



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-1 (enero-junio 2025)

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Reseña

CARLOS MONDRAGÓN, coordinador (2023). *El cristianismo en el mundo. Diversidades religiosas en Asia, Oceanía y las Américas*. México, Colegio de México, 478 pp. ISBN 978-607-564-514-8.

La irrupción del cambio y el mantenimiento del orden han sido problemas centrales de la agenda investigativa en las ciencias sociales, al menos desde que Marx abordara la dominación de clase en sociedades industriales, Weber estudiara los procesos modernos de integración social y Durkheim atendiera las dinámicas de solidaridad y anomia que resultan de la división del trabajo y los sistemas religiosos. Aunque con notables variaciones respecto al poder explicativo que desempeñan en su modelo analítico general, los tres autores convergen en subrayar la importancia en cuanto a las creencias, las ideas y los valores en la reproducción de las estructuras sociales o en la innovación de instituciones, relaciones y marcos de sentido. Los esfuerzos contemporáneos para salvar esta dicotomía epistemológica, sea la teoría de la estructuración de Giddens, el enfoque morfogenético de Archer, el constructivismo operativo de Luhmann o la teoría de los campos de Bourdieu, sólo reafirman la relevancia del cambio y el orden para hacer inteligible la realidad social.

En su vocación por comprender la evolución de la especie humana y dar cuenta de los complejos entramados de continuidades o variaciones registrados en las dimensiones genéticas, lingüísticas, sociales, económicas, políticas y materiales de las sociedades diseminadas en el planeta (recurriendo para ello a la experiencia reportada por las personas que forman parte de las propias comunidades), la literatura antropológica no ha sido indiferente a la polémica sobre el cambio y el orden. Discusión evidente en la tesis funcionalista de Malinowski, según la cual las instituciones y prácticas humanas cumplen funciones específicas para la supervivencia de las sociedades; el relativismo cultural de Boas, que sitúa las dinámicas de poder, trabajo y significación en su contexto histórico; la teoría del intercambio como un proceso simbólico revestido de reciprocidad de expectativas, tal como

la formuló Mauss desde su enfoque comparativista; el principio, postulado por Levi-Strauss, de las oposiciones binarias en la organización de los patrones estructurales que moldean los sistemas mentales y sociales; o la categoría de “configuraciones del ethos” avanzada por Benedict para explicar la determinación de estilos de vida y organización de cada sociedad humana.

El título coordinado por Carlos Mondragón sobre las experiencias sociales y los devenires históricos del cristianismo en la región del Pacífico, es un ilustrativo ejemplo de lo antes mencionado. Los 14 capítulos que integran esta robusta y sólida obra toman una posición en el debate sobre el cambio y la continuidad que las misiones católicas y protestantes produjeron en el archipiélago austronesio de Oceanía y el sureste asiático, los enclaves muxes y zapotecos del sur mexicano, así como en las particularidades que la experiencia cristiana manifiesta en las comunidades de creyentes de estos rincones del mundo. Aquí ofrezco al lector el primer llamado de atención sobre el valor que este libro tiene: no es excesivo afirmar que, para la mayoría de los estudiosos latinoamericanos, las sociedades oceánicas y del meridiano insular asiático comportan un enigma, cuando menos, distante y ajeno.

En la introducción, Mondragón establece los cimientos del debate al que cada autora y autor aportará desde la sistemática reflexión sobre las etnografías en pueblos de lenguas austronesias o papúes; como Vanuatu, Indonesia, Papúa Occidental, Melanesia, Camboya o en el estado mexicano de Oaxaca. El primero tiene que ver con el campo de estudio; para el autor, el origen compartido y los ritmos históricos heterogéneos hacen del cristianismo un terreno ideal para el análisis comparativo. Desde ese ángulo, donde se intersecan la producción cotidiana y las prácticas espirituales, Morello define “religiosidad vivida”. A lo largo de las tres secciones en que se organiza el capitulado, se rebasa el “ímpetu chamanológico” para privilegiar, con el giro etnográfico, la perspectiva de las personas creyentes. Por ello, la segunda clave del debate es que no se apean etnografías de los mundos religiosos para presentar una deificación ontologista, sino para

despejar la conmensurabilidad de los procesos de alteridad y entrelazamiento de los universos simbólicos que conforman las creencias y prácticas religiosas. El tercer nodo interpretativo del libro parte de los debates sobre la “estructura de coyuntura” de Sahlins para aprehender la dinamicidad sociohistórica de la religión en contextos de contacto y colonización, que da lugar a procesos locales y globales de cambio social y conduce a la producción de nuevas comunidades.

¿La transformación social debe entenderse a partir de la “sustitución de esquemas de valores”, que se deriva del caso de los urapmin desarrollado por Robbins, o se trata de “grados de ruptura” que dependen más bien de apropiaciones y refuncionalizaciones por parte de actores locales, como el pueblo mekeo analizado por Mosko? Lo que nos remite a otra aportación del libro que hace evidentes las maneras en que la historia del cristianismo responde a los enredos constitutivos de la historia de la modernidad en términos de sus componentes funcionales; es decir, la racionalización, la diferenciación y el colonialismo. Al poner el acento crítico en la capacidad de agencia de los actores sociales, esta obra reivindica metodológica y ontológicamente la creatividad y la pluralidad como elementos constitutivos de las sociedades humanas, sean estáticas (preindustriales), pseudoestáticas (industriales) o dinámicas (posmodernas).¹

El cambio social por conversión puede ser conceptualizado en términos radicales o en una escala gradualista. Para Robbins, el trasfondo no es el reemplazo del sistema de creencias, sino la inversión de la jerarquía axiológica. La conversión tras el avivamiento experimentado en Papúa Nueva Guinea produjo un nuevo esquema que enfrentó los valores relacionales tradicionales con los valores individualistas cristianos racionalizados a partir de la salvación personal:

El ataque del cristianismo al sacrificio en Urapmin y el intento de reemplazarlo con la posesión y la oración como técnicas de curación preponderantes constituyen una agresión directa al último baluarte del relacionismo [dado que] las oraciones cristianas por los enfermos piden que las relaciones se rompan, no que se reafirmen: los motobil [espíritus] deben irse lejos [así]. Al hacerlo, la imaginaria de la oración de sanación ayuda a la gente a pensar en una vida más entregada a los valores individualistas, en la que pueden tomar sus propias decisiones sin considerar a otros seres espirituales [más que al Dios cristiano y su relación privada con la persona] (100-101).

En consecuencia lógica, toma distancia del modelo del sincretismo (que acota el cambio cultural a un “reciclaje” de elementos) para integrar el concepto de “jerarquía” de Dumont, en tanto que forma como los valores

organizan las relaciones entre las unidades de una cultura, donde los componentes simbólicos más valorados tienden a ser más racionalizados y a controlar la racionalización de ideas menos valoradas socialmente.

Considero que los capítulos más elocuentes al ensayar el modelo teórico de Robbins en sus estudios etnográficos son el de Kolshus y Gross. ¿Cómo se transformó la estructura moral de los melanesios de la isla de Mota, en su mayoría anglicanos, ante la llegada de la Iglesia de las Asambleas de Dios (ADD) a finales de 1960? Kolshus denota, a través de los relatos de personas informantes, que el sentimiento de participación en los actos de alabanza, la inmediatez del contacto con lo divino —que no dependería de mediadores clericales como en el anglicanismo— y una sustancialmente menor cantidad de fechas de guardar —lo que permite más jornadas laborales para hacer frente a los gastos cotidianos— se cristalizan en:

La precisión cronométrica meticulosa [en la realización de los servicios litúrgicos se vuelve un elemento de diferenciación cultural] como un recordatorio físico de la deficiencia y la falta de fervor de los anglicanos, e indica que en Garamal [la aldea con presencia de las ADD] las cosas se hacen de manera diferente (364).

Mapeando la cartografía de la violencia por fragmentación religiosa en la Sierra Juárez de Oaxaca en las décadas de 1980 y 1990, Gross observa que la expansión del protestantismo trastocó los términos de las dinámicas intracomunitarias al modificar entre los conversos el esquema de valores que ordena los elementos culturales de los pueblos zapotecos:

Su relación con Dios se establece mediante el estudio individual de la Biblia, no a través de la veneración colectiva del santo patrono o de la asistencia a misa [por lo que los conversos protestantes] suelen ser más solidarios con sus ‘hermanos’ y ‘hermanas’ de religión que con otros miembros de la comunidad (317).

La nueva estructura axiológica de esta feligresía les sustraía de los tequios, el sistema de cargos y la festividad anual, dado que todas ellas tienen un subtexto católico. En consecuencia, se registraron numerosos casos de violencia en la que tomaron parte incluso las autoridades municipales para castigar la disidencia religiosa: el derrumbamiento del templo de la Iglesia Apostólica en Yaeé, la suspensión del servicio eléctrico a disidentes religiosos adventistas en Cajonos o haber privado de abastecimiento de agua a protestantes en Teotlaxco. Sin embargo, aunque las diferencias doctrinarias eran motivo de tensión, la escalada de agresiones era detonada por causas económicas y sociopolíticas; como la negativa a financiar y tomar parte en las actividades comunales.²

¹ Según Mariano Corbí, esta tipología corresponde a la propuesta sobre los sistemas de programación colectiva de los que dependen las formas religiosas: Mariano Corbí, *Religión sin religión* (Madrid: PPC, 2005), 6-41.

² Un fenómeno similar de tensión presuntamente por fragmentación del campo religioso pero en realidad debido a motivos económicos, aunque sin las escaladas de violencia aquí descritas, fue registrado en Iztepec y Zongo-

En contrapartida, Mosko puntúa la continuidad de actitudes y acciones de los mekeo hacia lo sagrado antes y después de la misionalización cristiana. Parte de la premisa de la partibilidad por la cual se llevan a cabo transacciones recíprocas en el intercambio de dones, los mekeo consideran que los individuos son seres complejos y compuestos que están constituidos por otros, no sólo debido a fluidos sexuales, sino también por conocimientos, objetos y afectos que han sido elicitados.³ En esta economía simbólica, un lugar nuclear lo ocupa el *ngaka*, la esencia de la vida. Al entrar en contacto con el catolicismo llevado a la isla por la Congregación del Sagrado Corazón, los misioneros formularon los conceptos del cristianismo a partir de los términos de la religión precolonial: Dios creó al hombre a su imagen, es decir, se desprendió de *ngaka* bueno para que lo aprehenda el humano. Al crear a la primera mujer del primer varón, se afirma la partibilidad de la gente de forma análoga a como se constituye el parentesco entre los mekeo. La caída edénica fue por comer *ngaka* impuro, lo que contaminó a las personas. Finalmente, Mosko observa las analogías que los mekeo construyeron entre el mito de Jesús y el de su héroe cultural, Akaisa, operación que se cristaliza en la porción sagrada de carne que sólo los “hombres de Akaisa” pueden distribuir en sus festines *kumau*, equiparada a la comunión que sólo los sacerdotes católicos pueden dar a sus “hijos”. En conclusión:

La eflorescencia del cristianismo en Melanesia podría describirse como la ampliación y la intensificación de patrones preexistentes de sociabilidad e intercambio de dones sacrificial, más que como el abandono de un complejo religioso anterior y la adopción absoluta de uno nuevo (119).

Los capítulos que con mayor fuerza argumental gravitan en la órbita del enfoque teórico de Mosko son el de Rio, De Hontheim, Mondragón, Zolla y Lundry. En su artículo sobre el cristianismo en Ambrym, para el que recurrió a los diarios de los misioneros William y Charles Murray, Rio destaca la incorporación de los jefes comunitarios como asesores del gobierno colonial por ser hombres de conocimiento sobre la costumbre (*kastom*), integrado por el núcleo de valores tradicionales. La paradoja detectada por el autor es que no fueron las “personas de *kastom*”, sino los miembros de las Iglesias presbiteriana (*VanuakuPati*) y adventista (*Nagriamel*) quienes emprendieron la campaña proindependentista, mientras que los primeros mantuvieron una posición procolonial: “parece ser que el movimiento cristiano se

había convertido en un levantamiento local y completamente indígena, una resistencia contra el poder de la jerarquía del *mage* y quizá especialmente contra el *abio*, que acompaña el secretismo de la jerarquía masculina” (196).

¿Puede una comunidad seguir practicando el culto a sus ancestros al tiempo que se declara cristiana? Esta es la situación de los asmat, que obtienen de la religión europea funciones modernas, especialmente: el acceso a un “nuevo tipo de prestigio” relacionado con modalidades emergentes de liderazgo que les permite formar parte del consejo parroquial católico, del consejo de ancianos protestante, y recibir el bautizo católico para obtener un nombre occidental con la expectativa de que el santo asociado a ese nombre les conceda su protección y talentos personales (pues los asmat creen que las personas son producto de redes sociales y encarnan esas múltiples identidades bajo el principio de “dividualidad”). De Hontheim señala que, al presenciar la liturgia por la Navidad, “un observador podría deducir a primera vista que los asmat han adoptado la fe cristiana por completo”; sin embargo, una mirada más aguda da cuenta que en las atestadas iglesias “celebran misa con canciones dedicadas a los ancestros, animadas percusiones y danzas que recuerdan la práctica de caza de cabezas y cuerpos decorados con cal, plumas y sombreros cuscus”, como dictan los rituales tradicionales de Papúa Occidental. “A estas fiestas católicas también acuden muchos asmat protestantes, felices de ver que algunas de sus tradiciones se reconocen en un marco cristiano blanco” (233).

Un estudio del *mana*, potencia generativa y destructiva del cosmos arraigada en las relaciones entre personas y fuentes de esta energía presente en los sistemas religiosos de más de 1200 comunidades lingüísticas austronesias, brinda evidencia de las continuidades culturales en Oceanía. Mondragón ofrece un elocuente, aunque reducido, alegato mostrando cómo en las Islas Torres, el *mene* se ha fusionado dentro del contexto del anglicanismo melanesio:

A pesar de que los miembros locales de la Iglesia anglicana [...] sostienen que su autoridad sobre las fuerzas no cristianas es avasallante debido a la presencia de Dios y al insuperable *mene* que se asocia con Él, no he hallado evidencia de que opere una disminución cateagórica ni una pérdida de capacidad agentiva en rituales y prácticas no cristianas (tradicionales) tras casi un siglo del desarrollo de un cristianismo (387).

Mondragón concluye que el *mene* en estas islas no se subordina al canon cristiano, sino que se constituye mutuamente con ellas, fenómeno análogo al que da cuenta Zolla en Oaxaca.

En su pesquisa sobre los pueblos ayuujk de la región Mixe Alta, Zolla percibe que las iglesias católicas se han integrado al paisaje sin fusionarse como arguye el sincretismo, ni instituyendo una relación vertical de

zotla por Garma: Carlos Garma, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México* (México: INI, 1987).

³ Mosko alude, por ejemplo, a la práctica de conservar un residuo corporal del familiar fallecido por cuanto se supone que el espíritu permanece cerca para recibir y llevar a cabo las instrucciones del sobreviviente. En el cristianismo católico podemos percibir una naturaleza partible y elicitatoria semejante en la economía devocional de las reliquias: Francesca Sbardella, *Antropología delle reliquie. Un caso storico* (Brescia: Morcelliana, 2023).

imposición, como sostendría cierta perspectiva poscolonial. La alteridad religiosa y las situaciones de coexistencia muestran que “las divinidades católicas no son más que algunas de las que existen distribuidas a lo largo de su territorio. Los santos, las vírgenes y Cristo comparten el mundo con los inëë y las divinidades que habitan en los cerros y todos los lugares que son significativos”. Así como los templos católicos son concebidos no en términos de extensiones de una institución mayor, sino como nodos integrados a la red de *küyäktajk* (sitios de ofrenda y poder) con el mismo estatuto ontológico que los santuarios ayuujk, del mismo modo “el relato bíblico es solamente uno entre los muchos que dan sentido al mundo” (295).

La conclusión de Lundry guarda una vecindad evidente con las anteriores: el énfasis en la dimensión de ruptura con el pasado que entrañan los cambios en la sociedad sumbanesa, en realidad es menos significativa respecto a las continuidades más profundas. Al revisar este capítulo, resulta evidente que la fusión que la población de Sumba ha ejecutado en sus semánticas culturales entre la modernidad y el cristianismo abona a la tesis de Casanova sobre que la modernización no implica la secularización en términos del “primer Berger”, sino dinámicas de pluralización religiosa tal como ha sido descrita por el “Berger de madurez”. Son elocuentes pruebas de tal argumento la estatua de Cristo en la iglesia católica de Waingapu recubierta con tejidos ikats y el templo protestante en la misma ciudad que muestra a Cristo montando un caballo mientras blande una lanza.

Los aportes que concluye el libro ofrecen al lector casos etnográficamente ricos, aunque menos próximos a la clave interpretativa que Robbins y Mosko ponen sobre la mesa. Se trata del capítulo de Pine sobre el budismo mahayana mesiánico y la idea de un pasado protocristiano previo a la misionización bautista, como elemento central de la identidad lahu moderna; el de Marston respecto a los modos en que el budismo khmer se entretreje con el discurso de los derechos humanos en la Camboya de la transición a través de una estrategia desplegada por venerables como Oum Sum para conciliar la filosofía de los derechos humanos con la doctrina de Buda y la cultura camboyana tradicional (gestando un activismo de núcleo religioso⁴); el acápite de Bolton acerca de la discusión que se generó en Vanuatu a causa de la visita de Moon y el crecimiento de la Iglesia de la Unificación en este país, a través de cursos de capacitación para juveniles y equipos de ventas callejeras, en la cual se refrendó al cristianismo como cimiento constitucional e identitario del Estado oceánico moderno –cuyo escudo de armas reza

el lema “Ante Dios nos elevamos”–; y el de Eriksen referente a la transformación de los códigos de género para crear valores que produjo el presbiterianismo en Ambrym, contraponiendo a las sociabilidades rituales masculinocéntricas del mage la sociabilidad ritual con enérgica presencia femenina en el cristianismo.

El cristianismo en el mundo comprueba que la religión sigue siendo un sistema de símbolos que obran vigorosamente sobre los estados de ánimo y las motivaciones de las personas, como formulara Geertz. El entramado histórico y etnográfico del que echan mano las páginas aquí reseñadas, lejos de generar un consenso indiscutible, abonan a la diversidad de perspectivas teóricas sobre el proceso de cambio social que la pluralización religiosa produce. La región austronesia y los casos mexicanos ilustran los puntos de fuga que la interacción de diferentes religiones en un mismo espacio generan, sea la sustitución de esquemas de valores o la continuidad ante estructuras de coyuntura. En lo que coinciden todos los autores es que el concepto de sincretismo oscurece más de lo que ilumina la complejidad del fenómeno religioso contemporáneo.

Octavio Spindola Zago

Universidad Iberoamericana Puebla

octavio.spindola.zago@iberopuebla.mx

<https://orcid.org/0000-0002-5579-6814>

Referencias

- Arteaga, Nelson. “Solidary cuisine: Las Patronas facing the central american migratory flow”. En *The courage for civil repair*, editado por C. Tognato, B. Jaworsky y J. Alexander. 183-202. Nueva York: Palgrave, 2020.
- Benett, Oliver. *Cultures of optimism: the institutional promotion of hope*. Nueva York: Palgrave, 2015.
- Corbí, Mariano. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 2005.
- Garma, Carlos. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Sbardella, Francesca. *Antropologia delle reliquie. Un caso storico*. Brescia: Morcelliana, 2023.

⁴ El recurso a la esfera religiosa de valores para emprender procesos de reparación civil y avanzar en la ampliación de los derechos ha sido documentado, por ejemplo, con Martin Luther King Jr. y el bautismo: Oliver Bennett, *Cultures of optimism: the institutional promotion hope* (Nueva York: Palgrave, 2015); o Las Patronas y el catolicismo: Nelson Arteaga, “Solidary cuisine: Las Patronas facing the Central American migratory flow” en *The courage for civil repair*, C. Tognato, B. Jaworsky y J. Alexander (eds.) (Nueva York: Palgrave, 2020) 183-202.