

Migración y conversión religiosa entre los mixtecos de Oaxaca*

ALBERTO HERNÁNDEZ**

MARY I. O'CONNOR***

Abstract

MIGRATION AND RELIGIOUS CONVERSION AMONG THE MIXTEC OF OAXACA. A study and an analysis of the relation between migration and religious conversion among the Mixtec of Oaxaca –with relevant information on the sociocultural and religious processes of one of the ethnic groups with the greatest migration experiences at a national and international level. An approach based on historical and contextual aspects is developed on the migration of the Mixtec towards the northwest and the neighboring states in the United States. Likewise, artists related to migration and religious conversion are addressed. From an ethnological point of view, this study explores how the social networks established by these groups of immigrants to find job offers has also favored the emergence of Christian churches composed by Mixtec immigrants, such as the Church of Jesus Christ of the Americas, a religious project which has spread beyond Mexican borders and that has succeeded in developing in different places in the Mexican Pacific and the United States.

Key words: migration, conversion, Mixtec

Resumen

Estudio y análisis de la relación entre migración y cambio religioso entre indígenas mixtecos oaxaqueños (con información relevante sobre los procesos socioculturales y religiosos de uno de los grupos étnicos con mayores experiencias migratorias nacionales e internacionales). Se efectúa una aproximación basada en aspectos históricos y contextuales sobre la migración de los mixtecos hacia el noroeste del país y los estados vecinos en territorio estadounidense; asimismo, se abordan aristas relacionadas con la migración y la conversión religiosa. A través de una mirada etnográfica se examina cómo las redes sociales establecidas por estos grupos de inmigrantes para encontrar ofertas de trabajo también han propiciado el surgimiento de Iglesias cristianas integradas por inmigrantes mixtecos, como la Iglesia de Jesucristo de las Américas, proyecto religioso que ha trascendido las fronteras mexicanas y que se ha desarrollado en distintas localidades del Pacífico mexicano y de Estados Unidos.

Palabras clave: migración, conversión, mixtecos

* Artículo recibido el 06/05/11 y aceptado el 03/12/12.

El presente artículo forma parte de un proyecto multianual (2000-2012) sobre mixtecos y ha recibido financiamiento de The Interdisciplinary Humanities Center, University of California, Santa Bárbara; UC Mexus, y del programa Fulbright-Hays. Este proyecto ha incluido trabajo de campo en la región Mixteca de Oaxaca, en Sinaloa, Sonora y Baja California, México, así como en el sur de California, en Estados Unidos.

** Profesor-investigador en El Colegio de la Frontera Norte. Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, Baja California, México <ahdez@colef.mx>.

*** Associate Research Anthropologist, Institute for Social, Behavioral and Economic Research, University of California, Santa Bárbara, 2201 North Hall UC Santa Barbara, Santa Barbara, CA 93106-2150 <moconnor@omni.ucsb.edu>.

Introducción

Se aborda la reconfiguración del mapa migratorio y religioso de uno de los grupos étnicos con mayor presencia en México, los indígenas mixtecos oaxaqueños. Los efectos sociales y culturales provocados por la migración de este grupo desde principios del siglo xx han ocasionado cambios sustanciales tanto en sus comunidades de origen como en las de destino. Se plantea el estudio y análisis de la relación entre migración y cambio religioso en indígenas mixtecos, con la finalidad de aportar información relevante sobre los procesos socioculturales y religiosos experimentados por uno de los grupos étnicos con mayores casos de migración nacional e internacional.

En consecuencia, los objetivos del presente trabajo son *a)* desarrollar una aproximación basada en aspectos históricos y contextuales sobre la migración de los indígenas mixtecos hacia el noroeste del país y los estados vecinos del territorio estadounidense, y *b)* abordar las diferentes aristas relacionadas con la dicotomía migración-conversión religiosa, detallando puntos de debate sobre los efectos de esta conversión tanto en lugares de destino como en las comunidades de origen.

El artículo se compone de tres grandes apartados, el primero de orden teórico-metodológico, donde se discuten los ejes conceptuales y estrategias metodológicas que le dan sustento. Para situar al lector en el universo no sólo espacial sino contextual de este trabajo, en el segundo apartado se lleva a cabo un recuento con los antecedentes históricos más importantes del fenómeno migratorio del estado de Oaxaca, así como las diferentes condiciones sociales y económicas que han generado la migración. En este sentido, se trata el caso del Valle de San Quintín, en el municipio de Ensenada, Baja California, espacio que desde la década de los cincuenta ha recibido contingentes indígenas provenientes del sur del país. Además, se aborda la migración de estos grupos indígenas mixtecos hacia el estado de California, en Estados Unidos, pues precisamente en los campos agrícolas californianos comienzan a arribar predicadores evangélicos para compartir su fe; esta tarea no es nada sencilla por la barrera del idioma y las arraigadas costumbres de los indígenas migrantes.

Finalmente, en el tercer apartado se desarrolla el caso específico de la Iglesia Jesucristo de las Américas (IJA), de origen étnico, fundada en Salinas, California, pero que no tardaría en tener presencia en Baja California y Oaxaca, debido a los migrantes mixtecos convertidos que regresaban a sus lugares de origen. Se traza la historia y desarrollo de esta Iglesia, men-

cionando sus características, sus líderes y las redes que la sustentan en ambos lados de la frontera. Estas Iglesias son consideradas “espacios protegidos” y representan un sistema de nodos que van de Estados Unidos hasta Oaxaca, fenómeno que ha sido considerado por Federico Besserer como “la gran Mixteca”.

En términos generales, a través de una mirada etnográfica, se analiza cómo las redes sociales establecidas por estos grupos de inmigrantes para encontrar ofertas de trabajo en los campos agrícolas del noroeste del país, o en estados vecinos como California, Oregón o Washington, también han propiciado el surgimiento de Iglesias cristianas integradas principalmente por inmigrantes mixtecos, como la Iglesia de Jesucristo de las Américas, un proyecto religioso que ha trascendido las fronteras mexicanas y que ha logrado desarrollarse en distintas localidades del Pacífico mexicano y Estados Unidos.

Perspectiva teórico-metodológica: dos miradas del movimiento

Desde mediados del siglo xx se publicaron algunos estudios destacados que examinaban la relación entre migración y cambio religioso (Gamio, 1930; Herberg, 1983 [1955]). El interés creciente en este fenómeno parece coincidir con el surgimiento de las grandes metrópolis multiculturales o ciudades globales (Sassen, 1991), donde la pluralización religiosa vinculada a la intensificación y diversificación de los flujos migratorios alcanza una visibilidad inédita (Warner, 1993; Kurtz, 1995; Orsi, 1999; Cage y Ecklund, 2007). Esta perspectiva prioriza el estudio de las relaciones entre la sociedad receptora y las nuevas minorías religiosas. A su vez, la correspondencia entre pluralización religiosa y asimilación en la comunidad de destino ha sido trabajada observando las formas organizativas desarrolladas en los contextos de llegada por las comunidades de migrantes (Vertovec, 2001; Hirschman, 2004), estableciendo un estrecho vínculo con los estudios sobre incorporación étnica.

Como complemento de estas perspectivas, se incorporan nuevos estudios desde el transnacionalismo, los cuales destacan la relevancia de los vínculos fomentados por sus lugares de origen, para comprender que, más que la simple reproducción de prácticas y creencias del origen en el lugar de destino, las comunidades migrantes reinterpretan y atribuyen nuevos sentidos a la práctica ritual tradicional desde espacios simbólicos que trascienden las fronteras nacionales (Levitt, 2009; Rivera, 2006; Odgers, 2008). De esta forma, el ámbito religioso constituye un espacio donde las

estructuras organizativas previas pueden expandirse, incorporando al mismo tiempo a quienes migran y a quienes permanecen. Justamente, esta perspectiva permite destacar la posibilidad de reincorporar los lugares de origen a la reflexión (Hernández, Odgers y Rivera, 2012).

La perspectiva aquí abordada privilegió el *movimiento* como eje de conceptualización. Como nos recuerda Cresswell, “las metáforas sobre la movilidad deben ser utilizadas para llamar a la discusión de las formas –aparentemente fijas– de entender y concebir al mundo” (2001: 9). Así, los dos ejes conceptuales de este trabajo (*migración y conversión*) están permeados por la movilidad en su acepción más amplia, en el entendido de que *a*) la conversión religiosa implica una movilización de paradigmas para comprender y relacionarse con el mundo a partir de un esquema anterior que guió dicho proceso, y de que *b*) la migración como proceso general alude al movimiento e instalación en nuevos esquemas relacionales y muchas veces interpretativos encaminados por una situación precedente, ya sea cultural o económica.

Con este argumento es posible recuperar la teorización que Snow y Machalek (1984: 173-174) elaboran para determinar una caracterización del converso con cuatro aspectos clave de su construcción retórica. El primero es la reconstrucción biográfica, referente a la distinción entre la vida anterior y la vida posterior a la conversión, o, en su caso, antes y después del proceso migratorio. El segundo es la adopción de un nuevo esquema macro de interpretación del entorno. A este respecto, es importante matizar que, si bien la migración no promueve la generación de un nuevo esquema interpretativo en su concepción macro, sí permea la lógica cotidiana, creando una mezcla simbólica entre el esquema de sus comunidades de origen y los nuevos elementos adoptados por la cultura receptora. El tercero es la suspensión del razonamiento analógico, derivada de la percepción de los conversos de que su nuevo marco de interpretación es único e insuperable. La última característica es la adopción completa del rol; es decir, el converso proyecta su rol en las actividades propias de la nueva religión, pero también realiza sus actividades cotidianas e interacciones con la determinación de este nuevo rol.

La conversión religiosa remite a un cambio no sólo de creencias, sino de valores y elementos identitarios, pero sobre todo a una transformación del orden en el cual se construyen los códigos de interpretación del mundo. Para los recién llegados la aprehensión de estos nuevos códigos resulta más abrupta e intensiva que para aquellos que crecieron con esos sistemas simbólicos. Como Sachs Norris sostiene, el hecho de

que los conversos lleguen a la nueva religión a través de un esquema interpretativo ya existente crea una sensación en la cual no se sienten tan arraigados como miembros de la nueva tradición, aspecto que intentan superar al adherirse rigurosamente a las leyes y prácticas (2003: 174). En cuanto a la participación, la presión social, la duración y la efusividad de los sujetos al respecto del proceso mismo, para Lofland y Stark (1965) es posible distinguir seis formas de conversión: intelectual, mística, experimental, afectiva, renovadora y coercitiva. Cada una de ellas se determina por la relación con las variables iniciales, así, por ejemplo, a la conversión mística le corresponde un bajo nivel de presión social y una duración corta, aunque acompañada por una efusividad intensa.

Desde este enfoque se entiende que “cada futuro converso lleva su propia biografía al proceso, pero su contribución es matizada por el universo discursivo del grupo. De manera que las ideologías específicas no determinan estrictamente la personalidad de los conversos, pero sin duda proveen de los algoritmos básicos a través de los cuales los conversos construyen una ‘adecuada’ proyección de su experiencia de conversión” (Snow y Machalek, 1984: 176).

Respecto de la metodología y herramientas utilizadas para la elaboración de este artículo, se llevaron a cabo visitas al Valle de San Quintín y a Tijuana, en Baja California; a Juchitán, Oaxaca, y a varias localidades del estado de California, en Estados Unidos, con una importante presencia de inmigrantes mixtecos. También se realizaron entrevistas a profundidad con pastores y miembros de la IJA a fin de reconstruir tanto la historia de su Iglesia como su evolución en las últimas décadas. Además se utilizaron datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía y de los Censos de Población y Vivienda, así como cifras oficiales que ayudan a trazar una ruta del fenómeno migratorio hacia distintos estados de México y Estados Unidos.

Recorrido contextual: el fenómeno migratorio en la región de la Mixteca

Hablar de la población mixteca es hablar necesariamente de un pueblo que ha estado íntimamente ligado a la migración. Los mixtecos oaxaqueños, a finales del siglo XIX, migraban de manera temporal a las plantaciones de caña de azúcar en Veracruz (Sarmiento, 1989). A partir de 1920, un nuevo contingente de trabajadores se dirigió a la costa de Oaxaca, cerca de Pinotepa Nacional, y a la zona del Soconusco, en Chiapas, para laborar en la pizca de algodón y en los cultivos

de café (Domínguez Santos, 2004: 78). Entre 1925 y 1940 comenzaron a ser visibles los rasgos de una migración rural-urbana, con el arribo a la Ciudad de México de jóvenes y familias mixtecas que se empleaban en obras de construcción, jardinería y trabajo doméstico (Domínguez Santos, 2004: 78). Este flujo migratorio se incrementó en las tres décadas posteriores, alentando el crecimiento de municipios del área metropolitana de la Ciudad de México, como Ecatepec y Nezahualcóyotl.

Como ha sido ampliamente difundido, la Mixteca oaxaqueña es una de las regiones más pobres en México. Lluvias intensas pero escasas, topografía accidentada, un suelo fuertemente erosionado, un clima extremo y escasa disponibilidad de agua, aunadas a una fuerte densidad poblacional, han sido condiciones poco favorables para abatir la pobreza y mejorar las condiciones de vida de la población (Butterworth, 1990: 23). La combinación de la escasa fertilidad del suelo y el rápido crecimiento de la población han sido dos de los principales factores que han alentado la salida de mixtecos, sea de forma temporal o definitiva, hacia zonas más prósperas, incluida la capital¹ y el noroeste del país.

A pesar de que la migración mixteca se originó desde el siglo XIX, ésta ha tenido un incremento drástico desde principios de los años ochenta (Zabin, 1997: 342; Palerm, 1994: 20-21; Rivera Salgado, 1999a: 1445), a raíz de que México comenzara a sentir los efectos de las crisis económicas y las políticas neoliberales (Hellman, 1994: 113-151). Mientras que la producción agrícola total en México se estancó en los ochenta, el sector hortícola de exportación aumentó en promedio 3.5% al año (Zabin, 1997: 340). Una de las razones de ese crecimiento fue la inversión que realizaron empresas extranjeras en dicha actividad (banqueros, comercializadoras, productoras de Estados Unidos). Las subsecuentes devaluaciones en el país crearon ventajas en los precios de exportación de los productos en los tres principales estados en que se cultivaban hortalizas en México: Sinaloa, Sonora y Baja California (Zabin, 1997: 341). A inicios de la década de los setenta, contratistas empleados por grandes empresas agroexportadoras de esas tres entidades comenzaron a reclutar de manera activa a trabajadores de los estados de Guerrero y Oaxaca, que no habían sido parte del proceso histórico de migración que dio lugar a las redes migratorias establecidas en entidades como Michoacán y Jalisco (Zabin, 1997: 344-355).

Como ha señalado Velasco (2002: 118), “la introducción y la paulatina extensión de las vías de comunicación al interior de toda la región Mixteca facilitaron la salida de muchos mixtecos hacia lugares más distantes”, como sería el caso del noroeste de México y los estados de Oregon y California en Estados Unidos. Los transportes fletados por contratistas para trasladar familias completas hacia los valles de Cuiliacán y San Quintín comenzaron a ser comunes en diversos pueblos de la Mixteca. Mediante promesas de trabajo bien pagado, con garantías de vivienda, agua y luz, los contratistas convencieron a los mixtecos de emprender el viaje al norte del país. Cuando llegaron a los campos agrícolas de Sinaloa y Baja California, encontraron viviendas miserables sin agua ni luz, por las cuales tenían que pagar renta. Debido a que no contaban con los recursos para regresar a su tierra, y a que requerían un trabajo remunerado, se quedaron y aprendieron una nueva forma de vivir bajo condiciones extremas (Quiñones, 2001: 103). Así fue que los mixtecos se encontraron inmersos en los procesos de globalización económica, trazando una ruta migratoria que trascendería las fronteras de México.

El Valle de San Quintín

El poblamiento de las principales localidades que integran el Valle de San Quintín fue realizado a finales de 1950, gracias al reparto de tierras efectuado por el gobierno federal. Las primeras familias de inmigrantes procedían de Guanajuato, Michoacán y Jalisco.

Poblar el Valle de San Quintín representó un gran reto para los primeros inmigrantes. No había escuelas ni algún tipo de servicio de atención médica, y los bienes como víveres, ropa y enseres domésticos escaseaban. Para acceder a esa zona se requería atravesar un tramo de la Sierra de San Pedro Mártir y transitar un estrecho camino de 200 kilómetros de terracería. No fueron muchos los que hicieron ese viaje, y el aislamiento en que se encontraba San Quintín provocó que esa región fuera poco atendida por la Iglesia católica.

La apertura de la carretera transpeninsular en 1973 unió el norte de Baja California con la parte sur de la península y abrió grandes oportunidades para las empresas agroexportadoras. San Quintín se convirtió desde entonces en una zona de atracción para inmigrantes de zonas rurales, la mayor parte de ellos indígenas de Oaxaca. El establecimiento de un patrón

¹ Estudios como el realizado en 1960 por el antropólogo Douglas Butterworth en un pueblo de la Mixteca Alta, llamado Tilantongo, demuestran las condiciones que favorecieron la salida de los emigrantes mixtecos hacia la Ciudad de México, y el impacto que dicho proceso tuvo en la vida de ese pueblo (Butterworth, 1990).

de migración circular entre Sinaloa, Baja California y Baja California Sur generó un flujo itinerante de jornaleros agrícolas a lo largo de ese extenso corredor del Pacífico mexicano, quienes se ocuparon de las labores de cultivo, recolección y empaque de hortalizas.

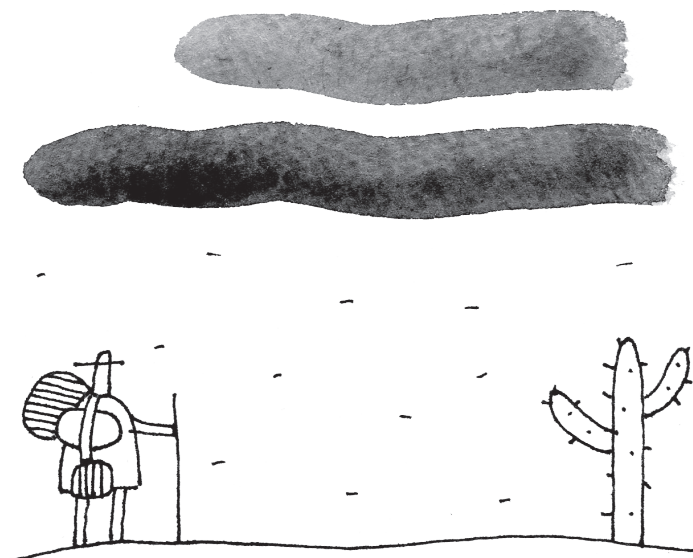
Si algo es visible en el Valle de San Quintín es la sólida y dinámica presencia de la comunidad mixteca. Aquellos audaces jornaleros que atravesaron un extenso desierto para encontrar mejores oportunidades de vida nunca imaginaron que terminarían construyendo una ruta migratoria que facilitaría la llegada de centenares de sus paisanos. De acuerdo con los datos más recientes, en el Valle de San Quintín residen cerca de 20 000 personas de origen mixteco, situación que muestra la importancia numérica de esa comunidad indígena oaxaqueña; no obstante, ha comenzado a aumentar la presencia de zapotecos y triquis.

Aunque para muchos jornaleros oaxaqueños San Quintín se convirtió en un punto más de su largo recorrido en busca de trabajo, para otros fue el lugar en el que verían nacer y crecer a sus hijos. La vida itinerante de decenas de familias inmigrantes cambió de rumbo cuando optaron por establecerse en colonias populares y asentamientos irregulares de poblados (como Emiliano Zapata y Vicente Guerrero) fundados en su gran mayoría por líderes mixtecos.

Desde su llegada al Valle, los mixtecos recibieron la atención de los misioneros evangélicos, grupos de voluntarios pertenecientes a organizaciones evangélicas que establecieron año con año campamentos para laborar ahí de manera temporal. Caravanas de vehículos procedentes de Estados Unidos recorrían los campamentos donde permanecían los jornaleros para ofrecerles comida, ropa usada, atención médica, proyectarles películas de contenido cristiano y entregarles un mensaje de salvación, todo lo cual sería el primer contacto de los jornaleros con la doctrina evangélica.

Algunos misioneros que trabajaron en la zona han señalado lo difícil que fue “conquistar almas entre los mixtecos”. Uno de los principales obstáculos que limitaban su obra misionera era que estos indígenas se acercaban a recibir donativos, participaban en las funciones de cine y recibían consultas médicas pero eran muy reservados al tratar el tema de su religión. La otra gran barrera era la del idioma. Las casas misioneras no contaban con pastores que conocieran la lengua mixteca, y sólo un reducido número de jornaleros sabía hablar y leer en español.

A pesar de estas limitaciones, en años posteriores, una de las características más evidentes del campo evangélico en San Quintín fue su diversidad, expre-



sada en la gran cantidad de iglesias en el valle, surgidas principalmente en los últimos 15 años. De acuerdo con el inventario que realizamos en 2005, existían 70 templos y misiones evangélicas.

Establecerse en San Quintín ha sido para varios de los mixtecos que entrevistamos una oportunidad que les permitió más libertad para cambiar de religión. Señalan que en ese lugar se sienten menos presionados y pueden actuar “sin ningún tipo de ataduras”. El compromiso que ahora tienen es alcanzar a aquellos mixtecos que permanecen en Oaxaca para que se conviertan a la fe evangélica y sigan los pasos de muchos de sus paisanos que han migrado.

Por otro lado, después de San Quintín, la localidad en Baja California donde existe mayor número de templos y congregantes pentecostales es la ciudad de Tijuana. Las primeras Iglesias pentecostales en esa ciudad fronteriza llegaron a mediados de 1930 y comenzaron una fecunda labor de evangelización con la instalación de un templo (la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús) y un albergue para inmigrantes en la zona centro de la ciudad. Poco después se estableció la Iglesia de Dios de la profecía, la Iglesia de Dios del evangelio completo y las Asambleas de Dios (Hernández y Odgers, 2010). La etapa de la posguerra en Tijuana no sólo significó un auge poblacional y económico, sino que produjo un incremento en la llegada y fundación de nuevas Iglesias evangélicas. En 1960 había 20 denominaciones de tipo evangélico, superando el número de templos y centros de culto católicos, y después de esta etapa, las Iglesias evangélicas en Tijuana no sólo se expandieron en cuanto a la cantidad de congregantes, sino que esta ciudad se

convirtió en un campo de experimentación para la llegada y consolidación de numerosos credos (Hernández Hernández, 1996).

El cambio más representativo en el campo religioso tijuanaense que se aprecia en la actualidad es el avance de las Iglesias pentecostales, cuya capacidad de reproducción resulta sorprendente. Gran parte de su expansión se ha producido en el nororiente de la ciudad de Tijuana, donde se han asentado también Iglesias pentecostales cuyos congregantes son en su mayoría indígenas mixtecos.

Estados Unidos: un nuevo destino para los trabajadores mixtecos

A pesar de que unos 7 000 mixtecos habían participado en el Programa Bracero de 1942 a 1964, la gran mayoría ignoraba la vida en Estados Unidos. Durante su estancia en Baja California y Sinaloa, algunos mixtecos, tras escuchar de mejores sueldos en Estados Unidos, emigraron a los campos de California (Zabin, 1997: 349). Allí encontraron salarios más altos por el mismo trabajo, pero en condiciones semejantes o peores a las que padecían en el norte de México (Edinger, 1996: 231-235). De California se fueron a Oregon, Washington, y hoy en día hay mixtecos en por lo menos 20 estados de la unión americana. Con el transcurso del tiempo, los mixtecos han construido una compleja tradición de migración circular que ahora comprende las dos costas de México y Estados Unidos y muchos de los estados del interior.²

Encuestas como la realizada a inicios de 1990 por Runsten y Kearney hablan de la importancia que los trabajadores mixtecos habían comenzado a tener en 47 localidades del estado de California. Estos autores estimaron que el número de oaxaqueños de esta etnia fluctuaba entre 20 000 y 40 000 personas, de acuerdo con la época de las cosechas agrícolas (Runsten y Kearney, 2004: 43). Independientemente de la cifra estimada por Runsten y Kearney, existe constancia de la visibilidad que fueron adquiriendo los trabajadores mixtecos en condados como Fresno, Madera, San Diego y Santa Bárbara. El estudio de Mines, Nichols y Runsten (2010: 8) sobre campesinos indígenas en California da como promedio 31 800 en el periodo

1991-1995, y 117 850 para 2004-2008. La mayoría de los campesinos indígenas se encuentra en Fresno-Madera, Santa María, San Diego, Salinas y Ventura. De éstos, aproximadamente 54%, es decir, 63 639, son mixtecos, cifra que no incluye a los niños.

En el condado de San Diego, las localidades con mayor presencia de mixtecos eran Vista, Carlsbad, Escondido y Oceanside. Extensos campos de tomate, fresa y cebolla, alternados con fraccionamientos residenciales, eran parte de un singular paisaje que mostraba los contrastes de uno de los condados más ricos de California. Buena parte de los trabajadores mixtecos en el condado de San Diego tenía experiencia en los campos agrícolas del noroeste de México. Muchas realidades eran compartidas en ambos espacios: malas condiciones de trabajo, viviendas precarias o espacios improvisados hechos de cartón, plásticos y desperdicios, además de una situación de aislamiento que los hacía presa de abusos y actos de discriminación.³

Los sábados, una vez concluida la jornada laboral, comenzaba un tiempo de esparcimiento y descanso para los trabajadores mixtecos al norte del condado de San Diego. Un escenario tradicional de cualquier fin de semana era la aparición de vendedores de ropa, comida y la nada discreta actividad de las redes de prostitución. La convivencia en los campamentos se daba en pequeños grupos de paisanos, donde al calor de las cervezas no faltaban los pleitos y altercados. Los inmigrantes que llevaban una vida alejada del consumo de alcohol dedicaban su tiempo libre a escuchar la radio, leer la Biblia y realizar labores de evangelización entre los compañeros de trabajo.

Los campos agrícolas de California, al igual que los del noroeste de México, constituyeron un ámbito favorable para la evangelización, principalmente cristiana, evangélica y pentecostal. Centenares de inmigrantes pasaban buena parte de su tiempo libre en espacios confinados, y tenían escaso contacto con el mundo exterior, de manera que cualquier visita o ayuda era recibida con agrado, pero no siempre las estrategias seguidas por predicadores y misioneros lograban buenos resultados. A juicio de algunos pastores entrevistados, conseguir que un mixteco cambiara de religión y adoptara la fe evangélica era un proceso difícil y dilatado.

² Ya se mencionó que Federico Besserer (1999) ha nombrado a este proceso "la gran Mixteca".

³ Para no ser objeto de las detenciones realizadas por elementos de la patrulla fronteriza (*Border Patrol*), muchos mixtecos hacían excavaciones en la tierra para construir refugios y vivir en ellos, a fin de evitar ser detectados durante las redadas. Debido a esto se les conoció como los "habitantes de las cuevas" (*cave dwellers*), pero los agentes de migración prefirieron bautizar las viviendas que ocupaban como los "agujeros de las arañas" (*spider holes*) (Clark Alfaro, 2004: 103).

Las Iglesias pentecostales en Estados Unidos y los inmigrantes mexicanos

Las Iglesias evangélicas pentecostales a las que se han convertido un gran número de mixtecos surgieron del movimiento que tuvo su inicio en Los Ángeles, California, en 1906, en una casa de la calle Azusa, donde personas reunidas para un culto religioso comenzaron a hablar en lenguas. Este fenómeno, también conocido como *glosolalia*, constituye una experiencia de trance o éxtasis. Basados exclusivamente en la Biblia, rechazaron toda doctrina que no se pudiera conectar de manera directa con ella.⁴

Entre las peculiaridades que distinguen a los evangélicos está el rechazo al alcohol, el tabaco y las drogas ilegales. No usan palabras altisonantes. No ven películas comerciales y, en la televisión, únicamente ven programas evangélicos. No reconocen el divorcio y no permiten relaciones sexuales fuera del matrimonio, aunque, cuando ha habido abusos físicos hacia la mujer, en caso de divorcio esta norma es flexible. Otro de los aspectos que llama la atención de estas Iglesias es el carácter conservador que tienen en el arreglo personal y en cómo deben vestirse las mujeres: no usan pantalones sino faldas largas, no se maquillan ni se cortan el cabello. Además, ningún miembro debe traer joyería, incluidos los anillos de matrimonio.

Los primeros pentecostales en California incluyeron inmigrantes mexicanos. Había mexicanos en la casa de la calle Azusa y algunos de ellos regresaron a su país para convertir a sus compatriotas (Gaxiola, 1970; Garma, 2004). Otros inmigrantes que se convirtieron a la fe evangélica se quedaron en Estados Unidos, fundando Iglesias donde los cultos se hacían en español. Ambos procesos dieron origen a uno de los movimientos más exitosos, la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, con sede en México, y su contraparte en Estados Unidos: la Asamblea apostólica de la fe en Cristo Jesús (Gaxiola, 1970; Valverde, 2002).

En estudios recientes sobre evangélicos en Baja California y congregaciones de habla hispana en Santa Bárbara, hemos encontrado una relación importante entre la migración y la conversión religiosa. La mayoría de los integrantes de estas congregaciones cambió de religión después de emigrar, situación infrecuente en sus comunidades de origen. Un converso de la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, en el Valle de San Quintín, expresó que había oído hablar de Jesús en su pueblo, pero que nunca se habría convertido si se hubiera quedado en su lugar natal, ya que sentía que sus amigos se burlarían de él. Su proceso de conversión comenzó en Sinaloa, pero hasta que llegó a San Quintín aceptó a Jesús como su Salvador. Comentó que, para convertirse, cada quien debe salir de sus comunidades de origen, al igual que lo había hecho Romanita Valenzuela, fundadora de la Iglesia apostólica.

Quiñones menciona que “las nuevas iglesias son símbolos de éxito económico, modernidad, y del poder monumental y [de] atracción de los Estados Unidos” (2001: 110). Esto es quizá una exageración, pero lo cierto es que muchos mixtecos abandonan su adhesión al catolicismo de manera más frecuente una vez que salen de sus pueblos de origen.

El rápido crecimiento de la comunidad mixteca en California ha representado cambios significativos en su vida cultural y religiosa. La adhesión a los cultos evangélicos de corte pentecostal es un hecho cada vez más visible. El ambiente sencillo y acogedor que estas comunidades presentan y su acentuado carácter moralista, aunado al alto valor que otorgan a la familia, son algunos rasgos que hacen de estas Iglesias las más atractivas para los mixtecos.⁵ En Santa María, Oxnard, Madera, Fresno y Ventura, así como en otras localidades del sur de California, han comenzado a crecer las comunidades evangélicas integradas por inmigrantes de origen mixteco.⁶ Sean en espacios propios o en locales rentados a otras comunidades religiosas, por ejemplo la Iglesia presbiteriana o la bautista coreana.

⁴ Para los primeros pentecostales, hablar en lenguas era una experiencia por la que habían pasado los apóstoles en el primer día de Pentecostés, como se relata en el libro de los Hechos de los Apóstoles, en el Nuevo Testamento. Con esta conexión a la Iglesia primigenia, los pentecostales se identificaron como los más auténticos representantes de Jesucristo en el mundo actual.

⁵ Al igual que otros grupos étnicos de México, los mixtecos dependen fuertemente de tratamientos basados en curanderos, yerbas, masajes y baños de temazcal para el cuidado de la salud y atención a cierto tipo de enfermedades. Estudios etnográficos realizados en California sugieren que ellos realizan las mismas prácticas en Estados Unidos (Bade, 2004: 296), por lo que no resulta extraño que la incorporación de prácticas como la sanación y la curación divina, utilizadas por los pentecostales, sean otro factor determinante para que los mixtecos se adhieran a estas organizaciones religiosas.

⁶ La ciudad de Santa María, California, tiene cuatro congregaciones de evangélicos mixtecos y una formada por mixtecos e inmigrantes de otros lugares de México. Algunos miembros de estas congregaciones realizan sus servicios de culto en mixteco y otros en español.

Formación de una Iglesia étnica entre los mixtecos

Una de las Iglesias pentecostales con más sólida presencia entre los mixtecos, tanto en México como en Estados Unidos, es la IJA, fundada en 1971 en Salinas, California, por el pastor Efraím Valverde, oriundo de Pinedale, California. Él vivió gran parte de su niñez y juventud en Tijuana, y desde muy temprana edad trabajó en los campos agrícolas de San Diego, Stockton y Santa María. Provenía de una familia evangélica y, según relata en su autobiografía (Valverde, 2002), en junio de 1949, recibió una invitación de uno de sus tíos para asistir a una campaña de sanidad y curación divina, acto que marcó su vida, y desde entonces se hizo un incansable promotor de la doctrina apostólica.

El rápido ascenso de Valverde en la estructura de la Asamblea apostólica se convirtió en manzana de la discordia. A los 33 años de edad desempeñaba el cargo de obispo presidente, pero después de un corto tiempo los problemas se tornaron más difíciles para él. La disputa entre Efraím Valverde y la estructura organizativa de la Asamblea apostólica perduró por varios años. En marzo de 1971 fue destituido como pastor y sujeto a un proceso judicial por parte de la Corte de Salinas, California (Valverde, 2002: 180-186). Un año después de su desprendimiento de la Asamblea apostólica, se adhirió a un movimiento internacional que lo hizo vincularse con ministros de culto de otros países, además de lograr un acercamiento directo con la doctrina judía. De acuerdo con su autobiografía, Efraím Valverde quería que su Iglesia fuera como la Iglesia cristiana original, “el verdadero gobierno de Dios entre su Iglesia en el mundo, la cual es solamente Una” (Valverde, 2002: 195). Al romper con la Asamblea apostólica, Valverde encontró pastores y hermanos que lo apoyaron en su meta de establecer una nueva Iglesia basada en una estructura flexible y horizontal.

Al comenzar a caminar de manera independiente, Valverde sabía que requeriría un mayor número de integrantes para hacer crecer su Iglesia. Sabía de la llegada de los inmigrantes mixtecos a los campos agrícolas de California y también sabía que gran parte de ellos no habían sido alcanzados por la fe evangélica (Valverde, 2002: 263). Su experiencia como trabajador agrícola y su amplia trayectoria como evangelizador facilitaron el camino en su búsqueda de nuevos conversos. Para 1978, había congregaciones en varias localidades del sur de California y Baja California. En ese mismo año, Lorenzo Mendoza, oriundo de Tecomax-

tlahuaca, Oaxaca, se bautizó en una de las congregaciones de la IJA fundada en Vista, California.⁷

En cada una de las congregaciones de la IJA se aprecia una forma de organización horizontal, a la que pueden acceder con mayor libertad todos sus miembros. En la IJA no hay obispos, los pastores no son elegidos, sino que emergen de la congregación reconocidos “como hombres de Dios”. A la cabeza de ésta se ubican los ministros o pastores, seguidos de los diáconos, que se convierten en una figura auxiliar de cada pastor. En el escalón siguiente figuran los obreros, que trabajan en las distintas labores de mantenimiento y limpieza que se realizan dentro de cada templo. Una pieza clave del trabajo efectuado fuera de los templos es la de los evangelizadores. Su principal actividad consiste en visitar los hogares para entregar folletos y videos de contenido evangélico, apoyar en la realización de estudios bíblicos y atender a las personas que requieran algún apoyo.

Uno de los aspectos llamativos de la IJA es el nivel de vinculación que muestra con la doctrina judía. Varios de los pastores entrevistados se declaran integrantes del pueblo judío. Un pastor mixteco nos manifestó: “los judíos son escogidos por ley y nosotros somos escogidos por gracia. Por ese motivo nos hemos apropiado de varios símbolos, como la bandera de Israel, la Estrella de David y el Menorah, y reconocemos el Shabbath como el día de guardar y descanso, aunque no todos lo practiquemos” (IJA, PColonet). Puesto que cada una de las congregaciones que forman parte de la IJA es autónoma, existe plena libertad para que la iconografía judía pueda o no ser utilizada en el interior de cada templo.

Debido a su origen cercano a la Asamblea apostólica de la fe en Cristo Jesús, la IJA retomó varios elementos doctrinales de esa Iglesia. Asimismo, puso énfasis en los dones de sanación y de lenguas, incorporando a su vez algunas prácticas nuevas. Los servicios religiosos son amenos y las interpretaciones bíblicas se distinguen por ser claras y sencillas.

Para estas comunidades religiosas, alabar a Dios es un gran acto de satisfacción y alegría. Cantan, danzan, claman y gritan porque es la forma en que expresan su gozo y reconocimiento hacia su nueva vida. Pero existe un orden y control sobre la manera en que debe ser desarrollado un culto. Algunos servicios religiosos se realizan con la ayuda de un intérprete, sin embargo, son cada vez más las personas mixtecas que hablan y leen en español con mayor facilidad. Entre los valores que deben regir la vida de todo creyente de la IJA destacan el ser un buen padre de familia,

⁷ Como se verá más adelante, Lorenzo Mendoza fue clave para el desarrollo de la IJA en la región de la Mixteca en Oaxaca.

no recurrir a la violencia, no proferir malas palabras, proveer al hogar de lo necesario, no consumir drogas ni alcohol, no mantener relaciones sexuales extramaritales y cumplir con las ofrendas para la Iglesia.

Los espacios protegidos

Como se ha mencionado antes, la IJA tiene un enfoque específico para mixtecos migrantes, aunque no excluye a otros miembros. En los espacios protegidos de los salones, donde se llevan a cabo servicios al menos tres veces por semana, los hermanos hablan, cantan himnos y dan testimonio en mixteco. Cuando alguien solicita ayuda puede hacerlo en mixteco o en español, o bien en una combinación de los dos idiomas. En los cultos y en otras ocasiones, como confraternidades, los hermanos se sienten cómodos, a diferencia de sus experiencias diarias fuera de la Iglesia, donde las dificultades de lenguaje los vuelven vulnerables a actos de discriminación. La vida fuera de la familia, de la casa y, en el caso de los hermanos de la IJA, de la Iglesia, está llena de rechazo, miedo y ansiedad.

En México, los espacios protegidos pueden ser templos bien construidos o pequeños jacales. La mayoría de los espacios de la IJA en Estados Unidos son lugares rentados: almacenes vacíos, sótanos de templos o salones de escuelas. Algunas congregaciones necesitan cambiar su ubicación frecuentemente porque el espacio rentado deja de estar disponible, y en otras pocas ocasiones logran comprar los edificios. Cualquiera que sea el caso, el sentimiento que se percibe en estos lugares es semejante: un espacio protegido, cómodo, donde los miembros pueden portarse de una manera normal, sin miedo ni ansiedad. Se sienten en su casa, por decirlo así. Éste es uno de los motivos por los que la IJA atrae migrantes mixtecos.

El crecimiento de IJA

En poco más de tres décadas, la IJA se ha convertido en una Iglesia con congregaciones en decenas de comunidades dentro del flujo migratorio entre México y Estados Unidos. Por una parte, esta Iglesia mixteca es una entidad móvil de miembros que viajan de lugar en lugar en busca de trabajo. Cuando llegan a un sitio donde serán contratados hablan por teléfono a la iglesia de Juxtlahuaca y ahí consiguen informes

para saber dónde hay una IJA que los apoye. En el caso de que no haya, los migrantes forman una congregación. El resultado de este proceso es que hay congregaciones en casi todas las comunidades donde hay mixtecos, tanto en México como en Estados Unidos, lo cual explica su crecimiento.

Varios pastores de la IJA coinciden en señalar que existen de 15 000 a 20 000 miembros integrantes de esta Iglesia, teniendo en cuenta las congregaciones de ambos países. Aunque esta cifra puede resultar un tanto exagerada, no cabe duda de que dicha Iglesia ha mantenido una rápida presencia y expansión en distintas localidades de California, Baja California y la región Mixteca en el estado de Oaxaca. Las tres localidades donde se encuentran las congregaciones más grandes de la IJA son Juxtlahuaca, Oaxaca; San Quintín, Baja California, y Santa María, California. La iglesia sede, en Salinas, también es importante. Los pastores viajan a Salinas para asistir a talleres y cursos sobre la Biblia, la Iglesia, y la predicación. Estos sitios son considerados toponimios, en el lenguaje de Besserer (1999).

Los miembros de la IJA en estas comunidades forman nodos que funcionan como refugios para migrantes. Estas congregaciones se encuentran unidas por migrantes que llegan y se marchan según el trabajo que encuentren, y llevan mensajes a hermanos de otras congregaciones a fin de que se reanuden los lazos entre los miembros. Los pastores también viajan a las distintas congregaciones organizando confraternidades entre grupos de congregaciones. Anualmente hay una confraternidad internacional en Juxtlahuaca, Oaxaca.

El proyecto para la formación de pastores ha sido uno de los retos importantes establecidos por la IJA. Esta organización religiosa se vio en la necesidad de preparar pastores que atendieran los nuevos campos de evangelización. El principal desafío era reclutar a aquellas personas que conocieran bien la lengua mixteca. Inicialmente, se toparon con creyentes mixtecos que se habían convertido al Evangelio pero que carecían de los estudios mínimos para ingresar a un seminario teológico. El requisito establecido para ingresar a estos seminarios era tener concluida la educación secundaria o el *high school*. La alternativa utilizada por la Iglesia para superar esta situación fue crear centros de formación a los que pudieran incorporarse personas que no contaran con estudios básicos. De ese modo se construyó una red de seminarios adonde asistirían y se graduarían como pastores.⁸

⁸ Por ejemplo, las personas que residían en San Quintín, Baja California, podían asistir a San Diego, California, o desplazarse hacia Mexicali, que les quedaba a seis horas de camino. Todo ello facilitó el hecho de que esta Iglesia pudiera contar con pastores dispuestos a trabajar en otros territorios.

En la actualidad, las barreras culturales que impedían trabajar con los inmigrantes indígenas se han comenzado a romper y ahora existen pastores mixtecos que realizan una intensa actividad de evangelización entre sus familiares y paisanos. En consecuencia, una de las Iglesias pentecostales con más sólida presencia entre los mixtecos del Valle de San Quintín es precisamente la IJA.

Como se ha mencionado, después de San Quintín, la localidad en Baja California donde hay mayor número de templos y congregantes de la IJA es Tijuana. Ahí se tienen registrados seis templos, el más grande se localiza en la colonia Altiplano, una colonia popular al nororiente de la ciudad, poblada en su mayoría por inmigrantes de Oaxaca y Sinaloa.

Para los pastores de la IJA, los más reacios a aceptar la doctrina evangélica han sido las personas de mayor edad. Se dice que:

ellos defienden fehacientemente sus prácticas y tradiciones religiosas y no están dispuestos a abandonarlas por ningún motivo. En cambio, los jóvenes ya no están enraizados en la doctrina católica y en la escuela reciben otras ideas que les hacen abrir los ojos [IJA Emiliano Zapata].

Una opinión expresada por otro pastor es que:

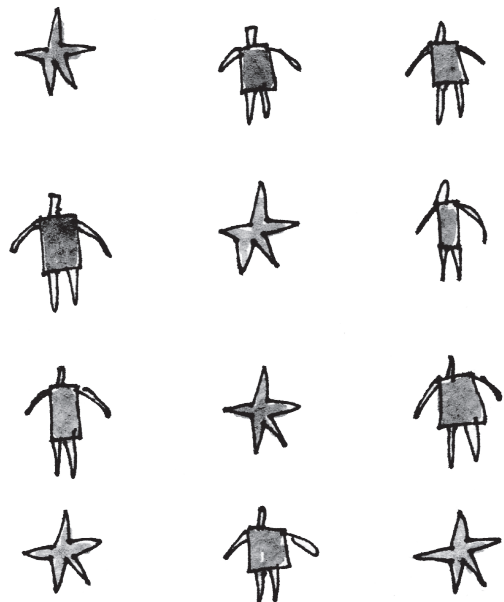
los jóvenes mixtecos ya no practican la religión como lo hacían sus padres, ya no creen en los santos, no tienen la necesidad de ir a una cueva para pedir que llueva para la cosecha y nunca han prestado servicio para su comu-

nidad. Condiciones que facilitan el que los jóvenes puedan acercarse con mayor facilidad a alguna Iglesia evangélica [IJA PColonet].

Las estrategias de reclutamiento de nuevos miembros hacia esta Iglesia han sido posibles gracias al trabajo de promoción realizado por los líderes de organizaciones populares de origen mixteco convertidos a la fe evangélica. Su alejamiento del alcohol, su actitud pacífica y su buen desempeño como padres de familia los han hecho mostrarse ante sus paisanos como nuevas personas. Sin embargo, una pieza clave de dicho proyecto de evangelización son los profesores mixtecos. Gracias a estos últimos se ha acercado un mayor número de jóvenes hacia las congregaciones, y más tarde se han incorporado a ellas algunos de sus familiares directos.

Crecimiento evangélico en la región Mixteca

Así como en muchas otras zonas indígenas del país, desde 1940 algunos pueblos de la Mixteca han hecho un esfuerzo por divulgar la fe evangélica. El punto de arranque tuvo lugar con la llegada de personal del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a esa zona, donde, además de traducir textos de divulgación, se hizo la traducción del Nuevo Testamento a la lengua mixteca. Otro aspecto llamativo fue el regreso de inmigrantes mixtecos a sus pueblos –luego de haberse empleado como trabajadores agrícolas dentro del Programa



Bracero–, algunos de los cuales habían sido convertidos a la fe evangélica durante su estancia en Estados Unidos. A pesar de ello, los esfuerzos de divulgación fueron lentos y el crecimiento de la comunidad evangélica resultó poco significativo en esa zona.

La segunda oleada de evangelización ocurrió a finales de los años setenta, como efecto del regreso de inmigrantes a sus comunidades de origen luego de trabajar como jornaleros en los campos agrícolas del noroeste de México y en Estados Unidos. Sin embargo, el retorno de los conversos a sus comunidades no siempre se dio en los mejores términos, ya que rehusarse a participar en el sistema de cargos, dejar de apoyar y asistir a las fiestas religiosas y trabajar en favor de la conversión de familiares y paisanos fueron causa para que los mixtecos convertidos a la fe evangélica recibieran un severo rechazo, por lo que los actos de intolerancia hacia ellos pasaron por varias etapas –caracterizadas por acciones violentas extremas efectuadas a finales de los setenta– que culminaron con la expulsión de familias conversas, lo que originó su desplazamiento a localidades urbanas como Juxtlahuaca y Huajuapán de León, Oaxaca, o la formación de nuevos asentamientos en localidades vecinas.

Éste fue el caso del Hermano Lorenzo Mendoza, quien fue bautizado en una de las congregaciones de la IJA fundada en Vista, California, y luego regresó a su lugar de origen con el fin de evangelizar. Después de su bautizo, el Hermano Lorenzo, en compañía de otros conversos mixtecos, regresó a la Mixteca con la intención de predicar la palabra. Primero se dirigió a varios pueblos del distrito de Silacayoapan, y finalmente a su pueblo natal: Tecomaxtlahuaca. Establecieron una iglesia en la ciudad de Juxtlahuaca, cabecera del distrito.

Los hermanos de la IJA comenzaron a predicar el evangelio en los pueblos aledaños y en su afán evangelizador contaron con la ayuda de periódicos, grabaciones de predicaciones y otros productos religiosos provenientes de la IJA en Salinas, California. Convencieron a varias personas de estos pueblos de la verdad de su mensaje y consiguieron convertir a algunas. Un paso adelante para la IJA fue la llegada de la familia de Maximino Cervantes a su pueblo, San Juan Piñas, en el distrito de Juxtlahuaca, en 1984. Esta familia mixteca se bautizó en Camalú, Baja California, en 1983, e inmediatamente, junto con otros conversos, regresó a su pueblo para iniciar la evangelización. A su arribo, comenzaron a predicar sin lograr persuadir a nadie. La gente del pueblo insistía en que los hermanos si-

guieran las costumbres de la comunidad, que incluían cargos de la Iglesia católica y el consumo de alcohol. Pero los conversos rechazaron las exigencias de los católicos y ofrecieron tomar otros cargos que no fueran del catolicismo, a fin de cumplir sus compromisos con la comunidad. Sin lograr un acuerdo, los 21 hermanos que habían llegado a predicar fueron expulsados del pueblo por los católicos, sus casas fueron quemadas, además de que fueron despojados de sus terrenos y siembras. Ésta fue la primera ocasión en que miembros de un pueblo mixteco fueron expulsados por su religión, pero no sería la última. Luego de la expulsión, el grupo se fue a vivir a Juxtlahuaca, donde participaron en la construcción de una comunidad de miembros evangélicos en las afueras de esa ciudad. Otros conversos que corrieron con igual suerte en poblados del mismo distrito se unieron a la nueva congregación.

Lorenzo Mendoza, el primer pastor de la iglesia de Juxtlahuaca, finalmente se hizo evangelizador para la IJA. Viajó por todos los lugares donde se iniciaron congregaciones mixtecas, y era quien más sabía sobre la historia de la IJA en la Mixteca.⁹

Al igual que el Hermano Lorenzo y la familia de Maximino Cervantes, muchas de las familias expulsadas perdieron sus tierras, les fue prohibido enterrar a sus muertos en sus localidades y algunas de sus propiedades fueron incendiadas. Otro tipo de acciones que continúan en algunos pueblos de la Mixteca contra los que se convierten a la fe evangélica son la prohibición al acceso al agua y las restricciones para el pastoreo de animales en tierras comunales (Marroquín y Hernández, 2009).

Este tipo de acontecimientos no se circunscribió a Juxtlahuaca ni a miembros de la IJA. Entre 1975 y 1992 fueron registrados de manera oficial 78 conflictos religiosos en la región Mixteca (Montes García, 1997: 65), la mayoría asociados con la falta de participación de los conversos en el sistema de cargos, la no contribución económica para la realización de las fiestas patronales y el incumplimiento en las labores del tequio. Otras pugnas tuvieron origen en las prohibiciones establecidas por las autoridades locales para la construcción de espacios de culto no católico, y para detener el proselitismo, por lo que los conflictos religiosos se extendieron a gran parte de la región Mixteca.

Hoy en día, a pesar de las circunstancias adversas, los miembros de la IJA han logrado establecer numerosas congregaciones en la región Mixteca y están en

⁹ Una gran pérdida para la Iglesia fue el fallecimiento del Hermano Lorenzo en un accidente de avión en Cuba, en 2010.

proceso de crear congregaciones en cada una de las comunidades donde se han establecido. Recientemente han disminuido los problemas religiosos en los pueblos de la Mixteca y, aunque todavía hay sentimientos antagónicos, éstos no llegan a las expulsiones forzadas como antes. Por otro lado, hemos encontrado que el número de conversos en varios pueblos ha provocado que en la actualidad la mayoría de los habitantes sean no católicos. En estos casos, la minoría –católica– se queja de la forma de gobernar por parte de los evangélicos. Muchos pueblos de la región con alto número de migrantes están en un proceso que va de los conflictos hacia una adaptación a las nuevas circunstancias causadas por esa migración.

En términos generales, el crecimiento de fieles evangélicos ha tenido lugar en diferentes pueblos de la Mixteca. Las Iglesias evangélicas que mayor presencia tienen en la región son las de tipo pentecostal, entre ellas destacan la Iglesia de Jesucristo de las Américas, la Iglesia de Dios, la voz de restauración, la Iglesia del Dios viviente, y la luz del mundo. También mantienen representación la Iglesia bautista y la presbiteriana, además de que figuran otras organizaciones religiosas de gran presencia mundial, como los testigos de Jehová y los adventistas del séptimo día.

Consideraciones finales

Los inmigrantes mixtecos que cambian de religión son un caso característico debido a las diferentes causas que incentivan dicha transformación. Autores como Hernández y Garma (2007) mencionan que uno de los elementos que han impulsado la conversión religiosa entre los indígenas es, precisamente, el factor migratorio, pues éste propicia un acercamiento hacia otras ofertas religiosas distintas del catolicismo. Muchos de los inmigrantes indígenas que se convirtieron al protestantismo conocieron la doctrina evangélica cuando salieron de sus comunidades para emplearse en los campos agrícolas o en las grandes ciudades. Una vez convertidos, buscaron difundir su doctrina entre familiares, paisanos y compañeros de trabajo.

El complejo vínculo histórico de los indígenas con la tierra, su comunidad y la familia sufrió una mutación importante a finales de los años setenta, pues la falta de inversión productiva, los fenómenos climatológicos, los altos niveles de erosión del suelo y las escasas posibilidades de agregar valor a sus productos generaron para cientos de familias indígenas la necesidad de migrar para encontrar una salida económica a sus problemas (Hernández y Garma, 2007).

Aunque no hay razón unívoca que explique el principal motivo por el cual los indígenas migran de sus

comunidades de origen, existen diferentes hipótesis que ahondan sobre ello. Una de ellas pudiera ser que el sistema de usos y costumbres representa un obstáculo para satisfacer los requerimientos económicos básicos de su familia, por lo que, orillados por su situación de pobreza, los indígenas migran y al hacerlo se percatan de que dicho sistema no los favorecía desde el sentido económico. Aunado a esto, el contacto con religiones diferentes de la católica posibilita al migrante nuevas experiencias en cuanto a la organización y colaboración basada en su religión, por lo que no es difícil que asuma nuevos esquemas, como los de la religión evangélica, en los que el apoyo económico no está condicionado por el sistema de usos y costumbres.

Por otro lado, la lealtad a las costumbres y tradiciones del pueblo natal, aun por parte de los inmigrantes que permanecen fuera del pueblo durante años, es elemento esencial de una identidad mixteca reconocida como algo nuevo por algunos antropólogos, como Michael Kearney (1995a, 1995b, 2000) y Gaspar Rivera Salgado (1999b). Éstos teorizan la formación de comunidades transnacionales basadas en la identificación con el pueblo. No obstante, estas comunidades se pueden mantener porque sus miembros continúan dando servicio, a veces regresando al pueblo por un año, o con pagos de dinero a parientes que todavía están ahí (Marroquín y Hernández, 2009), aunque muchos de los migrantes indígenas conversos se han alejado de sus costumbres tradicionales, han roto el patrón de migración circular y han recreado distintas costumbres de su lugar de origen, desechando ciertas prácticas y añadiendo otras. Por ejemplo, en el caso de los indígenas mixtecos convertidos a la fe evangélica, pese a que no llevan a cabo la fiesta patronal, sí organizan eventos religiosos llamados confraternidades, donde se prepara comida para cientos de personas, hay convivios masivos, fuegos artificiales y música tradicional oaxaqueña.

Por lo anterior, los efectos de la quiebra de esta tradición por la conversión religiosa no pueden ser exagerados. En combinación con las repercusiones de la migración misma –que a pesar de las esperanzas de los antropólogos tiende a disminuir la lealtad por parte de los inmigrantes al pueblo– la conversión religiosa debilita las relaciones entre los pobladores, entre quienes migran y quienes se quedan. Este proceso puede durar años, dependiendo de las historias migratorias y religiosas de cada pueblo. Sin embargo, las conversiones continúan, aun en los pueblos que han expulsado a los no católicos con el fin de terminar con las conversiones y de mantener intactas sus tradiciones.

Visto desde otra perspectiva, puede decirse que la comunidad ha dejado de garantizar la supervivencia

de sus miembros, muchos de los cuales tienen que salir de sus pueblos para ganarse la vida. Esta situación es percibida en el estado de latencia propio de lo religioso como: ¡los santos fallaron! Los conversos abandonan su sistema con resentimiento y se pasan a otro alterno, el “sistema del Espíritu”, central, sobre todo, entre los grupos cristianos. En él, la comunicación con la divinidad se da directamente, sin mediaciones de los santos ni de la comunidad. En él, además, encuentran nuevas identidades (ya no de tipo étnico, sino religioso) y nuevas redes de ayuda (Marroquín y Hernández, 2009).

En trabajos recientes, como el de Camargo Martínez (2011), relativo a los vínculos sociales que establecen migrantes mixtecos en el Valle de San Quintín específicamente, además de destacar las relaciones de paisanaje y parentesco en la experiencia de migración y trabajo de los individuos, se pone énfasis en el vínculo religioso tanto en el proceso de cambio residencial como en la conformación de patrones de migración diferenciados, y en la inserción laboral de los sujetos, sobre todo en Estados Unidos, lo cual deja entrever la importancia que ha adquirido el vínculo religioso como uno de los temas por desarrollar de manera más amplia en posteriores estudios sobre migración y, en el caso particular de este trabajo, en los múltiples efectos generados por el vínculo religioso en las comunidades de migrantes mixtecos establecidas en México y Estados Unidos.

Ese proceso de transnacionalización de las relaciones sociales muestra también un impacto en los procesos de conversión religiosa de la comunidad mixteca. Como hemos visto, elementos de la globalización resultaron en que contratistas fueran a la Mixteca a reclutar nuevos campesinos. Ahora, dondequiera que se encuentran fuera de su tierra, los mixtecos trabajan para un mercado transnacional, el de Estados Unidos. Durante su estancia fuera de la Mixteca los primeros mixtecos se convirtieron. Ahora, los conversos están creando sistemas de redes que trascienden las fronteras nacionales. El cierre del círculo de globalización y de la transformación religiosa de los pueblos de la Mixteca se está llevando a cabo.

Bibliografía

- ALCALÁ, ELIO
Y TEÓFILO REYES COUTURIER
1994 *Migrantes mixtecos: El proceso migratorio de la Mixteca Baja*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- BADE, BONNIE
2004 “Yerbas, limpias y cirugía: el cuidado de la salud entre los mixtecos”, en Sylvia Escárcega y Stefano Varese (coords.), *La ruta mixteca: El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM (Colección La Pluralidad Cultural en México 5), México, pp. 271-314.
- BESSERER, FEDERICO
1999 “Lugares paradójicos de la Mixteca”, en *Alteridades*, vol. 9, núm. 17, pp. 29-42.
2004 *Topografías transnacionales: Hacia una geografía de la vida transnacional*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I)/Plaza y Valdés, México.
- BUTTERWORTH, DOUGLAS
1990 *Tilatongo*, primera reimpression, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Presencia), México.
- CAGE, WENDY Y ELAINE H. ECKLUND
2007 “Immigration and Religion”, en *Annual Review of Sociology*, vol. 33, pp. 359-379.
- CAMARGO MARTÍNEZ, ABDEL
2011 “Las formas del movimiento: El papel del vínculo religioso en una región intermedia de migración”, en *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias en el margen institucional*, El Colegio de la Frontera Norte (Colef)/Universidad Autónoma de Nuevo León/El Colegio de Michoacán (Colmich), pp. 345-372.
- CLARK ALFARO, VÍCTOR
2004 “Los mixtecos y sus derechos humanos en el norte”, en Sylvia Escárcega y Stefano Varese (coords.), *La ruta mixteca: El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM (Colección La Pluralidad Cultural en México 5), México, pp. 95-136.
- CRESSWELL, TIM
2001 “Mobilities: An Introduction”, en *New Formations*, núm. 43, pp. 1-25.
- DOMÍNGUEZ SANTOS, RUFINO
2004 “Migración y organización de los indígenas oaxaqueños”, en Sylvia Escárcega y Stefano Varese (coords.), *La ruta mixteca: El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM (Colección La Pluralidad Cultural en México 5), México, pp. 77-94.
- EDINGER, STEVEN T.
1996 *The Road from Mixtepec: A Southern Mexican Town and the United States Economy*, Evan N. Edinger, James M. Guerin y Ann E. Mason (eds.), Asociación Cívica Benito Juárez, Fresno.
- GAMIO, MANUEL
1930 *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment*, Dover Publications/University of Chicago Press, Nueva York.
- GARMA, CARLOS
2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, UAM/Plaza y Valdés, México.
- GAXIOLA, MANUEL
1970 *La serpiente y la paloma*, William Carey Library, South Pasadena.
- HELLMAN, JUDITH ADLER
1994 *Mexican Lives*, The New Press, Nueva York.
- HERBERG, WILL
1983 *Catholic, Protestant, Jew. An Essay in American Religious Sociology*, University of Chicago Press, Chicago [1955].

- HERNÁNDEZ, ALBERTO
1996 "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: un estudio sociográfico en tres localidades urbanas", en *Frontera Norte*, vol. 8, núm. 15, enero-junio, pp. 107-132.
- HERNÁNDEZ, ALBERTO
Y CARLOS GARMA
2007 "Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zuñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Colef/Secretaría de Gobernación/Colmich, México.
- HERNÁNDEZ, ALBERTO
Y OLGA ODGERS
2010 "La formación de la diversidad religiosa en Baja California", en David Piñera y Jorge Carrillo (coords.), *Baja California a 100 años de la Revolución Mexicana, 1910-2010*, Colef/Universidad Autónoma de Baja California, Tijuana, pp. 333-349.
- HERNÁNDEZ, ALBERTO,
OLGA ODGERS Y LILIANA RIVERA
2012 "Formas de relación migración/cambio religioso: reflexiones teórico-metodológicas a partir de dos municipios del estado de Morelos", ponencia presentada en Latin American Studies Association, San Francisco, California, 23 al 26 de mayo.
- HIRSCHMAN, CHARLES
2004 "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States", en *International Migration Review*, vol. 38, núm. 3, pp. 1206-1233.
- INEGI
2000 *XII Censo General de Población y Vivienda*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.
- KEARNEY, MICHAEL
1995a "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", en *Annual Reviews of Anthropology*, vol. 24, pp. 547-565.
1995b "The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtec Identity in Oaxacalifornia", en Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (eds.), *The Bubbling Cauldron: Race, Ethnicity, and the Urban Crisis*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 226-243.
2000 "Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of Mixtecs and Zapotecs", en Nina Glick Schiller (ed.), *Identities: Global Studies in Culture and Power*, University of New Hampshire, Durham, pp. 173-195.
- KURTZ, LESTER
1995 *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks.
- LEVITT, PEGGY
2009 *God Needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, The New Press, Nueva York.
- LOFLAND, JOHN
Y RODNEY STARK
1965 "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", en *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 6, pp. 862-875.
- MARROQUÍN, ENRIQUE
Y ALBERTO HERNÁNDEZ
2009 "Oaxaca: una diversidad conflictiva", en Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, Colef/CIESAS/Colmich, México, pp. 95-118.
- MINES, RICHARD, SANDRA NICHOLS
Y DAVID RUNSTEN
2010 "California's Indigenous Farmworkers", en *Final Report of the Indigenous Farmworker Study (IFS) to the California Endowment*, enero <<http://www.indigenousfarmworkers.org>>.
- MONTES GARCÍA, OLGA
1997 "Movimientos religiosos en Oaxaca: Sus características", en *Religiones y Sociedad*, núm. 1, octubre-diciembre, pp. 43-65.
- MRAZ, JOHN
Y JAIME VÉLEZ STOREY
1996 *Uprooted: Braceros in the Hermanos Mayo Lens*, Arte Público Press, Houston.
- ODGERS, OLGA
2008 "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos", en *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 14, pp. 5-26.
- ORSI, ROBERT
1999 *Gods in the City. Religion and the American Urban Landscape*, Indiana University Press, Bloomington.
- PALERM, JUAN VICENTE
1994 *Immigrant and Migrant Farm Workers in the Santa Maria Valley, California*, Center for Survey Methods Research/Bureau of the Census, Washington.
- QUIÑONES, SAM
2001 *True Tales from Another Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- RIVERA, LILIANA
2006 "Cuando los Santos también migran; conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia", en *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4, pp. 35-59.
- RIVERA SALGADO, GASPAR
1999a "Mixtec Activism in Oaxacalifornia", en *American Behavioral Scientist*, vol. 42, núm. 8, pp. 1439-1458.
1999b "Binational Organizations of Mexican Migrants in the United States", en *Social Justice*, vol. 26, núm. 3, pp. 27-41.
- RUNSTEN, DAVID
Y MICHAEL KEARNEY
2004 "Encuesta sobre las redes de los pueblos oaxaqueños en la agricultura de California" en Stefano Varese y Silvia Escárcega (coords.), *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, UNAM (Colección La Pluralidad Cultural en México 5), México.
- SACHS NORRIS, REBECCA
2003 "Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs", en Andrew Buckser y Stephen D. Glazier (eds.), *The Anthropology of Religious conversion*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, pp. 171-181.
- SARMIENTO, IGNACIO
1989 "Tendencias y características de la migración en la Mixteca de Oaxaca, México", Universidad

- Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca (mimeo).
- SASSEN, SASKIA
1991 *The Global City, New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton.
- SNOW, DAVID A.
Y RICHARD MACHALEK
1984 "The Sociology of Conversion", en *Annual Review of Sociology*, vol. 10, pp. 167-190.
- VALVERDE, EFRAÍM
2002 *Recuerdo, Señor: Autobiografía del pastor Efraim Valverde*, Publicaciones Maranatha de la Iglesia de Jesucristo de las Américas, Salinas.
- VELASCO ORTIZ, LAURA
2002 *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*, El Colegio de México / Colef, México.
- VERTOVEC, STEVEN
2001 "Transnationalism and Identity", en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, núm. 4, pp. 573-582.
- WARNER, STEPHEN
1993 "Work in Progress Towards a New Paradigm for the Study of Religion in the United States", en *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 5, pp. 1044-1093.
- ZABIN, CAROL
1997 "US-Mexico Economic Integraion: Labor Relations and the Organization of Work in California and Baja California Agriculture", en *Economic Geography*, vol. 73, núm. 3, pp. 337-355.
- ZABIN, CAROL (ED.)
1992 *Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California: Un diálogo*, Center for US-Mexican Studies / University of California, San Diego.