exilio del siglo XVI, ver Enrique FERNÁNDEZ y FERNÁNDEZ, *Las Biblias castellanas del exilio*. Miami, Editorial Caribe, 1976.

figuras trilladas (por ejemplo, “válvula de escape”, aculturación por “crisol de razas”, etcétera) los investigadores se han interesado por la asimilación del fenómeno de la migración en sí mismo, como parte de los modos de vida comunitarios desde hace muchas décadas²¹. Los investigadores les hacen entrevistas a migrantes que están de regreso en las comunidades de origen durante la temporada invernal, y las complementan con estudios sobre los migrantes establecidos (los que no regresan) en las comunidades de destino²². La producción académica ha sido considerable²³. Por ejemplo, el excelente trabajo etnográfico de Victor Espinosa, *El dilema del retorno* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998), permite ver la utilidad del proyecto MMP. Describe a una familia jalicense que reside con éxito desde hace un buen tiempo en Los Angeles, cuyas nociones identitarias muestran un fluir constante, y cuyas decisiones definitivas sobre si permanecer o regresar están determinadas por el estatus generacional y otros factores, especialmente el género. El epígrafe que elige Espinosa es fuerte. “*La Jaula de Oro*”, el éxito musical del cantautor Enrique Franco, que fue popularizado por los Tigres del Norte en 1985, capta la melancólica toma de consciencia de un padre al darse cuenta de que su triunfal regreso a México puede ser una experiencia completamente solitaria. “*Mis hijos no hablan conmigo/otro idioma han aprendido/y olvidado el español./Piensan que son americanos/niegan que son mexicanos/aunque tengan mi color... De qué me sirve el dinero/si estoy como prisionero/dentro de esta gran nación./Cuando me acuerdo hasta lloro/que aunque la jaula sea de oro/no deja de ser prisión*”.

A pesar del exceso de datos, el MMP no hizo a los entrevistados preguntas explícitas sobre religión hasta 1999, momento en que el cuestionario final se corrigió para preguntar: “En sus viajes a los Estados Unidos, ¿ha formado parte de alguna asociación social/ religiosa?”. Previamente, los investigadores preguntaban: “En su último viaje a los Estados Unidos, ¿formó parte de alguna asociación social?”²⁴. Mientras que las preguntas abiertas sobre redes, contactos y solidaridad pueden aportar datos sobre el rol de las congregacio-

²¹ Jorge DURAND, *Más allá de la línea: patrones migratorios entre México y Estados Unidos*. México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. Ver especialmente el capítulo 7, “Patrones culturales y migración”.

²² Douglas S. MASSEY, Rafael ALARCÓN, Jorge DURAND, y Humberto GONZÁLEZ, *Return to Aztlan: The Social Process of International Migration from Western Mexico*. Berkeley, University of California Press, 1987.

²³ Jorge DURAND, *Más allá de la línea*, op. cit.; MASSEY y PARRADO, op. cit.; Douglas S. MASSEY y Audrey SINGER, “The Social Process of Undocumented Border Crossing Among Mexican Migrants”, *International Migration Review* 32, vol. 3, Fall 1998, pp. 561-592.

²⁴ <http://lexis.pop.upenn.edu/mexmig/>

nes, el proyecto debe presentar primero resultados más fundamentales sobre el rol de las redes religiosas. No es que la variable no sea considerada importante según los investigadores. El catálogo de *retablos* votivos de migrantes elaborado por Jorge Durand y Douglas Massey (testimoniando curas milagrosas, intervenciones ante los peligros del cruce de frontera y la salvación ante calamidades sobrevenidas en los Estados Unidos), recogidos en santuarios a lo largo y a lo ancho de México, augura un viraje temático largamente postergado en esta valiosa empresa investigativa²⁵.

Se pueden encontrar varios candidatos para colaborar con el MMP entre el creciente caudal de estudios localizados sobre *cambio religioso* (cambio religioso y pluralismo) en México, especialmente el *cambio religioso* introducido por migrantes que han retornado²⁶. El conocimiento sobre cambio religioso en México, a su vez, aguarda estudios comparativos sobre latinos en los Estados Unidos, lo cual permitirá a los académicos de ambos países superponer y empalmar las cartografías religiosas (nuevas observaciones y sondeos, por decirlo de alguna manera) de la vida religiosa transnacional. Entre estos, el inventario elaborado por Alberto Hernández en 1987 de 983 congregaciones protestantes en tres municipios de frontera, Tijuana, Ciudad Juárez y Matamoros²⁷, reclama un estudio comparativo con las ciudades/zonas de frontera adyacentes: San Diego-San Ysidro, Juárez y Valle de Río Grande. La misma necesidad aparece en el caso de las congregaciones enlazadas a nivel transnacional en diásporas más dispersas, aunque en este caso los resultados de varias iniciativas de investigación están dando frutos, por ejemplo: el *Religion and Immigration Project* (Proyecto sobre Religión e Inmigración) en la University of San Francisco²⁸; el *Religion, Ethnicity and New Immigration*

²⁵ DURAND y MASSEY, *op. cit.*.

²⁶ Las numerosas unidades de investigación regional del CIESAS (Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social), junto con los numerosos Colegios regionales (de Michoacán, de Jalisco, de la Frontera Norte, y de México), la Universidad de Guadalajara y la Universidad Autónoma de México-Iztapalapa, han comprobado la existencia en México de emplazamientos muy fértiles para investigar en este último campo. Ver Luis R. MORAN QUIROZ, *Alternativa religiosa en Guadalajara: una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1990; Miguel J. HERNÁNDEZ MADRID, "Los movimientos religiosos poscristianos en perspectiva global y regional", *Relaciones: estudios de historia y sociedad* 18, vol. 72, otoño 1997, pp.157-178; y Aida HERNÁNDEZ CASTILLO, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología* 13, vol. 45, abril 1994, pp. 83-106.

²⁷ Alberto HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Frontera Norte* 8, vol. 15, enero-junio 1996, pp. 107-132.

²⁸ <http://www.usfca.edu/TRIP/>

Research (RENIR) Project (Proyecto de Investigación sobre Religión, Etnicidad y Nueva Inmigración) en la University of Houston, y los primeros trabajos de los investigadores dirigidos por Stephen Warner²⁹. Particularmente pertinentes a nuestros intereses en este trabajo son las contribuciones de la antropóloga mexicana Patricia Fortuny a los primeros dos proyectos mencionados, cuyo trabajo sobre diásporas étnicas religiosas (Yucatecos en San Francisco) y otras diásporas religiosas (la Iglesia Luz del Mundo en Guadalajara y Houston) merece mencionarse.

En todos los casos mencionados más arriba, subsiste la necesidad de contextualización histórica. Por ejemplo, los excelentes trabajos etnográficos sobre las congregaciones enlazadas transnacionalmente en Houston compilados en la segunda antología de Ebaugh y Saltzman que surgen del proyecto RENIR, deberían sin embargo encuadrarse en un contexto histórico más amplio y extenso, más allá de los estrechos límites confesionales de las congregaciones. Según los compiladores, los flujos religiosos entre redes congregacionales tienen su punto de partida en los países de origen de los inmigrantes, e invierten el sentido con el paso del tiempo y las generaciones³⁰. El flujo de protestantismo y pentecostalismo latinoamericano y latino fue más variado en sus comienzos (por ejemplo, de EE.UU. a Latinoamérica a EE.UU.). Evidentemente, historiadores, antropólogos y sociólogos de la migración necesitan estar en comunicación permanente.

Práctica de la cultura musical religiosa

*Porque somos los mojados
siempre nos busca la ley.
Porque somos ilegales
y no hablamos el inglés,
El gringo terco a sacarnos
Y nosotros a volver*

*“Los Mojados”, Los Tigres del Norte (grabado
aproximadamente en 1972)*

¿Por qué “prácticas de la cultura musical religiosa”? Porque al mismo tiempo que proporcionan un espacio común para la celebración, la música y

²⁹ R. Stephen WARNER y Judith G. WITTNER, eds., *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia, Temple University Press, 1998.

³⁰ Helen Rose EBAUGH y Janet SALTZMAN CHAFETZ, eds., *Religion Across Borders: Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek, CA, Altamira Press, 2002.

la liturgia también representan una zona de contacto, un “campo” simbólico para la discusión sobre las viejas y las nuevas identidades. Funcionan como marcadores simbólicos de igualdad, circulación y “communitas” dinámica (“comunidad de sentimiento”)³¹.

La extensión metodológica propuesta sigue el ejemplo de estudios innovadores recientes: entre estos, el del cientista político Jesús Martínez sobre los *Tigres del Norte*. En su análisis de la discografía y las actuaciones del grupo musical *norteño* polémicamente más popular, tanto en México como en los Estados Unidos, Martínez demostró que estos trovadores de la experiencia inmigratoria (que han vivido en el área de San José, California desde finales de los 1960), han dado expresión pública al sentimiento de millones de compatriotas en su exaltación del movimiento transgresor (“*Que vivan los mojados*”), de las historias de embusteros (“*Contrabando y Traición*”), de poblados añorados y amores perdidos (“*Plaza Garibaldi*”), de la geografía mexicana (“*Bajo el Cielo de Morelia*”) e inclusive del activismo chicano (“*Cuando Gime la Raza*”)³². Martínez completó su análisis con una voluminosa descripción etnográfica de un concierto/ baile en el nuevo y cavernoso centro de Convenciones San José. El poder de convocatoria de los *Tigres* reunió siete mil asistentes; muchos de ellos formaban parte del personal de limpieza y mantenimiento del Silicon Valley (y muchos también probablemente serán responsables más tarde de la organización exitosa de la fuerza laboral³³). Mirado con este lente, el concierto de los *Tigres* alcanzó un nivel de acontecimiento público, especialmente a la sombra de la amenazadora *Proposition 187* *. La cultura como política.

Las creativas apreciaciones que hizo Martínez de los *Tigres* fueron premonitorias. En el año 2000, el grupo ganador del Grammy estableció la Fundación *Tigres del Norte* en la University of California en Los Angeles, donando al *Chicano Studies Research Center* (Centro de Investigaciones de Estudios Chicanos) de esa universidad abundantes recursos para “el estudio, la preservación y la difusión de la música popular en español”. La notable recuperación de la expresión popular comenzó con el traspaso a digital de la

³¹ Victor TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago, Aldine, 1969.

³² Jesús MARTÍNEZ, “Los Tigres de Norte en Silicon Valley”, *Nexos*, año 16, vol. XVI, núm. 191, 11/93.

³³ Christian ZLOLNISKI, “Reestructuración industrial y mano de obra inmigrante: el caso de los trabajadores mexicanos en la industria de la limpieza de edificios en el Silicon Valley, California”, en Alfredo LATTES, Jorge SANTIBÁÑEZ, Manuel Ángel CASTILLO, eds., *Migración y fronteras*. Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 1998, pp. 51-78.

* Ley del Estado de California que impide a los inmigrantes ilegales acceder a servicios públicos incluyendo la salud y la educación [n.de la t.].

colección Arhoolie Frontera, que consistía en 15.000 discos fonográficos producidos (la mayor parte) en los Estados Unidos entre 1910 y 1950 ³⁴.

A partir de su aproximación, Martínez también cotejó análisis fundacionales de cultura musical de zonas fronterizas emprendidos en otros lugares del suroeste. El influyente estudio folkórico de Américo Paredes sobre los *corridos* (baladas) de frontera y el tratamiento más explícitamente etnomusical de la música del *conjunto tejano* hecho por Manuel Peña, señalaron nuevas maneras alternativas para estudiar las comunidades subalternas, la articulación pública del poder, y los debates (internos y externos) sobre la identidad a través de la práctica y estética de la cultura musical ³⁵.

Cultura musical pentecostal

En el estudio de la práctica de la cultura musical religiosa de los primeros y los actuales pentecostales chicanos y mexicanos nos topamos con grupos que eran algo más que meros metodistas inquietos o católicos pródigos. Más bien, estos agentes históricos parecen haber estado muy ocupados tallando una identidad singular en los márgenes entre dos sociedades: el Estados Unidos protestante y el México católico (sin considerarlas como adscripciones monolíticas). Han hecho uso de esa periferia como un centro, una zona por la que se desplazan, generalmente sin tener en cuenta la existencia de los centros hegemónicos. En el caso de tales habitantes religiosos de la frontera, las formas de participación activa se hacen evidentes cuando sus potenciales patrocinadores los dejan librados a sus propios medios, sea intencionalmente o por negligencia.

En otro lado he abordado las discusiones estéticas entre la corriente principal de la música protestante y la pentecostal, entre los misioneros y sus destinatarios ³⁶. En el desplazamiento desde el catolicismo popular pasando

³⁴ <http://www.sscnet.ucla.edu/csrc/tigres1.html>

³⁵ Américo PAREDES, *With His Pistol in His Hand*, op. cit., y *Folklore and Culture on the Texas-Mexican Border*, op. cit.; Manuel PEÑA, *The Texas-Mexican Conjunto: History of a Working-Class Music* (Austin, University of Texas Press, 1985). Para un estudio etnomusical en un escenario subalterno completamente diferente (apartheid), ver Veit ERLMANN, *Night song: Performance, Power, and Practice in South Africa* (Chicago, University of Chicago Press, 1996). Para un análisis literario de los corridos de frontera, ver María HERREIRA-SOBEK, *Northward Bound: The Mexican Immigrant Experience in Ballad and Song* (Bloomington, Indiana University Press, 1993).

³⁶ Daniel RAMÍREZ, “Alabaré a mi Señor: Culture and Ideology in Latin American and Latino/a Protestant Hymnody”, en Edith BLUMHOFER, ed., *Singing the Lord’s Song in a Strange Land: American Protestant Hymnody* (University of Alabama Press, forthcoming, 2003).

por la corriente principal del protestantismo hasta el pentecostalismo, el proletariado religioso migrante parece haber estado eligiendo con los oídos y con los pies, fascinados tanto por el repertorio musical como por el carisma de los evangelistas políglotas y de los sanadores.

Como se mencionó anteriormente, el comienzo de la Gran Depresión en un primer momento provocó estragos en las jóvenes iglesias pentecostales latinas de los territorios fronterizos entre Estados Unidos y México. La persecución se precipitó sobre la vida de barrio rasgando su frágil tejido. Sin embargo, a la larga esta urdimbre demostró ser elástica y, en el caso de las comunidades pentecostales, se estiró para abarcar una amplia franja de territorio mucho más allá del lugar original del movimiento en el sur de California. Miseria y persecución despertaron expresiones de solidaridad. Además, ante las coacciones financieras las denominaciones anglosajonas patrocinadoras se retiraron, dejando márgenes más amplios para la innovación. La miseria engendró abundancia.

Los compositores de himnos pentecostales combinaban motivos poéticos mexicanos tradicionales (por ejemplo, la peregrinación) con los géneros musicales populares (por ejemplo, la *polka*) para generar una experiencia sonora y corpórea que resonara en los oídos, corazones y cuerpos del público. Para cada ocasión ritual componían canciones: para las consagraciones de niños y los nacimientos, para los bautismos de agua y del Espíritu, para iniciaciones, cumpleaños, comuniones, casamientos, despedidas, bienvenidas, ofrendas y fallecimientos. Así, los compositores de frontera unieron una vez más la música popular con el ritual religioso, enlazándolos de una manera aún más estrecha de la que gozaban en el catolicismo mexicano/chicano, en su momento y de un modo similar al de los Náhuatl y otras antiguas culturas mesoamericanas. Desde finales del siglo XIX, el catolicismo mexicano había experimentado un renacimiento de las bellas artes y la música coral en las catedrales. Este desarrollo expulsó nuevamente la música y los instrumentos populares de los santuarios principales del país relegándolos a las iglesias pueblerinas y a presentaciones al aire libre en las peregrinaciones y *fiestas*³⁷. Aún más triste era la situación de los católicos mexicanos norteamericanos bajo la tutela de la jerarquía situada en Baltimore, inclinada a “americanizar” a sus fieles del sudoeste que mantenían una posición recalcitrante en lo cultural y teológico³⁸.

³⁷ Rubén CAMPOS, *El folklore y la música mexicana: investigación acerca de la cultura musical en México, 1525-1925* (México, D.F., Secretaría de Educación Pública, 1928), pp. 191-196.

³⁸ Ver Jay P. DOLAN y Allan FIGUEROA DECK, eds., *Hispanic Catholic Culture in the U.S.: Issues and Concerns* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994) y Jay P. DOLAN y Gilberto M. HINOJOSA, eds., *Mexican Americans and the Catholic Church, 1900-1965* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994).

La forma importaba tanto como el contenido. Los compositores se apropiaron de la mayoría de las expresiones e instrumentos populares mexicanos de ese momento: desde la *polka* hasta la *ranchera*, el *corrido*, el *vals* el *huapango*, el *marcial*, la *canción romántica*, el *bolero* –todos, por lo visto, excepto el *cha-cha-cha* y el *danzón*–, los cuales probablemente se consideraban irremediabilmente asociados a la carnalidad de la pista de baile.

Los compositores pentecostales de la zonas de frontera emplearon libremente metáforas mundanas, propias de la agricultura (“*Vamos Todos a La Siembra*” y “*El Sembrador*”), de los paisajes (“*Rosa de Saron*” y “*Como La Primavera*”), e inclusive de los ferrocarriles y los trenes (“*El tren Del Evangelio*”). Las dulces y conmovedoras fuentes de matriarcado y maternidad inspiraron numerosas elegías (“*Mi madre Oraba Por Mí*”). El amargo fruto de la pobreza alimentó cáusticas glosas proféticas y sociales (“*Tu eres el refugio del pobre*” y “*Profecía de Habacuc*”). Los compositores enlataban pasajes de la Biblia completos en forma de *corrido* y *décima*, algo esencial para mejorar la instrucción bíblica. También aplicaban esta práctica a la hagiografía cristiana tradicional.

En el registro fotográfico de los primeros músicos pentecostales se destaca la ubicua guitarra, anteriormente desdeñada por los misioneros de las corrientes principales y sus conversos que la calificaban de profana y erótica. La guitarra y el banjo podían integrarse en cualquier ensemble de instrumentos de viento, cuerdas o percusión, por ejemplo el *bajo sexto* y el *tololoche*, dos favoritos del estilo *conjunto tejano*. La oposición entre la corriente principal y la pentecostal parece análoga a las tensiones dialécticas entre las músicas tipo *orquesta tejana* y *conjunto tejano* (piénsese en Little Joe y la Familia vs. el Conjunto Bernal). Como lo explicó el etnomusicólogo Manuel Peña en su estudio sobre este segundo género, esas tensiones expresaban en último término una preferencia determinada por la clase: “*música pa’ high society*” versus “*música pa’ los pobres*”³⁹.

La Fe Migrante: Los Hermanos Alvarado

La guitarra como una señal en disputa sugiere otras controversias. En cierto sentido, los pentecostales abrieron el camino hacia un reencuentro protestante latino con la cultura. La marginalidad social de los pentecostales también llevó a afirmaciones de solidaridad social con los compañeros que estaban de paso. Los peregrinos cantaban la canción de Sión a los otros migrantes. El estudio de la cultura musical religiosa de frontera también revela continuidades interesantes entre las dos devociones más populares de

³⁹ Manuel PEÑA, *op. cit.*, p. 139.

la región: la pentecostal y la católica. Los agentes de esta transformación permanecen por lo general anónimos; así es la naturaleza de los movimientos sociales. Sin embargo, hay diversos casos de interés para este estudio. Entre ellos, la biografía familiar de los *Hermanos Alvarado* –un trío de guitarristas cuya carrera musical se extendió por tres décadas– podría servir de paradigma para la historia más amplia que está en discusión (así como para la historia México-norteamericana del siglo veinte), especialmente dado el giro oaxaqueño que tomó sobre el final.

Pascual y Dolores Alvarado migraron desde el norte de México en los primeros años de la larga década revolucionaria de ese país. Pascual había luchado entre las huestes de Francisco Villa y luego entre las de Venustiano Carranza. Los siete hijos de la pareja nacieron en Texas, Arizona y California. Los padres y los abuelos maternos pertenecían a la primera generación de apostólicos conversos de Bakersfield, California (bautizados en 1916). La única formación religiosa que los niños Alvarado conocieron fue la que otorgaba la hermética y sectaria comunidad pentecostal ⁴⁰.

En 1932, a pesar de que los hijos tenían ciudadanía norteamericana, a Dolores le ordenaron repatriarse a México. Para no dividir a la familia, los padres decidieron regresar con sus hijos. Luego de llegar en tren a Torreón, Coahuila, siguiendo lentamente las vías que iban hacia el norte, se hicieron camino hasta la frontera. Pascual hacía trabajos de soldadura y Dolores vendía tortillas para financiar el largo y difícil viaje de siete meses. Uno de los hijos pequeños fue mantenido con vida gracias a la leche de una cabra que les obsequiaron. Dos hijas adolescentes, Luz y Guadalupe, no sobrevivieron la experiencia y murieron de desnutrición apenas llegaron a Ciudad Juárez, a un paso de su país natal. Cuando arribaron a Juárez la pareja Alvarado se abocó a dos tareas: asegurarse un lugar para vivir y un medio de subsistencia, y volver a tomar contacto con la iglesia apostólica, que había comenzado a consolidar su presencia en esa ciudad de la frontera norte a través del ministerio de los pastores repatriados de Nuevo México. Así, las redes transfronterizas establecidas en la década precedente por los líderes y legos apostólicos sirvieron para que los Alvarado y muchas otras familias permaneciesen en contacto durante el período de persecución y desarraigo.

A medida que los niños Alvarado entraban en la adolescencia a principios de la década de 1940, comenzaron a tocar la guitarra, y rápidamente se volvieron expertos en este arte. De la misma manera en que había sucedido con los músicos afroamericanos de blues y gospel, la decisión sobre el género musical que interpretarían y los sitios donde lo harían implicó fuertes luchas interiores en los artistas. El hermano mayor, Román, decidió temprana-

⁴⁰ La información de la biografía de la familia y de la carrera del trío fue recolectada a través de una serie de entrevistas con Rosario, Juan y Román Alvarado en San Jose y Whittier, California, desde el 5 de agosto de 1999 al 29 de diciembre de 2000.

namente dedicarle sus talentos “*al Señor*”, mientras que Rosario y Juan optaron por tocar en *cantinas*. Cuando Román insistía, los dos pródigos aceptaban acompañarlo en los conciertos durante los servicios religiosos. El virtuosismo del trío les hizo ganar muy pronto un grupo de seguidores en las iglesias apostólicas de Juárez. Cuando los hermanos fueron invitados a tocar en una radio local tuvieron un presentimiento de lo que les esperaba. Unos años después, Rosario se unió definitivamente a Román y a la iglesia, dejando atrás, a la clásica manera de los conversos, un pasado de mujeres y bebida. (Juan esperaría dos décadas antes de dar el paso hacia la conversión).

Un dato interesante es que, luego de la conversión, Rosario le cambió a Román su requinto por una guitarra de tamaño normal, pensando que el cambio estético del instrumento, más sencillo para tocar, le ayudaría a resistir las tentadoras memorias de cantina que evocaban las extravagantes melodías del *requinto*. El repertorio de los Alvarado consistía principalmente en música compuesta por Román y otros compositores apostólicos de Estados Unidos y México. Los géneros musicales populares de México proporcionaban las formas que los hermanos Alvarado adaptaban y sacralizaban. El énfasis temático en la peregrinación y la resistencia representaba tanto un desafío a la intolerancia de la mayoría, como una reelaboración de antiguos motivos mesoamericanos y católicos medievales. Los cantantes combinaban sentimientos de dulce melancolía, gozosos encuentros y voluntad inquebrantable buscando articular una visión poética no muy diferente a aquella de las alabanzas aztecas de los peregrinos o las de los católicos ibéricos medievales. Un análisis etnomusical más circunscripto de la discografía de los Alvarado debería indagar sobre interesantes aspectos relacionados con las actuaciones, el mercadeo, la tecnología utilizada, las clases sociales y la estética, entre otros.

Luego de casi dos décadas en Juárez, la familia Alvarado regresó a Los Angeles. Este lugar reveló sus talentos musicales a un círculo siempre creciente de iglesias protestantes latinas, desarrollo que perturbaba al liderazgo apostólico. Un encuentro casual con Dale Evans y Laura Harper, las esposas de unos célebres músicos vaqueros de Hollywood, impulsaría y ampliaría la trayectoria artística de los Alvarado de una manera que jamás habrían imaginado. Los detalles del episodio de 1959 y de la extensa relación merecen ser narrados aquí.

Habiendo ayudado a dos matronas anglosajonas con las bolsas de las compras en el centro del mercado de Broadway, Pascual Alvarado aceptó acompañarlas hasta su hogar en Hollywood Hills para repetir el favor.

De pie en la entrada de la casa, escuchó una música que provenía de una ventana trasera (probablemente la música de los “*Sons of the Pioneers*”). Delante de Harper el buen samaritano se jactó de que sus hijos podían cantar mucho mejor. Intrigada, Harper aceptó comprobar la veracidad de la afirmación de Pascual. Luego de una audición, el trío fue invitado a grabar en un estudio de última generación. Los cinco discos larga duración re-

sultantes, producidos por Harper anunciaron un largo período de creciente fama como el grupo musical *evangélico* más escuchado de todo el hemisferio. Este período duró hasta su separación en 1973.

Mientras que por un lado el sentido común y el capital *gringos* pueden haberles proporcionado un impulso inicial a la carrera de los Alvarado, la imaginación y mirada *gringas* terminaron por perjudicarlos en su México. La decisión, tomada por Harper, de fotografiar a los cantantes *tejanos* en atuendos *jarocho*s (¡de Veracruz!) para las tapas de los discos confirmó a sus correligionarios las sospechas de que el grupo se había vuelto “*mundano*”. Mas, de la misma manera en que se les cerraban las puertas de las iglesias apostólicas disidentes de Los Angeles, otras se les abrían en la comunidad *evangélica* latina, que era más amplia.

La atracción que la música de los Alvarado ejercía en todo el hemisferio por aquel entonces parecía sólo comparable a la del guatemalteco Alfredo Colom, cuyas composiciones eran transmitidas por HCJB, La Voz de los Andes, una poderosa estación de radio misionera de Quito, Ecuador ⁴¹. La gran difusión de la música de los Alvarado se logró gracias al proyecto discográfico, a varias giras patrocinadas por Harper y la Christian Faith Organization (Organización Cristiana de la Fe) y por una miriada de grupos imitadores (estos últimos aún persisten). El hecho de que la influencia musical de los trovadores *tejanos* se haya extendido tan ampliamente ha sido confirmado por una investigación reciente en Oaxaca. Un viejo pastor nazaréno en aquel estado considera que el mérito de haber preservado “*fiel*” a la primera generación de evangélicos en el sur de México frente a la gran intolerancia que sufrieron en las décadas de 1950 y 1960 debe que atribuirse a tres factores 1) *la Biblia*, 2) *la oración*, 3) “*la música de los Hermanos Alvarado*” ⁴².

Los Hermanos Alvarado nunca visitaron Oaxaca, pero su música indudablemente llegó allí muy tempranamente, probablemente en el equipaje de los primeros *braceros* que regresaban o de los inmigrantes que eran atrapados en las razzias de la *migra* de la Operación Wetback, o en el de mujeres convertidas, migrantes, que volvían de realizar trabajo doméstico en Ciudad de México. A medida que los conversos al protestantismo en el sur de México comenzaban a construir un universo sonoro alternativo con elementos culturales nuevos y viejos, traían de vuelta a casa (desde Ciudad de México, Estados Unidos o de otra parte) remesas religiosas de alto valor simbólico, incluyendo, especialmente, música. Una persona de Ciudad de México consultada recuerda haber comprado un disco de *los Hermanos Alvarado* en

⁴¹ Alfredo COLOM M., *Música en su alma: la historia del músico y evangelista guatemalteco Alfredo Colom* (Guatemala, Ediciones SA-BER, 1985).

⁴² Entrevista con José Hernández, 20 de mayo de 2002, Oaxaca de Juárez, Oaxaca.

una librería de la capital (donde trabajaba en el servicio doméstico), que sus hermanos agregaron a la compra de un tocadiscos y un equipo de música. Instaló los equipos en su pueblo San Juan Yaée, en Sierra Juárez, para convocar a los *hermanos* a los servicios religiosos. No hace falta decir que la transgresión sonora de los hermanos Alvarado cantando la provocativa apelación “*Tu serás responsable de tu alma, si hasta hoy no le das tu corazón*”, enardeció las sensibilidades tradicionales de la comunidad en este poblado zapoteco, donde los apostólicos son todavía conocidos como “*los hermanos responsables*” (y la canción todavía solicitada)⁴³.

El gran peso del valor simbólico de la música de los *Hermanos Alvarado* se puede ver en su persistencia a lo largo de varias décadas. Este investigador la escuchó durante el servicio bautismal matutino de las Pascuas del 2002 en las montañas de Oaxaca.

Música católica popular actual

De las fronteras bajo estudio, aquellas de identidad confesional parecen, con frecuencia, ser las más porosas, por más perturbador que esto resulte para las autoridades eclesiásticas que insisten en la práctica ortodoxa. En mayo de 2002, durante una peregrinación nocturna a Cuquío en la región de Los Altos en Jalisco pude oír las maneras en que los católicos populares ejecutaban su propio bricolaje, combinando plegarias marianas que se podían reconocer sin dificultad con... música pentecostal. Mientras que al otro lado del mundo el Vaticano finalmente reconocía la persistente veneración de los pobladores a los curas mártires de la guerra de los *cristeros* de las décadas de 1920 y 1930, los peregrinos *alteños* estaban tomando prestados elementos de la cultura musical de sus primos de *alehuya* –creada décadas atrás– para darle un sentido más profundo a la ardua caminata por la montaña. En el regreso a la ciudad de Oaxaca en las Pascuas de 2002, los conductores de ómnibus pentecostales oaxaqueños cantaban los mismos estribillos que los peregrinos *alteños* católicos. Sin lugar a dudas, alguien no se está ocupando de los intereses de la ortodoxia.

El sonido de los *coritos* pentecostales reverbera hoy día en las montañas de Jalisco y Oaxaca, así como en espacios urbanos como la Basílica de la Virgen de Guadalupe en Ciudad de México. Cuando el Concilio Vaticano II abrió las puertas y ventanas de la misa a las lenguas y sonidos vernáculos, los hermanos y primos de *alehuya* de los católicos ya habían preparado un

⁴³ Entrevista con Imelda y Gabriela Yescas, Ciudad de Mexico, 12 de diciembre de 2002.

repertorio pegadizo para la inminente apropiación, probablemente a través de la renovación carismática. Una vez más los habitantes de los circuitos migratorios y las zonas de frontera de la creencia y la práctica religiosas mostraron que eran agentes versados y creativos. La dificultad para rastrear con precisión el origen y la propagación de la mayoría de las alabanzas y estribillos pentecostales (¿cómo es que, por ejemplo, “*Alabaré a mi Señor*”, “No hay Dios tan grande como Tú”, y “*Más allá del Sol*” viajaron desde el repertorio de alabanzas de los pentecostales hasta el de la corriente principal de los protestantes y católicos populares? ⁴⁴) sugiere que viajan en las valijas y en el corazón de un proletariado religioso muy móvil que a menudo no se molesta en registrarse ante las autoridades civiles (de inmigración), eclesiásticas o académicas. Al final de cuentas, en las sinuosas zonas de frontera el pentecostalismo y el catolicismo populares pueden llegar a tener mucho más en común que lo que comúnmente se piensa. Las continuidades parecen ser tan importantes como las discontinuidades.

Transgresión y transformación

Los *Tigres del Norte* no son los únicos exponentes de una identidad transgresora. Figuras poéticas similares sobre cruces de frontera, lealtades extraordinarias, añoranza y determinación resuenan en las obras de los compositores religiosos que provienen del mismo sector socio económico y que recorren más o menos el mismo territorio. Estas figuras cargan un significativo peso explicativo y estimulan la atención de aquellos que estudian la experiencia migratoria y la identidad. De lo contrario, las letras transgresoras de este *corrido*, escrito por Ramón “*El solitario*” González, un compositor mariachi de Coahuila (con por lo menos dieciséis proyectos discográficos en su haber) serían verdaderamente incomprensibles:

⁴⁴ *Flor y Canto*, un himnario católico en español de 1989, incluye entre otros algunos viejos conocidos himnos pentecostales como “*Una Mirada de Fe*”, “*Alabaré*” y “*La Mañana Gloriosa*”. Este último es un himno evangélico anónimo de Colombia. Owen ALSTOTT, ed., *Flor y Canto* (Portland, Oregon Catholic Press, 1989). La argumentación de Edwin Aponte sobre los coritos como “símbolos religiosos en la religión popular protestante hispánica” puede, entonces, extenderse e incluir su resonancia en la religiosidad popular católica latina. Edwin APONTE, “Coritos as Active Symbol in Latino Protestant Popular Religion”, *Journal of Hispanic/Latino Theology*, Vol. 2, 3, 1995, pp. 57-66.

Los Indocumentados

por Ramón "El Solitario" González

*Dejé mi patria esperando encontrarme
con una vida diferente a mi pasado.
Y me introduje aquí en la unión Americana
sin pasaporte llegué de indocumentado.*

*Con ambición de conseguir ciudadanía,
traté de inmediato de que me dieran trabajo.
Y como estaba ya a las puertas la amnistía,
consegui cartas, aunque todo fuera falso.*

*Me habían dicho que en este país no hay hambre
y que el dinero se conseguía en abundancia.
Por esta causa abandoné yo a mis padres,
para acabar con la pobreza en que yo estaba.*

*Y ahora me encuentro solo en un país extraño.
Y les confieso que hasta veces he llorado.
Cuando me acuerdo de mis seres tan queridos,
nomás mi Dios por puro amor me ha consolado.*

*A ti, Señor, que cuidas del desamparado,
pido que nunca de tu gracia me abandones.
Si en otro tiempo te ofendía en mi arrogancia,
arrepentido hoy te pido que me perdones.*

*Al otro día por la noche yo buscaba
una persona que de Dios me diera razón.
Frente a una esquina una iglesia se encontraba.
Pasar adentro me invitó mi corazón.*

*Oí el mensaje que el ministro mencionaba,
de una nación que Cristo había preparado;
donde no hay hambres ni dolores ni tristezas.
Esa nación es la que siempre había soñado.*

*Me convertí yo ilusionado al evangelio,
y espero un día compartírselo a mis padres.
Cuando regrese yo a mi tierra espero verlos.
De Jesucristo y de su amor yo quiero hablarles.*

*Si a este país llegamos a buscar dinero,
y el evangelio de Jesús nos ha salvado;
salí ganando y de esto nunca me avergüenzo.
Nos ha pasado a muchos indocumentados*

El decidido regreso de un converso tal como éste, nos recuerda la historia de Rodolfo González quien, en el momento en que escribo, ha vuelto a Oaxaca nuevamente con su esposa chicana y sus hijos nacidos en los Estados Unidos, con el objeto de cuidar mejor a su prole espiritual de ese lugar.

***¿Creencias migrantes o peligro transgénico?:
pluralismo religioso y flujo cultural***

La investigación que hice sobre comunidades mixtecas, zapotecas, huaves y tzotziles en Oaxaca y Chiapas ha tenido que enfrentarse cara a cara con la preocupación antropológica sobre la expansión protestante entre los indígenas de Latinoamérica. A riesgo de caricaturizar algunos aspectos e ignorar otros, voy a intentar resumir esta preocupación de la siguiente manera. Primero, los agentes hegemónicos de la corona y la iglesia españolas al encontrarse con religiones y sociedades indígenas tuvieron que conformarse, finalmente, con una fusión entre fe y cultura. Segundo, la cosmología híbrida de las comunidades indígenas que resultó, ha forjado las prácticas tradicionales del *tequio* y el *cargo* de cuya consumación depende el bienestar de toda la comunidad. Por ejemplo, la cuidadosa custodia de la festividad de un santo le asegurará a él/ella gracia duradera y, lo que es más importante, abundante lluvia. Por eso, el acatamiento individual de las expectativas colectivas asegura la continuidad de la armonía y la vida comunales. Tercero, la conservación de las lenguas indígenas es central para la supervivencia de las identidades indígenas. Cuarto, la modernidad del último siglo, igual que su precursora globalizadora de los siglos XV y XVI, trajo consigo influencias que pueden fracturar el vulnerable ecosistema de la cultura indígena. En la batalla por el alma mexicana e indígena, entonces, el proselitismo disidente pertenece a la misma especie que las prácticas predatorias de mercado que emplea Coca Cola y las atroces investigaciones en alimentos transgénicos que lleva acabo la industria agropecuaria norteamericana. Hasta los pentecostales políglotas, que practican milagros, tan premodernos, están comprometidos en la destrucción del palio sagrado⁴⁵. Cuando las comunidades se ven amenazadas, reaccionarán, generalmente, en forma violenta, pero comprensible en defensa de sus *usos y costumbres*.

⁴⁵ “Lo significativo por destacar es que las nuevas ofertas religiosas atacan y muchas veces quiebran el principio de reciprocidad de las religiones étnicas, promoviendo el caos simbólico y en consecuencia el desequilibrio social, ya que el orden de la sociedad tiende a asociarse con el orden del universo y la ruptura de uno supone la del otro”. Alicia M. BARABAS, “Los protagonistas de las alternativas autonómicas”, en Alicia M. BARABAS y Miguel A. BARTOLOMÉ, coords., *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. I, Mexico, D.F., Instituto Nacional de Antropología e His-

Esta defensa de la identidad religiosa y cultural con frecuencia refleja o se compara con la defensa de las tierras de propiedad comunal y de los recursos naturales. No es de extrañar, entonces, que en el estudio de los conflictos en el sur de México siga siendo difícil separar las hebras de lo religioso de las de lo económico. Es más, las autoridades federales y estatales han sido fuertemente presionadas para equilibrar los derechos constitucionales de la conciencia individual con los derechos de las comunidades indígenas, citando la legislación de Oaxaca, “para mantener y desarrollar sus propias identidades”⁴⁶. La zona gris de la legislación se vuelve más gris aún, por un lado, por la apelación a acuerdos de derecho laboral internacional y de derechos humanos y, por otro, por el hábito tenaz de los migrantes de escoger elementos entre la miscelánea de opciones culturales y religiosas. Desde el punto de vista legal y político, una cosa es proscribir el proselitismo misionero *gringo* (en 1979 antropólogos mexicanos lograron interrumpir la relación laboral que había mantenido el Ministerio de Educación con el *Summer Language Institute* a lo largo de cuatro décadas) pero una cosa muy diferente es mantener a los migrantes, especialmente a los que circulan o los que retornan, y a sus familias, controlados.

La tensión entre regímenes legales (derechos individuales versus colectivos) merece atención aparte. Para nuestros propósitos, los aspectos discursivos de esa pugna en Oaxaca merecen ser escrutados. Para esto es muy oportuno mencionar el descubrimiento de variedades de maíz transgénico en las áreas rurales de Oaxaca durante el año pasado. Los descubrimientos de los investigadores Ignacio Chapela y David Quist de la Universidad de California Berkeley generaron voces de alarma. Estos productos monstro-alimenticios, creados en fríos laboratorios del norte, pueden estar avasallando desenfadada y silenciosamente las vulnerables variedades nativas de las *milpas* oaxaqueñas. La forma en que penetran deslumbra a la mayor parte de los investigadores, a pesar de las restricciones legales interpuestas especialmente a los granos transgénicos. Hay una hipótesis que a grandes rasgos se compara con nuestra discusión aquí: migrantes inadvertidos pueden haber transportado la nefasta semilla en el equipaje y así, le abrieron la puerta a lo

toria, 1999, p. 25. Ver también Enrique MARROQUÍN, “Los disidentes religiosos: ¿Intolerancia o resistencia cultural?”, en Enrique MARROQUÍN, coord., *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1995, pp. 71-122; y Toomas GROSS, “Conformidad y Contestación: Un Estudio de Normas y Orden Sociocultural en Oaxaca”, Mimeo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social-Oaxaca, 1999.

⁴⁶ El Capítulo IV de la *Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Oaxaca* de 1998 resguarda la autonomía colectiva: “Artículo 15: Los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho social a vivir dentro de sus tradiciones culturales en libertad, paz y seguridad como culturas distintas y a gozar de plenas garantías contra toda forma de discriminación”.

que los ingenieros genéticos y otros necios de la modernidad están acele-
rando. En el peor de los casos la variedad transgénica va a arrasarse con la
variedad *criolla*. Monsanto y otros gigantes multinacionales, en cuyos labo-
ratorios se creó el super-maíz, cosecharán copiosas regalías una vez que las
patentes estén registradas a su nombre.

Puede compararse esta atribución de culpabilidad inadvertida con el dis-
curso de la autoridad de la municipalidad de la comunidad de San Juan
Yaée, en Sierra Juárez, quien en 1996 planeó el arresto y la expulsión de cua-
renta creyentes pentecostales y la destrucción de su templo ⁴⁷. (Santa María
Yaviche, un pueblo vecino, cuya congregación apostólica había respaldado
la de Yaée, dio asilo temporario a los refugiados). El presidente de Yaée
detuvo la inspección estatal y federal y descargó su desdén sobre los disi-
dentes, retratándolos como víctimas de los engaños de los misioneros nor-
teamericanos. A la larga, fue un error de cálculo suyo iniciar un conflicto
con dos congregaciones de la Iglesia Apostólica, una de las iglesias pen-
tecostales más antiguas y autóctonas de México. La denominación había
sido fundada en 1914 por una migrante de Chihuahua que había regresado,
y al momento de estos hechos, con más de cincuenta años de historia en el
estado de Oaxaca y una fuerte congregación en la ciudad de Oaxaca, sus-
citó un apoyo considerable en la lucha contra la intolerancia religiosa y el
capricho oficial. Los pentecostales zapotecos de San Juan Yaée se valieron
de los recursos de, siguiendo a Benedict Anderson, una “comunidad imagi-
nada” ⁴⁸ mucho más amplia que aquella controlada por los caprichos de un
cacique, bajo cuya custodia, la defensa de los “*usos y costumbres*” se había
degenerado, en palabras del obispo apostólico de Oaxaca, al incluir la de-
fensa de las “*mañas*” ⁴⁹. La batalla de las relaciones públicas fue librada ma-
yormente a través de la prensa oaxaqueña y nacional. Las fotos periodísticas
de una mujer de sesenta años de edad (aquella empleada doméstica de Ciu-
dad de México que había introducido la música de los Hermanos Alvarado
a la región) pudriéndose tras los barrotes de la celda del *ayuntamiento* resul-
taron demasiado fuertes, incluso hasta para los observadores externos a la
cuestión, y facilitó a los disidentes ganar la batalla. Al final, un acuerdo sin
precedentes firmado públicamente —en presencia de autoridades del estado
y de la prensa estatal— marcó el exitoso regreso en 1998 de los apostólicos
a San Juan Yaée. La comunidad prometió tolerancia y los pentecostales
anuencia hacia los *tequios* y *cargos* de la comunidad. De esta manera, la

⁴⁷ “Interviene CEDH en caso religioso de San Juan Yaée”, *Noticias*, May 7, 1996, A1.

⁴⁸ Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983. [trad. esp., Comunidades imaginadas, FCE, México, 1993].

⁴⁹ Entrevista con Joel Lopez, 4 de marzo de 2002.

identidad nacional mexicana y los privilegios de la ciudadanía fueron armonizados con obligaciones colectivas y de “reciprocidad”. En la negociación sobre las nuevas identidades no hubo viveza *gringa*. En cambio, la acción femenina demostró ser uno de los elementos más persistentes para forzar los límites del cambio y la disidencia religiosos.

Mientras que las teorías conspirativas sobre el crecimiento protestante en Latinoamérica han perdido en buena medida su vigencia, muchos investigadores aún albergan profundas dudas sobre el significado y las razones del *cambio religioso*. Con todo, hasta la última década, pocos se detenían a indagar a los mismos practicantes; la mayoría de los investigadores confiaba en las perspectivas oficiales, elitistas o activistas⁵⁰. Afortunadamente la problemática del género ha comenzado a aparecer en trabajos antropológicos recientes. El de Rosalva Hernández sobre los Testigos de Jehová y presbiterianos mames (mayas) en Chiapas (*Stories From Chiapas*, University of Texas Press, 2002) pronostica con optimismo un debido cambio sobre el tema en los ambientes académicos.

Un replanteo de la circulación cultural puede ser también pertinente. Para dar un ejemplo, la alarma antropológica por el crecimiento protestante se traduce en una preocupación sobre si los músicos *evangélicos* van a desistir de tocar en los días de los santos, *fiestas* y otros eventos donde, a los ojos de los protestantes la “idolatría” brota a borbotones y el alcohol corre demasiado libremente. El incremento de las tasas de conversión puede sonar como el anuncio de la muerte de la rica y larga tradición musical de la banda de vientos de Oaxaca. Aunque, muy probablemente, el campo oaxaqueño no se va a quedar callado. Sonidos nuevos y reelaborados se están mezclando con algunos viejos para crear músicas híbridas. Después de todo, así fue el caso de la fusión de músicas representadas por la tradición de *bandas*, que se basó en elementos instrumentales traídos de Oaxaca durante el periodo colonial y adaptó de la misma manera formas musicales marciales y otras formas europeas durante las presidencias de Benito Juárez y Porfirio Díaz, ambos nativos de México⁵¹. De la misma manera, los pentecostales indígenas oaxaqueños de mediados y finales del siglo XX se encuentran muy ocupados remozando la cultura musical religiosa para obtener una que puedan llamar propia. (Antes de los encarcelamientos de 1996 en

⁵⁰ Carlos Garma observó esta disparidad en una reseña en 1998. Carlos GARMA NAVARRRO, “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, *Iztapalapa* 1988, N° 15, pp. 53-66.

⁵¹ Felipe FLORES DORANTES y Rafael A. Ruiz Torres, “Las bandas de viento: una rica y ancestral tradición de Oaxaca”, *Acervos*, verano 2001, N° 22, pp. 33-57; Javier CASTRO MANTECÓN, *Efemerides de la banda de música del estado*, Oaxaca, Casa de la Cultura Oaxaqueña, 1983.

San Juan Yaée, la *banda* de ese pueblo marchó y tocó en la inauguración del templo de la Iglesia Apostólica de la vecina Santa María Yaviche, estrenando instrumentos donados por miembros de Ciudad de México en agradecimiento por la sanación de su madre). Lo que permanece como constante en los dos casos es el elemento de flujo. Los investigadores pueden equivocarse al insistir en congelar y esencializar el flujo cultural.

Los investigadores también pueden equivocarse al postular oposiciones binarias entre identidades colectivas e individuales. Un nuevo modelo de investigación debería tener en cuenta la superposición y la complejidad de las colectividades en grupos que son indígenas y, a la vez, algo diferente (*evangélicos*, migrantes, de ocupación múltiple, mujeres, gays, etcétera). La diversidad de identidades puede representar complejidades relacionales más que una esquizofrenia polarizadora, o representar una reciprocidad reelaborada más que ecuaciones culturales de suma cero.

Recoonsiderando el transnacionalismo y el pluralismo religioso

Esta investigación me permitió lidiar con el concepto de transnacionalismo en términos de: 1) direccionalidad; 2) instituciones y movimiento religiosos; 3) comportamiento económico y cultural; y 4) género. El par binario pentecostal-católico particular que estoy explorando en el territorio oaxaqueño y en la diáspora permite preguntarse sobre el actual debate acerca del transnacionalismo: si puede y cuándo ser considerado como “desde arriba” o “desde abajo”. En algunos casos, el catolicismo romano puede encarnar el primer tipo, especialmente cuando se ejercen las prerrogativas institucionales. En otros, el crecimiento de la disidencia religiosa se puede ver como emergiendo desde abajo, especialmente en ausencia de la intromisión misionera. ¿Pero, siempre el pentecostalismo del hemisferio representa un transnacionalismo desde abajo? ¿La acción femenina tiene éxito más frecuentemente en el comportamiento transnacional desde abajo y la acción masculina en el comportamiento transnacional desde arriba? ¿Cómo es que los distintos contextos (por ejemplo, Oaxaca católica versus California protestante) cambian la posición de los practicantes católicos indígenas que migran, tanto femeninos como masculinos? Por ejemplo, cuando los corredores de la *Antorcha Guadalupeana* transportan a la Virgen de Guadalupe desde Tepeyac (donde tiene una importancia central) cruzando “ilegalmente” la frontera hasta Washington D.C. y Nueva York (donde tiene una importancia periférica), ¿qué dice todo esto sobre el poder diferencial?. Cuando la gran mayoría de la literatura religiosa evangélica se escribe, se traduce y se publica en el norte para que lo consuma el sur, pero las minorías religiosas disidentes le otorgan efectividad en contra de las mayorías locales hegemónicas, ¿qué nos dice esto de la acción?.

Mientras los investigadores buscan un modelo teórico más adecuado para el cambio religioso en las Américas, y se desconciertan por la mayor atracción que el pentecostalismo ejerce, relativamente, sobre los indígenas y otra gente, el análisis puede beneficiarse con nuevas cartografías que tengan en cuenta los flujos de migración histórica, la acción de los migrantes y las remesas religiosas. Las nuevas cartografías necesitarán de sondeos y observaciones cuidadosos.

Traducido por Giulia Luisetti

RESUMEN

¿Creencias migrantes o peligro transgénico?: Reconsiderando el pluralismo religioso y el flujo cultural en circuitos de diáspora

El autor examina la evolución de los movimientos populares religiosos en circuitos de diáspora mediante el análisis del crecimiento del pentecostalismo en la región conocida como Oaxacalifornia. Se establece la relación entre el pentecostalismo contemporáneo del sur de México y de la América Central de hoy con sus antecedentes directos de principios y mediados del siglo XX. Se examina también el impacto que la migración reciente de América Central, y en especial de Oaxaca, tiene sobre las identidades culturales chicana y mexicana. El pluralismo religioso del sur de México se vincula con las remesas sociales y culturales llevadas o enviadas por los migrantes en todos los tiempos. El éxito de la difusión del pentecostalismo se relaciona con la portabilidad de sus prácticas religiosas. Se analiza la importancia de la cultura musical religiosa a través de la evolución de algunos conjuntos y su difusión a través de las fronteras. El proselitismo sectario amenaza las culturas indígenas tradicionales quizás tanto como el grano transgénico, introducido quizás inadvertidamente por migrantes de retorno, puede llegar a desplazar definitivamente a las especies autóctonas.

SUMMARY

Migrating Faiths or Transgenic Danger?: Rethinking Religious Pluralism and Cultural Flux in Diasporic Circuits

The author examines the evolution of transnational popular religious movements within diasporic circuits by examining the growth of Pentecostalism in Oaxacalifornia. Contemporary Central American and Southern Mexican pentecostalism is linked here to their direct antecedents within the US-Mexico Borderlands in the early and mid twentieth century. It also examines the impact more recent migration from Central America and Oaxaca in particular, is having on contemporary Chicano and Mexican cultural identities. Religious pluralism in Southern Mexico is linked to social and cultural remittances brought or sent back by migrants for as long as migrations take place. The success in the diffusion of Pentecostalism is related to the portability of its religious practices. The importance of religious musical culture is analyzed through the evolution of performing groups and their diffusion across the borders. Sectarian proselitism can endanger traditional indigenous cultures as much as transgenic corn, perhaps inadvertently introduced by migrants, can definitely displace native grains.