

Los retos actuales para las tradiciones indígenas Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca*

ALICIA M. BARABAS**

Abstract

PRESENT CHALLENGES FOR INDIGENOUS TRADITIONS. TRANSFORMATION PROCESSES AND RE-ELABORATION IN OAXACA. *The foremost present challenges that indigenous peoples of Oaxaca are facing in order to reproduce their cultural and social traditions are the new protestant and independent religious alternatives as well as migration –specially the transnational one. This paper attempts to show the cultural and social transformations in regards to these two phenomena as well as the adaptative and re-elaborated processes of indigenous traditions.*

Key words: transnational migration, protestant churches, processes of transformation and re-elaboration

Resumen

Los principales retos para la reproducción de las tradiciones culturales y sociales de los pueblos indígenas de Oaxaca son las nuevas alternativas religiosas protestantes e independientes y la migración, especialmente la trasnacional. El ensayo intenta mostrar las transformaciones culturales y sociales producidas en relación con estos dos fenómenos, así como los procesos adaptativos y de reelaboración de las tradiciones que tienen lugar en las comunidades indígenas donde se registran.

Palabras clave: migración trasnacional, Iglesias protestantes, procesos de transformación y reelaboración

En este ensayo se analizan algunas de las principales transformaciones sociales y culturales que se están produciendo en las comunidades indígenas de los distintos grupos etnolingüísticos de Oaxaca en relación con dos fenómenos socioculturales de presencia relativamente reciente, ubicables a partir de la mitad del siglo xx: las Iglesias protestantes evangélicas y las independientes, y la migración, en particular la trasnacional.¹ El objetivo es mostrar los campos del sistema normativo predominante, dicho de otra forma, de la cultura y la vida social establecida, que resultan alterados por el crecimiento de los dos fenómenos de la globalización mencionados; transformaciones que constituyen retos importantes para la reproducción de la costumbre, término nativo para referirse a la cultura y al sistema normativo locales. Lo que llamo la costumbre se integra de todos los

* Artículo recibido el 30/05/06 y aceptado el 03/11/06.

** Investigadora del Centro INAH Oaxaca. barbar2@prodigy.net.mx

¹ Este trabajo presenta tendencias, recurrencias y generalizaciones sobre los impactos sociales y culturales de la migración trasnacional y las nuevas alternativas religiosas en municipios de numerosos grupos indígenas de Oaxaca, más que mostrar datos etnográficos puntuales sobre localidades (aunque estas referencias también existen) y estudios bibliográficos. No obstante, las generalizaciones apuntadas están apoyadas en sendas investigaciones de campo y comprehensivas, contenidas en dos extensos ensayos que se encuentran en proceso de publicación, los cuales son *Los sistemas normativos frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca*, elaborado por A. Barabas, y *Los que se van al Norte. La migración indígena en Oaxaca: chatinos, chinantecos, chochos y cuicatecos*, de A. Barabas et al. Ambos ensayos fueron realizados como productos de investigaciones etnográficas llevadas a cabo durante 2004 y 2005 en el espacio del Proyecto Nacional Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, auspiciado por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

aspectos de la cultura heredada de los ancestros fundadores –y por ello debe seguirse practicando– y del sistema normativo de la sociedad. El sistema normativo de la costumbre es el sistema pautado verbal, regulador de las relaciones dentro de la sociedad y forma de control social que tiene expresión en todos los campos de la vida social. Particularmente, se manifiesta en el sistema de cargos cívico-religiosos que representa el sistema político comunitario y cuyos poderes son, por un lado, el grupo de autoridades que representa el escalafón de cargos y, por otro, la asamblea del pueblo; ambos toman las decisiones, sobre todo lo relacionado con la vida comunal, apegándose al sistema normativo vigente. También se expresa en la *costumbre jurídica*, con sus formas de conciliación y sanción, y en el servicio comunitario, el cual comprende los diferentes tequios y las colaboraciones que deben prestarse para las fiestas.

Los grupos etnolingüísticos son configuraciones etnoculturales marcadas por una intensa dinámica que ha apropiado, sincretizado, reelaborado y refuncionalizado cultura e instituciones de diferentes tradiciones civilizatorias a lo largo de los siglos (Barabas y Bartolomé, 1999: vol. I, 15). Es claro que, conceptualmente, no se está apelando a la persistencia de ninguna forma esencial de la cultura y la sociedad, sino que se piensa en distintas representaciones y formas concretas de expresión de la identidad, la cultura y la vida social que se van construyendo y cambiando a través del tiempo. Parto entonces de la perspectiva de que las transformaciones que retan a la costumbre no implican ni la cancelación de las categorías étnicas de adscripción ni de la cultura indígena; éstas se transforman de manera constante con la influencia de muy diversos factores históricos y contextuales, además de los mencionados. Se trata más bien de señalar la presencia de nuevas representaciones de la identidad y la cultura, adaptaciones y procesos de reelaboración que las comunidades emprenden como un intento de mantener el orden establecido frente a las nuevas Iglesias y a la oleada migratoria que cambian la fisonomía, las prácticas culturales y la estructura social de sus pueblos.

Las transformaciones articuladas con la migración

Históricamente, al observar la migración como un proceso social, vemos que en la generalidad de los casos la migración indígena ha comenzado siendo regional o

extraregional, se ha dirigido más tarde a la Ciudad de México y a otras urbes nacionales, ha seguido su expansión hacia las ciudades y campos agrícolas del norte de México y, entre los años setenta y noventa, ha incursionado en Estados Unidos.² Aunque la migración sigue practicándose en todos los destinos señalados, la trasnacional ha ido creciendo hasta convertirse en la más importante. En el caso de México, la migración a Estados Unidos se hizo masiva hacia 1980, y en los noventa se incrementó de modo sustancial el volumen de flujo legal e indocumentado, se consolidó un proceso de dispersión geográfica de salida y de entrada, cambió el patrón migratorio tradicional y empezó –o aumentó– la migración indígena para el trabajo agrícola y, en alguna medida, también urbano en el área de servicios. Hacia 1990, como lo apuntan Durand y Massey (2001: 5), la migración internacional se había convertido en un verdadero fenómeno global, lo cual podemos constatar mediante nuestro trabajo etnográfico reciente entre chochos, cuicatecos, chinantecos y chatinos, todos ellos migrantes trasnacionales desde 1990. La migración trasnacional implica un cambio significativo de modo de vida, de costumbres y de idioma y resulta mucho más traumática y difícil de asimilar que la convivencia con las culturas regionales urbanas en el contexto nacional.

Hasta los ochenta, la migración indígena mexicana era menor, pero en esos años las políticas públicas para el campo debilitaron la base productiva campesina lo que, aunado a la posterior caída de los precios del café y la devaluación monetaria de 1994, hizo que muchos se desplazaran sobre todo a Estados Unidos. En 1986, las reformas realizadas en ese país permitieron la regularización de muchos migrantes que también ascendieron en el mercado de trabajo, dejando vacantes los puestos más bajos para otros migrantes indocumentados. A inicios de los noventa, había entre 45 y 55 mil mixtecos en la agricultura del valle central de California, y entre 50 y 60 mil zapotecos en barrios del centro de Los Ángeles (Fox y Rivera-Salgado, 2005); para el 2000, se contabilizaron 194 785 migrantes oaxaqueños en Estados Unidos (Conapo, 2000). En las últimas décadas, y éste es un cambio significativo, la población migrante se ha diversificado mucho étnicamente, ya que se han incorporado al flujo migratorio otros grupos indígenas de Oaxaca, y se observa segmentación étnica de los mercados laborales. Asimismo, en términos geográficos, se ha diversificado tanto en los puntos de salida como en los de llegada.

² Entre 1940 y 1960 se impulsó el Programa Bracero, el cual habilitaba a una gran cantidad de mixtecos y zapotecos de Oaxaca como trabajadores legales en Estados Unidos por períodos delimitados. Este programa parece haber estado relacionado con la práctica proselitista protestante del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). De manera que en estos dos grupos

Oaxaca, con una población total de 3 438 765 habitantes para el año 2000 (INEGI, 2002), tiene casi una cuarta parte de ella comprometida en distintos momentos del proceso migratorio, ya que las –siempre dudosas– estadísticas oficiales registraron una emigración de 843 317 personas en dicho año (24.52%). Estos datos son tentativos, pues los migrantes temporales o circulares no registran sus entradas y salidas, y la condición de ilegales hace que sólo se hayan detectado alrededor de 56 mil en Estados Unidos, aunque el número real es muchísimo mayor. El estado ocupa el quinto lugar nacional en expulsión de migrantes y el primero en emigración de jornaleros agrícolas. De sus 570 municipios, 303 son de fuerte expulsión, 197 mantienen equilibrio y 70 son de atracción, en tanto que las principales regiones expulsoras siguen siendo la Mixteca, los Valles Centrales, la Sierra Sur y la Sierra Norte (Ruiz, 2002), aunque el fenómeno de la migración se ha generalizado en el estado llegando al Papaloapan, la Costa y el Istmo. Sin embargo, según Ortiz (2001), hasta 90% de los municipios tienen movimientos migratorios. Se calcula que en 1990 entre 75 y 90% de los migrantes oaxaqueños eran indígenas,³ y 86% migraba a California y 10% a Nueva Jersey, Nueva York e Illinois (Durand y Massey, 2001: 142).

Puesto que en reiteradas ocasiones se observa que los migrantes son tendencialmente temporarios y establecen circuitos entre ellos y sus comunidades de origen en Oaxaca, un tema central en la migración indígena tiene que ver con las redes de paisanaje y la formación de asociaciones de migrantes que mantienen la articulación con los pueblos. Desde nuestra perspectiva (Barabas, 2005: 9), las asociaciones de migrantes indígenas son nuevos movimientos etnopolíticos trasnacionales no sólo porque traspasan fronteras nacionales sino porque son construcciones que trascienden Estados nacionales y que pretenden, mediante la etnicidad, el paisanaje y las redes sociales, proteger a los migrantes y sostener a sus comunidades de origen económica, política y ceremonialmente, ayuda que en las categorías locales de conocimiento se considera obligación moral y acciones de honor.

Esta breve contextualización sólo pretende ubicarnos en el nivel de trascendencia que tiene en la actualidad el fenómeno en los pueblos indígenas de Oaxaca, algunos de los cuales han pasado directamente de la migración regional estacional a la trasnacional, como los chatinos. Las transformaciones que produce la mi-

gración, en especial la trasnacional, son de envergadura y promueven cambios en la vida comunitaria, pero, en la mayoría de los casos, la sociedad y los migrantes también generan adaptaciones y reelaboraciones de la vida ritual y la estructura social.

Campos alterados de la costumbre

Un aspecto llamativo es el evidente cambio en la fisonomía de las comunidades, relacionado con los ingresos y el destino que los migrantes le dan a los mismos. Obviamente, su destino principal es para atender las necesidades de la familia, incluida la educación de los hijos y las cuotas o impuestos que en muchas ocasiones se pagan al pueblo. Son contados los casos en que parte de las remesas se utiliza para proyectos productivos colectivos; la tendencia es invertirlas en la construcción de modernas viviendas, por lo general de estilo californiano, que cada vez más remplazan a las de madera o adobe y techo de palma; y luego, si es posible, se destinan para adquirir un camión de transporte, un taxi, abrir una tienda, un cibercafé, una lonchería donde se vendan hamburguesas, pizzas y hot dogs, o una tienda de música, nuevos servicios que modifican por completo al menos las calles principales de los pueblos. Otros migrantes, después de satisfacer las necesidades del grupo doméstico, destinan sus remesas para ayudar a la comunidad a mejorar la iglesia, el ayuntamiento, el mercado, la plaza central y la instalación de servicios públicos como agua potable, electrificación y pavimentación de calles. Es frecuente que los migrantes utilicen buena parte de sus ahorros en la celebración de una mayordomía o una fiesta doméstica, y pocas veces las remesas son invertidas en la agricultura o la ganadería ya que estas actividades suelen estar decaídas en las comunidades con altos índices de migración. La familia que queda en el pueblo cultiva una milpa de subsistencia auxiliada por parientes o peones asalariados.

Por otra parte, la fisonomía de las comunidades se ve alterada por la vestimenta estilo cholo de los jóvenes, perceptible sobre todo en los días festivos en que regresan al pueblo, pero que es copiada por los parientes y amigos no migrantes. Esta indumentaria, así como los estereos, la música norteña y en inglés y la ingestión de alcohol fuera de contextos festivos, los hacen parecer “extraños” en sus pueblos, en los cuales, en muchas ocasiones, las mujeres visten huipil y algunos

la migración trasnacional –dirigida– comenzó tempranamente, y después de 1970 los indígenas continuaron migrando, muchos de ellos de manera ilegal.

³ Consultado el 23 de septiembre de 2005 en <http://derechoshumanos.laneta.org>

ancianos calzón de manta. Una situación común a toda la Chinantla es la imagen que lugareños y migrantes tienen de los jóvenes nacidos y residentes en distintos lugares de migración que regresan temporalmente al pueblo: se dice que “son borrachos, les gusta consumir drogas, visten como cholos, no hablan el idioma, no les interesa la costumbre y regresan al pueblo presumidos, lo que choca con la costumbre local del respeto y la humildad”.³ En la Chinantla Baja se habla de la existencia de bandas de jóvenes migrantes que promueven la violencia en el interior de la comunidad. Con excepciones, se piensa que estas nuevas generaciones se han apartado por completo de la normatividad comunitaria, lo cual plantea serios problemas para la futura reproducción de la costumbre.

Pero más allá de la moderna fisonomía que están adquiriendo los pueblos, también se ven afectados significativos campos de la vida social y la ritualidad. Uno de esos campos de la estructura social que se ven impactados por la migración es la familia, entendiendo que un modelo muy difundido en la actualidad es el que Millán (2003) y Robicheaux (1997 y 2005) llaman, retomando a Nutini (1976), *familias extensas no residenciales*, porque no tienen una misma unidad residencial aunque comparten un mismo espacio (solar).⁴ No obstante, la ruptura o desarrollo de este modelo, remplazado por la residencia neolocal, no cancela la ayuda mutua en el seno de la familia extensa. Una pregunta importante es si podemos incluir a los padres (padrinos) en el contexto de esa familia extensa no residencial que, claro está, no comparten el espacio residencial pero suelen vivir en el mismo barrio o sección. Para el caso de Oaxaca, la respuesta es afirmativa en la medida en que, como lo demuestra Bartolomé (2003), la mayoría de las veces los padrinos escogidos son parientes consanguíneos que usualmente viven próximos unos de otros.

La migración cambia las elecciones matrimoniales de hombres y mujeres. En tanto que en Oaxaca la tendencia predominante es la endogamia comunitaria y en ocasiones intercomunitaria, la ampliación del mundo de relaciones laborales y festivas en las que alternan con otros oaxaqueños y mexicanos facilita que, con frecuencia, los migrantes escojan una pareja también migrante no perteneciente a su comunidad. La primera elección recae en una pareja de otra comunidad

del mismo grupo etnolingüístico, luego en una pareja indígena de algún grupo de Oaxaca y, por último, en una pareja interétnica mestiza. Así, no es raro que, en su composición actual, la familia integre yernos y nuera de la más variada procedencia. Las repercusiones para la reproducción de la lengua y de la costumbre doméstica son obvias, ya que los nuevos miembros ajenos no participan de ellas y, en gran medida, inhiben su reproducción.

Otra consecuencia es que los migrantes trasnacionales mantienen relaciones de noviazgo en Estados Unidos, fuera del ámbito de la familia, y por ello no participan de la tradición del pedimento de la novia, el cual es un prolongado ritual, dirigido por un especialista, que inicia con la visita de los padres del novio a la casa de la pretendida, para pedirla y ofrecer regalos. Despues de varias visitas a lo largo de un año, en las que los discursos del especialista (embajador en algunos grupos) son centrales, se concertá la boda y se acuerdan los bienes que el novio deberá entregar a los padres de la novia. Por influencia de los jóvenes migrantes exógamos, este ritual, que también servía para que el especialista constatara que los futuros esposos no fueran parientes, ha caído en desuso, al igual que la función del embajador en el pedido de mano. No ocurre así con las bodas, ya que muchos migrantes –exógamos y endógamos– esperan su retorno al pueblo para realizar fastuosas y modernas fiestas y ceremonias religiosas que demuestren su nuevo estatus dentro de la comunidad.

También es habitual que la pareja de casados mantenga la residencia patrilocal durante un tiempo y, después del primer periodo de migración, se oriente a la creación de una nueva unidad residencial para su familia nuclear. Esta separación residencial espacial respecto del grupo doméstico ampliado implica generalmente que la nueva pareja también consuma y trabaje sola la milpa, con lo cual se rompen los tradicionales mecanismos de trabajo y consumo colectivo del grupo doméstico.

Cuando un grupo doméstico ampliado, tal vez con una pareja de recién casados, decide de manera colectiva que algunos de sus miembros deben migrar a diferentes destinos –pues la migración es una estrategia familiar–, se priva de uno o más de ellos casi siempre en edad económicamente activa. Pueden migrar el

* En lo que resta del artículo, cuando se incluyan entrecomillados o citas textuales que no indiquen expresamente alguna fuente, se tratará de casos en que se está transcribiendo información obtenida en trabajo de campo. [N. del editor.]

⁴ De acuerdo con Robicheaux (2005: 32-35), los grupos domésticos de parentesco comparten el mismo patio o viven en vecindarios donde, de manera preponderante, los jefes de casa están emparentados por el lazo patrilineal, independientemente de que puedan o no compartir actividades de producción y consumo en diferentes combinaciones. A estos grupos localizados de parentesco Wilk los llama grupos cooperantes; Redfield y Villa Rojas, gran familia; y Robicheaux, patrilineas limitadas localizadas.

padre y los hijos, o la joven pareja, o los hijos y las hijas, pero lo cierto es que la composición de la familia cambia y las obligaciones que estos miembros cumplían en su seno ahora deben ser llevadas a cabo por otros parientes, lo que evidentemente afecta la tradicional división sexual y generacional del trabajo. Ahora son los padres, las esposas, los compadres o los mozos contratados quienes se encargan de la milpa, el tequio y las otras colaboraciones y servicios que la familia y la comunidad reclaman.

Una secuela de la migración predominantemente masculina es el aumento de la matrifocalidad, lo cual convierte a muchos grupos domésticos en unidades dirigidas por jefas de familia en períodos a veces extensos. En los últimos años han abundado los estudios sobre el género en relación con la migración indígena trasnacional. Se señala que en los municipios de usos y costumbres hay más participación de las mujeres (Velásquez, 2004), quienes suelen sustituir a los hombres en los cargos político-religiosos y en los tequios, al tiempo que forman parte de las asambleas y de la toma de decisiones del colectivo, por lo que se concluye que sostienen el estatus ciudadano del varón migrante en su ausencia y que su participación política en representación del esposo es una forma de ciudadanía indirecta (Fox y Rivera-Salgado, 2005). Sin duda, las mujeres jefas de familia toman el papel del varón ausente en todos los aspectos de la vida social y ritual,

pero a la vez se constata un incremento de las relaciones de ayuda –de reciprocidad diferida– que fluyen de los parientes y compadres que no han migrado hacia la mujer que está a cargo de la familia.

Hoy en día, se ha incrementado la migración nacional y trasnacional de mujeres jóvenes y de mediana edad que migran solas, con su esposo, con su familia nuclear, en grupo o con algunos de sus parientes. Entre los cuicatecos de Tepeuxila, de acuerdo con sus relatos, las mujeres migrantes tienden a realizar una mayor acumulación individual de bienes de uso, tales como ropa y joyería, aunque pueden enviar alguna remesa de bienes o dinero en circunstancias críticas en las que su grupo doméstico se lo demande. Las que migran y logran cierta autonomía económica ya no se quieren casar muy jóvenes, además de que se demoran en tener hijos y buscan reducir su número. En las distintas comunidades, las mujeres no tienen obligación de cooperar con el pueblo salvo que su marido esté ausente, en cuyo caso debe enviarle el dinero para pagar tequios y otras actividades colectivas. Para los hombres, la demanda de cooperación por parte del pueblo es mucho más perentoria, así, por ejemplo, a veces tienen que migrar de manera temporal con el fin de conseguir el dinero que se exige para las cooperaciones. Los jóvenes solteros no tienen la obligación de cooperar, por lo que sólo apoyan a sus familias o utilizan el dinero para comprarse objetos suntuarios, como radios y estéreos, hasta que se casan y pasan a ser considerados ciudadanos. A partir de ese momento, aunque estén ausentes, deben enviar el dinero a sus familias para que éstas cumplan con las cooperaciones municipales.

Otra modalidad que también encontramos en las comunidades de diferentes grupos de Oaxaca es la que llamo *gerontofocalidad*; esto es, que la dirección de la familia queda a cargo de los abuelos ya que los hijos, las hijas, sus nueras y sus yernos han migrado dejando a los niños a su cuidado. En estas condiciones, los abuelos no sólo se hacen cargo de criar a los nietos sino que responden por las obligaciones sociales y rituales de los ausentes, haciendo o pagando tequios y cumpliendo o pagando un cargo, aunque también son auxiliados por otros parientes y compadres de sus hijos, en particular para el trabajo de la milpa y el mantenimiento de la vivienda.

Es claro que el sistema de relaciones de reciprocidad, base de la costumbre, ha sido redimensionado y reelaborado dentro del contexto creado por la migración, con lo que esa institución muestra su vitalidad y la sociedad la capacidad de reapropiarse de la costumbre en el seno de nuevas relaciones sociales.

La vida ceremonial es otro de los campos de la vida social que resultan afectados por la migración, aunque



podría afirmarse que su influencia ha redundado en el crecimiento –no en la disminución– y en la diferenciación de la antigua vida ceremonial. Es frecuente constatar que las mayordomías para los santos han aumentado en número, ya que los migrantes, incluso las mujeres, las piden con antelación a las autoridades para realizar novedosas celebraciones en las que se emplea mucho dinero pero donde tampoco están ausentes la ayuda mutua y las relaciones de reciprocidad diferida. En casos como el de los chochos, los migrantes han generado una estratificación social, son los nuevos ricos de las comunidades que deben demostrar su capacidad económica para sostener el prestigio adquirido por haber migrado, sobre todo los trasnacionales. Resulta entonces habitual que las mayordomías de los santos sean encargadas a los migrantes o pedidas por ellos porque incrementan su prestigio; en ambas situaciones, realizan fastuosos festejos con la cooperación de un grupo de madrinas y padrinos del santo. En ciertos pueblos, en los cuales ya no se practican ni mayordomías individuales (familiares) ni grupales, como las hermandades del santo, las autoridades recogen las aportaciones de todos los vecinos, entre las que siempre destacan las de los migrantes. En el ámbito doméstico también han aumentado las celebraciones, pues además de los tradicionales bautizos, bodas y funerales, ahora se festejan confirmaciones, primeras comuniones, graduaciones y fiestas de 15 años. Podría decirse que las donaciones de los migrantes han contribuido a sostener e incrementar la vida ceremonial de las comunidades y de las familias.

Claro está que la fiesta, en este contexto, se lleva a cabo en forma diferente a la que marca la costumbre. La comida y la bebida han cambiado; por ejemplo, en las bodas de los chochos “ya no se sirve masa ni cecina sino sopa fría y mole de pollo, no de guajolote”, y se ofrecen grandes cantidades de cerveza y brandy. Las fiestas se llevan a cabo en salones, a veces en la ciudad de Huajuapan, y ya no se escuchan chilenas sino conjuntos de música norteña y en inglés. Igualmente, en las celebraciones domésticas a las que se invita a los compadres y otros parientes, además de la autoridad, la vivienda se adorna a la manera estadounidense, se ofrece comida precocinada y se bebe brandy, cerveza y ron con Coca-Cola.

Existe un símbolo que identifica al migrante trasnacional y que constituye el centro de toda ofrenda: los dólares, que pegan en la cola del traje de la novia y en el del novio; que colocan en el ajuar funerario del difunto, además de galletas y refresco para cruzar al mundo de los muertos; que prenden a la ropa del santo para que cuide su camino; o que colocan como pedimento en el cerro.

Lo anterior nos trae al tema de la ligazón simbólica que los migrantes de muchos pueblos continúan manteniendo con el espacio del cerro, el monte y las cuevas en ocasión de los rituales de pedimento de dones y de los rituales curativos. Como indicamos en otro trabajo (Barabas *et al.*, s.f.), la migración ha sido internalizada por los pueblos indígenas como un componente estructural de la vida social, y los ausentes tienen un lugar preciso no sólo en la vida material sino también en la vida simbólica de la sociedad. Veamos un par de ejemplos, aunque los relatos que codifican esta relación simbólica se repiten en todos los grupos.

Los chinantecos comparten un universo simbólico en el que cada persona trae consigo, al nacer, un *alter ego* animal o fenómeno celeste –pueden llegar a ser hasta siete– que será el espejo de su vida, enfermedad y muerte. Este “doble” o “tona” (*tó*) se constituye como el otro yo del alma (*jmidzi*) de la persona (Bartolomé y Barabas, 1990: 192 y Barabas y Bartolomé, 1999: vol. II, 28). Podría decirse que la posesión del *alter ego* confirma al recién nacido como persona social dentro de la comunidad. Con base en estas creencias, en las agencias de Usila detectamos la existencia de fuertes lazos simbólicos entre residentes y migrantes alejados por mucho tiempo, que se manifiestan en las concepciones colectivas que territorializan a los ausentes incorporándolos a la matriz discursiva local. Se narra, porque dicen haberlo visto, que los “dobles” de los migrantes, aquí llamados naguales, regresan al pueblo en forma de centellas (*dza longi*) o bolas de fuego para Todos Santos, la fiesta del santo patrono u otras ocasiones festivas, para visitar a sus familiares y amigos y recorrer sus lugares favoritos en el pueblo y en el monte, donde bajan como truenos en una cueva encantada. Existen comportamientos pautados para tratar a estos “dobles” cuando se les encuentra, si no se les quiere molestar o dañar: “no se debe hablarles, ni mirarlas ni tocar a estas centellas porque si no les da pena, se apagan y caen”, pero debe soplarles aliento para que lleguen con su familia y, en reciprocidad, el nagual del migrante le hará un favor al soplador (Oliveras, 2005). Este ejemplo nos muestra la vitalidad de la cultura chinanteca, que incorpora a su lógica fenómenos socioeconómicos del mundo global, como la migración, y los explica a partir del código simbólico propio.

Existen otros lazos simbólicos tejidos entre los migrantes, sus familias y los lugares de origen y migración. Uno de ellos es el sueño, considerado como augurio, que permite una comunicación emotiva y constituye una forma simbólica de tener presente, en la vida cotidiana, al ausente. Otro es la creencia de que enfermedades de etiología cultural: el susto, el espanto y el mal de ojo, entre otros, aquejan más al migrante en tierras

lejanas que en el terruño: “aquejlos campos, aquellas ciudades grandes, el idioma desconocido, la envidia de los extraños: por eso se enferma uno más en el Norte”. La familia suele enviar hierbas curativas al enfermo, pero, para los chinantecos, el mal sólo puede ser curado en la propia tierra, por ello los migrantes esperan regresar a su pueblo para tratarse con un curandero.

De igual forma, entre los chochos, la migración ha sido incorporada en el imaginario colectivo de la sociedad, y entre migrantes y residentes se han creado lazos simbólicos, no sólo económicos y sociales, que se manifiestan a través de la ideología social y las prácticas rituales, tanto las relacionadas con la religión católica como con la “religión del monte”, vinculada con los cerros y las entidades territoriales sagradas. Es así que, cuando un migrante se cura de la enfermedad de espanto fuera del pueblo, los familiares acuden al cerro, donde está enterrado su cordón umbilical, para pedir una bendición que refuerce la salud del viajero. Se practican numerosos rituales de protección con el propósito de pedir a los santos y a los Dueños del Cerro por la salud y la buena suerte del que se va. Durante los rituales de pedimento de lluvia que aún se llevan a cabo en algunos de estos pueblos, se solicita que llueva en los campos de cultivo del Norte para que a los migrantes no les falte trabajo. Una creencia muy difundida es que no se les debe llorar porque es de mal agüero, y que se debe responder pautadamente cuando se presentan en sueños, ofreciéndoles diferentes formas de “bendición”, que contribuyan a su bienestar y buena suerte: ofrecer varias misas al santo; pegar estampas de san Juan Bautista, el patrono de las almas perdidas, en la ropa del santo, así como dólares; brindarle una hostia al ausente para que la coma en sueños; o efectuar un pedimento en el cerro con ofrenda para el Dueño del Lugar, por citar algunos casos. En ambos sitios –la iglesia y el cerro– los familiares realizan una especie de magia por contacto al llevar a bendecir las ropas del ausente,⁵ con la convicción de que en la noche su espíritu se las pondrá. Una estrategia simbólica para que la ausencia del hombre del grupo doméstico no sea vivida como ruptura se observa en varias prácticas de magia homeopática, que buscan incorporar al padre a la relación con el hijo. Por ejemplo, el migrante debe llevarse ropa de su mujer embarazada y tenerla siempre consigo; al nacer el niño, debe verlo y entregarle un regalo para que no lo desconozca; al bautizarlo, debe darle dólares para que no se enferme; y debe lle-

varle una fotografía del lugar donde trabaja para que no extrañe. Estas prácticas ponen de manifiesto que los migrantes están integrados a la comunidad simbólicamente a través de los rituales –una presencia en la ausencia– y que la migración no conlleva la ruptura de la cultura tradicional sino su refuncionalización.

La vida pública es otro de los campos de la vida social sobre el que la migración produce efectos. Es bien conocido que el corazón de la estructura y organización comunitaria es el cumplimiento del servicio público, que se da a la comunidad a través del tequio y de los cargos políticos y religiosos. Este sistema de origen colonial, sustentado en los ayuntamientos y las cofradías del santo, que los pueblos indígenas adoptaron y reelaboraron como sistema político propio, está reglamentado en Oaxaca desde 1995 como usos y costumbres y habilita a 418 (de 570) municipios para elegir a sus autoridades de acuerdo con él. Así, siguiendo con la costumbre, todos los varones mayores de 17 años o casados deben ingresar en un escalafón de cargos de servicio público anual, para el cual son elegidos por la asamblea del pueblo, las autoridades salientes o el Consejo de Ancianos. Los criterios tradicionales para seleccionar a los principales cargueros dentro de grupos generacionales de posibles candidatos son: haber cumplido eficientemente el o los cargos anteriores, haber ofrecido una buena mayordomía y ser hombre de honor y responsabilidad. Es así como, de acuerdo con la edad y los servicios acumulados, se van escalando posiciones en el sistema de cargos. Lo que importa destacar es que esta forma de gobierno expresa, mejor que otras instituciones, el sistema normativo prevaleciente en los municipios, de allí que las violaciones a éste sean altamente lesivas para el mantenimiento de la costumbre.

La migración ha afectado las características del sistema de cargos políticos y religiosos en más de un sentido. En algunos municipios se observa la desaparición de algunos cargos, sobre todo religiosos, porque la mayoría migrante no quiere regresar al pueblo para cumplirlos. En muchos otros, por ausencia de los candidatos correspondientes, el escalafón resulta alterado y se cumplen cargos fuera del rango de edad (v.g. un padre que remplaza al hijo como topil). Hemos notado la existencia de municipios que no exigen a los migrantes regresar para desempeñar un cargo, ni les cobran multas por su ausencia, pero les entregan uno cuando vuelven al pueblo. Muchas veces estos migrantes son

⁵ Entre los mixes de Tamazulapam, se acostumbra subir al cerro Zempoaltepetl el 3 de mayo para realizar pedimentos de lluvia, ocasión que las familias aprovechan para llevar ropa u objetos de los parientes migrantes en Estados Unidos y pedir por su salud, bienestar y buena suerte.

jóvenes exitosos, letrados y bilingües, que no resultan elegidos de acuerdo con los criterios tradicionales sino con los nuevos valores y expresiones de prestigio.

En otros municipios con sistemas normativos rígidos, se exige el retorno del migrante, convocado por medio de su familia, de las mesas directivas o de asociaciones de migrantes, con el fin de cumplir alguno de los cargos mayores o con una mayordomía, aunque cabe señalar que en estos municipios los migrantes por lo general regresan para desempeñar los cargos o buscan una temporada de retorno al pueblo cuando saben que van a ser llamados.

No obstante, se brindan alternativas para quienes no pueden regresar, las cuales constituyen formas de adaptación del sistema a las situaciones generadas por la migración. Estas formas se emplean para los cargos menores del sistema y para los tequios, y entre ellas figuran: a) el pago de una fuerte multa por el cargo incumplido; b) el *pago de sustituto*, lo que supone que el migrante envíe dinero para pagarle a alguien que lo supla en el cargo; y c) la *ayuda entre parientes*, que implica que un pariente o compadre ejerza el cargo en nombre del ausente, ayuda que éste le reciprocará cuando al pariente le toque desempeñar uno. De las opciones que brindan los diferentes sistemas normativos, esta última es la más interesante, pues refuncionaliza la reciprocidad en nuevos contextos situacionales. De todas formas, a pesar de las opciones brindadas para dar continuidad al sistema, el escalafón resulta transformado porque los suplentes no cumplen las mismas condiciones para el servicio que los ausentes nombrados. Sin embargo, puede decirse que, a pesar de los cambios, la migración no ha cancelado el sistema político prevaleciente, sino que la sociedad ha elaborado estrategias adaptativas para seguir reproduciéndolo.

Respecto de la vida cultural, pese a los cambios muy evidentes en la fisonomía de los pueblos y en los gustos y estilos de consumo, en la vestimenta, la comida, los objetos de uso y las festividades, puede decirse que la costumbre se recupera durante los periódicos regresos y que, en los lugares de migración, se recrea y fomenta mediante las asociaciones de migrantes. En buena medida, gracias a los estudios sobre globalización, se ha destacado la desterritorialización de las culturas e identidades, que ya no pueden ser remitidas linealmente a un espacio y a unas peculiaridades de origen dado que los fenómenos culturales viajan y son siempre reelaborados. Es así que, por el paisaje liminal de la frontera, circulan diversos elementos de las culturas indígenas que los migrantes seleccionan como "equipaje" emblemático. En un sentido similar, Gupta y Ferguson (1992) argumentan que los migrantes usan la memoria del lugar propio para construir ima-

ginativamente sus nuevos mundos de vida. Un concepto relevante tratado por Rivera (2003), que nos coloca de nuevo en las facetas no económicas de la migración, es el de *remesas socioculturales*, entendidas como los bienes simbólicos: objetos diversos, indumentaria, música, fotografía, narrativa, imágenes, videograbaciones, experiencias, discursos, festividades, tradiciones, comida que se envía y nuevas experiencias organizativas que amplían los horizontes y las concepciones de los pueblerinos, a la vez que permiten la reconstrucción de la referencia comunitaria y del espacio social, tanto en los pueblos como en los lugares de migración. Estas remesas socioculturales contribuyen a la conformación de la nueva cultura de los migrantes porque transitán por los circuitos migratorios junto con personas y dinero, y el ir y venir de la gente y la circulación de la cultura dinamizan el proceso migratorio.

En otras oportunidades (Barabas, 1999 y s.f. a) he destacado que la costumbre seleccionada es la que, en gran medida, conforma la cultura de migración y ésta, a su vez, circula hasta las comunidades de origen junto con una multitud de elementos de modernidad. Así, por ejemplo, se llevan bandas de música y grupos de danza con sus huipiles desde Estados Unidos hasta los pueblos para celebrar la Guelaguetza, un evento de danzas folclóricas propiciado por el Estado, que no formaba parte del repertorio festivo de los pueblos, pero que ahora, a instancias de los migrantes que la practican en Estados Unidos, ha sido incorporada.



Otra característica que marca la singularidad de la migración indígena es la reproducción de lo que he llamado *ética del don* (Barabas, 2003a), es decir, el conjunto de valores que regulan la ayuda mutua dentro de un sistema de intercambios orientados por la reciprocidad equilibrada, que es fundamento de la acción social de las familias y la comunidad indígenas. Este sistema, absolutamente vigente en las comunidades de Oaxaca, se trasplanta o desterritorializa, y la regla local de ayuda mutua entre parientes, vecinos, amigos y paisanos de un mismo pueblo se traslada a los ámbitos nacional e internacional y allí se reproduce e instrumentaliza para formar asociaciones que facilitan la compleja vida de los migrantes (Barabas, s.f. a: 17).

Hemos notado que la identidad étnica, la pertenencia a un grupo etnolingüístico aunque ya no se hable la lengua, es una condición que no se cuestiona en el contexto de la migración; por el contrario, es factor de reunión y movilización etnopolítica en los lugares de migración. Con frecuencia, los que tratan de vivir juntos y de reunirse para los festejos, las asambleas y los juegos deportivos son los migrantes de un mismo pueblo o de pueblos del mismo grupo, pero es común que también se reúnan con otros indígenas oaxaqueños y mexicanos de otros estados. En estas asociaciones locales o regionales, que desde la década de 1990 se están ampliando hasta ser étnicas e interétnicas, se reproducen la lengua, una costumbre seleccionada (culinaria, eventos religiosos, indumentaria, música, danzas, etcétera) y la identidad, al tiempo que se instrumentaliza la relación y la ayuda al pueblo.

En los procesos de migración, la identidad étnica se deslocaliza y se globaliza. Se construyen nuevas representaciones étnicas de la identidad supracomunitarias, como mixtecos, zapotecos, chinantecos. De hecho pueden construirse categorías más amplias que aluden sólo a la condición indígena de los migrantes, como paisano o la raza. Estas nuevas representaciones identitarias supralocales se trasladan a los pueblos junto con el retorno periódico de los migrantes.

La migración trasmigración, y en particular los migrantes involucrados en asociaciones, está construyendo nuevas representaciones colectivas de identidad que se van consolidando como identidades étnicas abarcativas (mixtecos, zapotecos), lo que implica redimensionar las identidades locales fundadas en la pertenencia a un mismo pueblo de origen. En este sentido, la ampliación de los lazos de paisanaje hacia la constitución de lazos étnicos, e incluso interétnicos, que ligan a todo el grupo etnolingüístico en coaliciones como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), sería una particularidad de la transmigración contemporánea.

ránea, que no sólo replantearía las identificaciones sociales sino también los alcances y las modalidades de las redes de migrantes.

Las transformaciones ligadas con las nuevas Iglesias

Partimos de la premisa de que la religión es el sistema simbólico con más peso en la construcción sociocultural de los sistemas valorativos y normativos indígenas, que por ello resultan influidos y estrechamente articulados con la cosmovisión, las creencias y las prácticas religiosas. Las comunidades étnicas en Oaxaca han sido evangelizadas en el catolicismo –que ha sido y es reconfigurado por cada grupo étnico– y reconocen sus prácticas rituales como componentes centrales de la costumbre. En la mayor parte de los grupos, la apropiación y reelaboración del catolicismo se articula con la cosmovisión y las prácticas rituales de origen mesoamericano, ligadas a los cerros y a los Dueños del Lugar (Barabas, 2003b); por lo cual la gente también considera que la costumbre está integrada por la “religión del cerro y de la iglesia”.

Hoy en día, como resultado de las reformas constitucionales del estado de Oaxaca, los sistemas normativos indígenas son conocidos como usos y costumbres, y habilitan legalmente a la comunidad para elegir a sus autoridades municipales según su propia normatividad. La mayoría de nuestra muestra está constituida por municipios de usos y costumbres con escasa conflictividad política interna, donde los partidos políticos no intervienen ni en la elección municipal ni en la vida comunitaria.

El interrogante central es saber cómo se relacionan las nuevas opciones religiosas (sus creencias, valores, normatividades y prácticas) con la costumbre que prima en los pueblos indios actuales. Esta relación puede ser más o menos negociadora, o más o menos conflictiva, en la medida en que los actores sociales logren –o no– articular formas de conciliación y de negociación entre los sistemas normativos tradicionales y las nuevas religiones que ganan conversos. La investigación que fundamenta estas páginas ha puesto atención tanto a los aspectos conflictivos generados por las conversiones a nuevas alternativas religiosas como a los procesos negociadores y adaptativos. Por oponerse a los sistemas normativos de la costumbre y por dejar de cumplirlos, las nuevas alternativas religiosas evangélicas e independientes introducidas en las comunidades indígenas pueden colapsar aquella normatividad con diversa intensidad, generando tensión y conflicto. Estas situaciones, calificadas de intolerancia frente a

su libertad de culto por los conversos y de derechos comunitarios por los tradicionalistas, originan una problemática aún no resuelta de confrontación entre derechos individuales universales y derechos colectivos y étnicos.

El censo de población del 2000 nos mostró que en los 30 distritos hay presencia de alternativas religiosas no católicas -protestantes y paracristianas o independientes- que suman 305 000 personas, esto es, 10.7% de la población total de Oaxaca; además, en 125 municipios de 20 distritos, más de 20% de la población es conversa a denominaciones evangélicas e independientes. Una comparación estadística de 1990 a 2000 realizada entre los municipios con más de 20% de población conversa indica que: en tres subió a más de 60 el porcentaje de conversos; en uno se mantuvo (60%); en otros bajó, como en Nuevo Zoquiapan (Ixtlán) y Santo Domingo Xagacia (Sierra Norte); y en algunos más, por ejemplo Tlahuitoltepec y Santa Catarina Ixtaltepeji (Ixtlán), los conversos fueron erradicados o se mantienen ocultos. Sin embargo, en la mayoría de los municipios hubo un incremento de conversos de una década a otra. En el 2000 se reportaban sólo cuatro municipios con más de 50% de conversos, no obstante, el trabajo etnográfico permite señalar que en el presente son diez los municipios y agencias en los cuales los conversos constituyen 51% y más de la población, aunque son algunos otros los que también se acercan a ese porcentaje. Estos diez municipios y agencias son: Mixistlán de la Reforma y su agencia Santa María en la Sierra Mixe, San Juan Bautista Tlacoatzintec en la Chinantla, Santiago Texcalcingo y Santa María Teopoxco en la Sierra Nahua, San Juan Ñumi en la Mixteca Alta, San Juan Comaltepec y su agencia Teotalcingo en Choapan, y San Sebastián Río Hondo y San José del Peñasco en Miahuatlán (Barabas, s.f. b).

Las opciones religiosas alternas no son tan nuevas: surgieron en las regiones indígenas de Oaxaca en 1872, cuando los gobiernos liberales impulsaron el ingreso de los metodistas, quienes, antes de retirarse, establecieron sus escuelas en los Valles Centrales, la Mixteca y el Papaloapan interesados principalmente en los pueblos ubicados sobre la línea del ferrocarril, donde predominaba la agricultura comercial y tenían fama de ser liberales. De acuerdo con Justo Sierra, hacia 1870 el gobernador Juárez se mostraba interesado en la propagación del protestantismo en el país, con el deseo de que éste se mexicanizara mediante la integración de los indios ya que éstos "necesitan una religión que los obligue a leer y a no gastar sus ahorros en cirios para los santos" (Bastian, 1990: 38). El escaso avance del protestantismo en esa época muestra que, a pesar del apoyo de Juárez y los liberales, el pobre

desarrollo económico de Oaxaca hacía poco propicia su expansión. Con todo, los pastores metodistas notaban grandes cambios en las costumbres de los conversos, por ejemplo, que "ya usan pantalón, enaguas y saco, acuden al médico, tienen casas de pared y teja, dan instrucción a sus hijos y han suprimido a los brujos" (Bastian, 1990: 134). En 1919, los suplantaron los presbiterianos, expandiéndose por todo el territorio; en 1934 arribaron los bautistas, y en 1958 los nazarenos. Despues de la Revolución, Moisés Sáenz, metodista, logró introducir el protestantismo en la educación pública a través de las escuelas rurales, gran parte de ellas instaladas en regiones indígenas, que eran el punto del cardenismo en el campo (Marroquín *et al.*, 1995: 11-13). El contexto del surgimiento y la difusión rural de las denominaciones protestantes fue el indigenismo incorporacionista, que, en aras de la homogeneización y modernización nacionales, buscaba la castellanización, los mestizajes cultural y biológico, la ruptura de la communalidad y el minifundio, y la integración de los indios a la nacionalidad.

En 1936, comenzaron a llegar los lingüistas y misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) apoyados por el movimiento protestante interdenominacional y traídos por el gobierno cardenista, cuyo propósito era "desfanatizar" a las comunidades en el doble sentido de "descatolizar" y "despaganizar", además de traducir la Biblia a los idiomas indígenas, hacer música religiosa y programas de asistencia social –como Manos de Ayuda–, y preparar agentes indígenas para pastores. El ILV capacitaba promotores indígenas como maestros y hacia cartillas para la educación, por lo que, puede decirse, controlaba en buena medida la educación indígena. En este mismo periodo, y tal vez hasta 1960, se dio el fenómeno del *bracerismo*, el cual fue una forma de migración trasnacional reducida y fomentada por los Estados mexicano y estadounidense en la que, en general, los misioneros del ILV y los protestantes participaron como enganchadores. Ya en Estados Unidos, las Iglesias protestantes prestaron ayuda material y emocional a los migrantes, convirtiendo a muchos de ellos, quienes difundieron la Palabra al regresar. En la misma época, entraron los pentecostales y los paracristianos, los testigos de Jehová en 1940, y los mormones y los adventistas en 1950 (Marroquín *et al.*, 1995: 14). Desde 1970 hasta el presente, las denominaciones protestantes conocidas como evangélicas han crecido en el medio rural, en particular las pentecostales, y se ha estrechado el vínculo entre la conversión y la migración temporaria a Estados Unidos, ya que los migrantes allá conversos regresan a sus comunidades difundiendo el mensaje y creando cultos que se expanden por otros pueblos y regiones.

Campos alterados de la costumbre

En Oaxaca, la forma de conversión predominante es familiar y suele arrastrar al grupo doméstico residencial y no residencial detrás del padre o de la madre, por lo cual no se registra una ruptura familiar sino, al contrario, el afianzamiento de lazos religiosos por la pertenencia a la denominación religiosa. Es usual que la familia que reside junta o en el mismo solar continúe trabajando el campo de manera conjunta y, en ocasiones, también consumiendo colectivamente, aunque los conversos dedican menos tiempo a las actividades rurales y más al proselitismo y al culto evangélico (hasta 12 horas semanales). Las elecciones matrimoniales cambian y las parejas se reclutan en el seno de la denominación o de otra similar. Incluso, suele ser una exigencia que la mujer se convierta a la religión del que será su marido. Existe cierta tendencia a que las nuevas parejas formen familias nucleares neolocales pero no se desvinculan del grupo doméstico extenso. Los conversos no practican ningún ritual de la costumbre, por lo que la boda, realizada en el templo, omite el periodo ritual previo, que es el pedimento de la novia, así como el ritual de boda. Igualmente, hemos registrado en los evangélicos la inclinación a privatizar, aunque sea de modo informal, la tenencia de la tierra y a heredar por igual a los hijos e hijas.

Se registran importantes transformaciones en la institución del compadrazgo, que ya no reúne a católicos y conversos. Las relaciones creadas con católicos antes de la conversión se mantienen, sin embargo ya no se llevan a cabo los rituales periódicos de convivio, consumo de alcohol e intercambio de regalos y comidas; mientras que las nuevas relaciones equivalentes al compadrazgo entre conversos, quienes se llaman entre sí testigos o hermanos, están ritualizadas en el templo mediante la lectura de la Biblia. Como es evidente, estos cambios crean un distanciamiento entre los conversos y los parientes y padres católicos de la gran familia.

Un campo social trascendental, pues constituye el motor de la estructura social, es el sistema de reciprocidad o intercambio mutuo de bienes y servicios que prima en las relaciones sociales y rituales de la costumbre, es decir, la ética del don. Las conversiones al protestantismo suelen excluir las relaciones de reciprocidad con otros grupos domésticos católicos, produciendo una ruptura significativa en el sistema normativo comunitario y en la relación con lo sagrado. No obstante, recrean relaciones de reciprocidad en los circuitos más pequeños del grupo doméstico y de la denominación de pertenencia, incentivando la donación hasta el punto de que los fieles mantienen al pastor y a otros

conversos necesitados. Esto implica que la ética del don no deja de existir en el seno de las nuevas alternativas religiosas sino que cambia su circuito, se excluye del nivel comunitario y se recluye en el de la familia y la denominación religiosa, por lo que podríamos pensar en adaptaciones o reformulaciones de las relaciones de intercambio. Por el contrario, también hemos observado que otras veces los conversos continúan practicando relaciones de reciprocidad con sus parientes, vecinos y amigos católicos (o de otro culto) en ocasión de siembras, cosechas, bautizos, bodas y funerales, pero sin participar en los aspectos rituales (católicos y del monte) de esos eventos.

Lo que se busca con la conversión es cortar con normas que se han vuelto indeseables, por fundamentales que éstas sean para el sistema. Al consumarse la conversión y la pertenencia a una nueva religión cambian los sistemas normativos, en algunos campos de manera radical, pero, en otros, las nuevas normatividades parecen readaptaciones de las tradicionales.

En este trabajo utilizo el término *converso* en un sentido amplio, sin diferenciar en cada ocasión a los ya socializados dentro de la nueva religión, que conforman las segundas y terceras generaciones. Las tempranas fechas de instalación de algunas denominaciones que siguen existiendo permiten señalar que hay persistencia generacional, como se observa en los casos de Ocotepec (Mixe), San José del Peñasco (Sierra Sur) y otros municipios. Incluso es esa persistencia la que engrosa los grupos religiosos, pues las denominaciones de larga data cuentan con pocos conversos nuevos. A pesar de que no hemos estudiado este proceso generacional interno en relación con el sistema normativo, sabemos que, por regla general, los jóvenes evangélicos son más liberales en su comportamiento, escuchan música, bailan y toman un poco de alcohol.

Los rituales del ciclo vital que se practican en las Iglesias evangélicas no resultan tan alejados de los de la costumbre. Los momentos de tránsito son: 15 años, graduación, bautizo, boda y funeral. En cada uno de ellos abundan las madrinas y los padrinos de diferentes cosas (música, refresco, regalos, globos, etcétera). Los evangélicos presentan en el templo a los niños recién nacidos o pequeños; en la juventud, tienen un periodo de estudio y preparación, que es el adoctrinamiento, antes de llegar al bautismo, que se hace en la edad adulta y por inmersión en las aguas de un río o manantial, como simbolización de muerte y resurrección a una nueva vida. En las nuevas religiones, el bautismo en edad temprana ha desaparecido y se pone fin a la institución del compadrazgo de bautismo, que es el más importante para los rituales católicos de boda y de funeral. El converso y los socializados dentro de la religión

deben cumplir las rígidas normas de la denominación; si no lo hacen son reconvenidos primero por el pastor, luego amonestados en público y, si persisten, son expulsados del culto, aunque pueden retornar a él si se enmiendan. La salida de la denominación por violación del sistema normativo suele dar lugar al tránsito por otras evangélicas, al regreso al catolicismo o al ateísmo.

Podría decirse que en el campo de los rituales del ciclo vital se han producido transformaciones orientadas hacia la articulación adaptativa más que hacia los cambios drásticos. En el pueblo mazateco de Chichotla, por ejemplo, el matrimonio entre evangélicos comienza con la petición de la muchacha (prendación), que debe ser de la misma religión o convertirse a la del marido, con dos visitas aunque sin embajador; pero la boda no tiene “lavada de cabeza” porque, según dicen, “ellos por el bautismo ya están purificados”. En el municipio chinanteco de Usila, la Congregación del Evangelio Pentecostés incorpora el pedimento de mano al rito de boda y respeta las reglas de residencia patrilocal y de herencia masculina. El ritual de los 15 años cuenta con madrinas de vestido, de álbum, de zapatos y de ramo, entre otras cosas. En la boda, la novia tiene padrinos de vestido, de lazo, de anillos y de álbum; y, en las graduaciones, hay madrina de vestido o de traje, de zapatos y de álbum. El que se compromete a ser padrino o madrina de boda recibe de los padres del ahijado una cantidad de arroz, de frijol, de azúcar, de tortillas y de animales como guajolotes, gallinas y hasta puercos. El funeral se ha transformado, ya que no se acompaña

al difunto con comida ni ajuar. El pastor va a casa del difunto y se lee la Biblia, sólo se llevan flores y comida o una ayuda para la familia. El muerto se entierra sin ajuar pero sí con una muda de ropa nueva que le da el padrino. En todos los casos trabajados, los conversos usan el panteón local y colocan cruces sobre las tumbas. Así, se mantienen las redes de reciprocidad pero dentro del contexto de la denominación y de las familias que realizan la alianza ritual.

En Texcalcingo, los nahuas peregrinos practican el pedimento de novia y la boda:

una vez que los jóvenes se pusieron de acuerdo, el joven va a casa de la novia acompañado de una persona mayor que habla por él. La segunda visita va toda la familia del novio y acuerdan sobre “el día de beber” [ahora refresco]. La tercera visita llevan rejas de refresco [antes cerveza] y acuerdan una reunión para nombrar los padrinos. En la cuarta visita, la familia del novio hace una comida importante y se elige la fecha de boda. El padrino compra la ropa de la novia, y después de la boda en el templo, van todos a la casa del novio para la comida y fiesta con música cristiana que durará por lo menos 12 horas. No hay alcohol ni se baila ni se fuma. Los novios viven unos días en casa del novio y después, si pueden, hacen vivienda neolocal.

Entre los conversos, el pedimento no se realiza a las tres de la madrugada como entre los católicos, ni se hacen diez visitas sino cuatro, no se dona ni se bebe alcohol, y el embajador ya no tiene que ser un anciano sino sólo una persona adulta, pero el proceso es semejante al de la costumbre.

La sanación del cuerpo y del espíritu es un bien muypreciado y una oferta muy atractiva de las Iglesias evangélicas, en particular de las pentecostales. La noción de enfermedad en estas Iglesias, otras protestantes, e incluso adventistas, siempre se concibe como producto del pecado y la transgresión, como amenaza del demonio, pero también es vista como una prueba de Dios sobre la fe de los creyentes (Ramírez, 1991: 151). La curación del enfermo-poseído se produce al exorcizar al demonio con la oración por intervención del Espíritu Santo mediante el pastor o el anciano. Desde la otra perspectiva, la enfermedad es la señal del demonio y la curación evidencia la fe, y ésta es condición para pertenecer a la Iglesia. Los conversos dejan de creer en las prácticas rituales terapéuticas de la costumbre y equiparan al Dueño del Cerro con el demonio, como se manifiesta en este ejemplo de Tlahuitoltepec (mixe):

con el culto al cerro la gente se lastima, se enferma, se muere; con los evangelistas no pasa eso, Dios ayuda para que todo salga bien. Cuando éramos católicos, íbamos al



Zempoaltepetl y matábamos guajolotes y ofrendábamos la sangre, pero uno se enfermaba y no se curaba, se moría; en cambio, cuando uno va al templo y alaba la palabra de Dios y hace oración, sí se cura. Esa sangre que era ofrenda al cerro se la estábamos dando de comer al diablo.

Hay padecimientos, por ejemplo el mal arrojado por envidia (Contreras, 2001), que están asociados a litigios de tierras o procesos violentos como las expulsiones, que son curados por el médico tradicional, quien diagnostica en gran medida valiéndose del conocimiento acerca del contexto social en el que se generó la enfermedad. Los conversos descreen este fondo social de conocimiento, lo que le hace perder eficacia simbólica a la curación tradicional; sin embargo, entre los evangélicos, la creencia en la existencia de enfermedades como espanto, susto, malos aires, mal de ojo y daño es generalizada, aunque las atribuyan a la posesión del alma y el cuerpo por el demonio cristiano y no al robo de la tona por los Dueños de Lugar. No obstante, los relatos muestran que persisten concepciones tales como la de espíritus malos encarnados en culebras que poseen el cuerpo causando la enfermedad.

Los practicantes de una religión evangélica creen firmemente en que el Espíritu Santo los hace curar a los enfermos. El pastor del pueblo mazateco de Jalapa de Díaz dice haber visto sanar paralíticos, sordomudos y enfermos graves. Las oraciones de sanación son por igual en mazateco y en español. El registro etnográfico da cuenta de tres casos: curación de susto, pérdida de la tona y susto por nagualismo. El primero narra la enfermedad de una mujer que iba a un pozo de agua y se asustó por una voz que le hablaba y la hacía desvanecer. Ellos la curaron con oración, con un pasaje del Evangelio en el que Jesús expulsa a los demonios, y nombrando a Dios Padre, a Jesús, al Espíritu Santo y a la Virgen María para que intercedieran, pidieron que expulsaran al demonio del cuerpo de la mujer. El otro caso se trata de una muchacha poseída por el demonio que pateaba, pegaba, tiraba cosas, y fue curada en la asamblea del culto cuando todos oraron y pidieron por ella. El tercero habla de un muchacho que, después de bañarse con su novia en el río, vio cómo ella se tiraba a un arroyo y se convertía en su nagual, una culebra. Se enfermó de susto y ni la medicina del curandero ni la alopática le servían. En definitiva lo curó el grupo que varias veces fue a su casa para decir oración y, finalmente, luego de una misa, el joven se salvó.

En la Iglesia de los Peregrinos de Santiago Texcalcingo:

Los ancianos curan con la palabra de Dios, se le pregunta al enfermo qué síntomas siente, dónde le duele y se busca

el pasaje de la Biblia adecuado para tal o cual enfermedad, por ejemplo, para la calentura, se lee Mateo 8: 14-17 y Salmos 103: 1-5. Para el espanto, Timoteo 5: 231 y Salmos 103: 1-5 [aire de muerto]. El pastor pone las manos sobre la cabeza del enfermo mientras los ancianos oran.

Cabe señalar que los evangélicos, como lo demuestran estos ejemplos, continúan creyendo en los naguales, en las tonas y en las enfermedades de etiología cultural que, tradicionalmente, son curadas por los chamanes, pero que ahora ellos curan mediante la oración, la Biblia y la invocación del Espíritu Santo.

Algunos casos en diferentes denominaciones nos muestran un patrón común de curación por oración y canto, en el templo o en la casa del enfermo. Los conversos que poseen el carisma de sanación o los ancianos curadores imponen las manos sobre la parte enferma y a veces también se unta óleo, que simboliza al Espíritu Santo. Para curar en el templo, se hace hincar al enfermo con los ojos cerrados y todos los fieles cantan, rezan y gritan a su alrededor y éste suele tener visiones de Dios, de su salvación y de su curación. En San Juan Comaltepec, Chinantla Alta, una curandera y partera conversa, para dejar el alcohol, tiró su medalla de la virgen de Guadalupe y quemó las imágenes que tenía y, a partir de entonces, sólo cura con la palabra de Dios y con hierbas. Hay otros relatos interesantes sobre la persistencia de las nociones ancestrales de enfermedad que ahora se curan por la oración y testimonios de curanderos que han entregado su poder y hoy curan con la palabra de Jesús, en tanto que otros participan del nuevo culto pero sin convertirse ni abandonar la práctica del curanderismo; leen la Biblia pero no quieren quemar sus santos. Los ejemplos presentados señalan que, no obstante la existencia de un discurso explícito de condena a las prácticas rituales tradicionales, consideradas paganismo, pueden operarse sincretismos entre las creencias de la costumbre apoyadas en la noción de Dueño de Lugar y en los santos y la práctica terapéutica evangélica.

Es en la vida ceremonial donde se observan profundas transformaciones, aunque los conversos crean una nueva y diferente conducta ritual marcada por la prohibición de todo lo percibido como "cosas del mundo": beber alcohol, asistir a fiestas, bailar y cantar profano, vestir de modo provocativo, cometer adulterio, pelearse, golpear, insultar, calumniar. Rechazan por idolatría la visión del mundo y las prácticas religiosas de la comunidad, tanto las fiestas y mayordomías vinculadas con la iglesia como los ritos del monte y del cerro, y se registra una pérdida de plausibilidad y de eficacia simbólica de esas creencias.

Las concepciones y categorías de organización del mundo y la territorialidad cambian (Barabas, 2003b) y hay un descreimiento sobre las concepciones del mundo anteriores, remplazadas por la absoluta creencia en el Dios cristiano y en la Biblia. En ese contexto, se transforman muchos significados cosmológicos, entre ellos, la cardinalidad y los cerros como marcadores del territorio, la creencia en las poderosas entidades territoriales Dueños de Lugar o los involucrados en la vivienda: ya no se marcan ritualmente con ofrendas las orientaciones cardinales y el centro, ni se preparan el altar doméstico y el de muertos, ya no se levantan ramadas en las entradas simbolizando el mundo de arriba y de abajo, y ya no aparecen tonas de recién nacidos ni se siembran "ombligos" en los patios ni en la casa. Hay cambios de conducta ritual que no son menores, por ejemplo dejar de ofrendar, de beber y de tocar música tradicional, así como abandonar las abstinencias (sexuales y alimentarias) y la celebración de muertos, ya que, según dicen, es idolatría celebrarlos porque no vuelven sino hasta la segunda venida del Mesías. También se ataca a los curanderos acusando a la terapéutica tradicional y a otros rituales antiguos de prácticas de brujería de provocar tensiones sociales.

Entre los mixes, los conversos consideran ídolos a las imágenes de los santos y rompen o queman las que tienen en sus casas, ya no van al cerro, ni hacen ofrendas, ni creen en los santos, sólo en Jesucristo y en la Biblia. Incluso creen, al igual que otros grupos, que quienes van con curanderos están más expuestos a enfermedades y daños, porque el Dueño del Cerro es "vengativo" y, si no le satisface la ofrenda, castiga con enfermedad y poca cosecha. Antes celebraban la fiesta de Santa María Tlahuitoltepec, pero después de que la mayoría se hizo protestante ya casi no la festejan, de hecho la iglesia se ve abandonada. Los católicos frecuentan los templos pentecosteses y le dicen templo a la iglesia católica, tomando la manera de hablar de los conversos. Se dice que católicos y conversos se llevan bien, así como los conversos de diferentes Iglesias, y que todos cumplen cargos cívicos y tequio, pero en Santa María ya no existen cargos religiosos. El presidente municipal es pentecostés, por eso ya no suben al cerro Zempoaltepetl como lo hacían cuando el presidente era católico. En Yacochi, otra comunidad mixe, al principio había muchos problemas porque los conversos no querían ocupar cargos ni hacer tequios, y en asamblea se les advirtió que, si no cumplían con los servicios de la comunidad, serían expulsados. Ellos aceptaron las reglas, las relaciones interreligiosas han mejorado y se quedaron en el pueblo sin conflicto. Aquí también los conversos van a la fiesta del santo y cumplen cargos no sólo cívicos sino también religiosos menores y

mayores, aunque dicen que no les gustan las costumbres relacionadas con la iglesia o con los rituales mixes. No van al cerro pero sí a las procesiones y a las fiestas familiares, aunque no toman ni bailan.

No obstante que las anteriores son las tendencias mayoritarias, hemos registrado adaptaciones comunitarias e individuales en las que se integra la práctica de los especialistas religiosos tradicionales con las nuevas religiones. En el primer caso observamos la agencia mixe de Ocotepec, donde muchos han logrado compatibilizar normatividades, creencias y prácticas tradicionales con la religión adventista. Los primeros cinco años, cuando el grupo era pequeño, hubo gran conflicto interpersonal y con las autoridades, hasta llegar a plantear expulsiones en la asamblea. Después empezó la negociación, la tolerancia y la convivencia; la gente volvió a hablarse, a visitarse y a cooperar. La negociación con las autoridades consiste en que los cargos religiosos se les dan a los católicos, en que el sábado no se hace el tequio y que sólo es para el propio templo. Tal conciliación se establece porque esta Iglesia está asentada en el pueblo desde 1964, tiene varias generaciones de miembros y "los conversos van creciendo y ya no se puede echarlos". Los adventistas reformulan aspectos de la vida comunitaria y su cultura: festejan cumpleaños y hacen convivio con tepache y comida, además de que asisten con curanderos que alivian de sustos y usan plantas medicinales. Cuando siembran, matan a los pollos que ofrendan y los comen entre los que han dado ayuda, hacen pedimentos para los Dueños del Lugar en el cerro, también en la milpa para la siembra y en la nueva vivienda. Siguen siendo músicos en la banda de la iglesia y reapropian hábitos rituales tradicionales, como el ayuno y la abstinencia, ahora para el culto sabático matutino. Los conversos van adaptando la costumbre sin perder de vista la fe y guardar el sábado. Son muy solidarios entre ellos, incluso con los católicos, con quienes mantienen relaciones de reciprocidad; por ejemplo, las mujeres conversas ayudan en las fiestas católicas echando tortillas, preparando comida y donando maíz en mayordomías, bautizos, bodas y funerales. También hacen petición de mano con donación de bienes y boda tradicional, pero sin alcohol. En Ocotepec se registra un interesante ritual que hacen los conversos para Todos Santos. Cuando alguien se va a convertir tiene permiso de honrar por última vez a sus muertos y puede preparar el altar con toda su parafernalia. Es acompañado por sus hermanos de culto que cantan y la persona promete que es la última vez que realiza la costumbre, aunque sí podrá asistir a los altares de otros paisanos. En este pueblo, los conversos que son autoridades participan de los ritos religiosos y hasta llevan los pollos para

la ofrenda, a pesar de no ser ellos quienes los sacrifican. Lo que aquí se ve es que los conversos han adaptado la costumbre, y los jóvenes que ya nacieron en esa religión son más liberales e incluso bailan en las fiestas. Esto no sucede en una denominación pentecostal, sino en una adventista, lo cual lleva a considerar que, más que la denominación, lo que influye en la elaboración de sincretismos es la profundidad temporal de los procesos de conversión y los acomodamientos construidos entre la cultura de la socialización primaria y la de la nueva religión.

Otro ejemplo, esta vez de adaptación individual, lo registramos en San Marcos Tlapazola, Tlacolula, dentro de la Congregación Pacto Evangélico, que llegó a este pueblo desde 1960. El pastor de esta iglesia es un anciano *huehuete* o embajador y “caracterizado” del pueblo, quien fuera agente municipal y presidente de Bienes Comunales, y que hace 50 años se convirtió y es conductor del culto. Él ha logrado construir una nueva práctica religiosa articulando el evangelismo y la religión zapoteca tradicional, de la cual ha retomado costumbres como el “lavado de manos” en las bodas donde va a dar “palancón” (consejo) y la bendición de tepache en la que se invoca al Dios Sol, la Madre Tierra y la Luna y se nombran los cuatro puntos cardinales. No cree en las imágenes ni en que ellas hagan los milagros, sino que éstos vienen de Dios, pero sí cree en santos y vírgenes como símbolos o intermediarios de la voluntad de Dios.

Los procesos de cambio religioso afectan la cosmovisión y las normatividades sobre prácticas rituales vivientes y mayoritarias en la comunidad, aunque esto no signifique la cancelación de la cultura. Como argumenta Hernández (1994: 96), la cosmovisión es, al igual que la identidad, un proceso dinámico, por ello no puede hablarse de “pérdida” cultural en los procesos de cambio religioso, sino de transformación de la cosmovisión y la cultura. Es un hecho que los indígenas no son receptores pasivos de influencias y acciones exógenas, son actores sociales que seleccionan y repropian cultura en función de estrategias que elaboran frente a la situación inter e intraétnica. En Oaxaca, la tendencia dominante es que la cosmovisión y la ritualidad tradicionales son discursivamente canceladas, prohibidas y demonizadas. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto desaparecen las representaciones y concepciones sobre Dueños del Lugar, si las diferentes denominaciones siguen creyendo en las enfermedades que éstos causan, como espanto, susto, daño, mal aire. Desde mi perspectiva, en las religiones evangélicas, los Dueños de Lugar y otras entidades de la “religión del monte” han quedado subsumidos

bajo la figura del demonio cristiano y de las creencias paganas y politeístas, compartiendo la posición con los santos de la práctica católica.

Otro campo de la estructura social que registra importantes cambios es la vida pública en el ejercicio del sistema de cargos cívicos y religiosos. Por lo general, los conversos de todas las denominaciones se niegan a cumplir cargos religiosos, por ello en los pueblos con mayoría de conversos éstos prácticamente han desaparecido junto con los especialistas religiosos o han sido remplazados por escuálidos comités de fiestas patrocinados por la minoría católica. En muchos casos, los conversos tampoco quieren realizar el servicio comunitario a través de los cargos políticos, ni colaboran de ninguna forma para las fiestas, excluyéndose así de las relaciones de reciprocidad comunitarias. Algunas veces se niegan a participar en tequios, en particular cuando se realizan para la iglesia.

Cuando los municipios son tolerantes y sus sistemas normativos laxos, los conversos son exceptuados de muchas de las normatividades comunitarias. En ocasiones, la ausencia de posibles cargueros ha afectado al sistema con la supresión no sólo de cargos religiosos sino de algunos cívicos. Pero en los municipios intolerantes, con sistemas normativos rígidos, a las sectas se les impide entrar, se controlan las existentes y continuamente sus miembros son puestos a prueba al ser llamados a desempeñar cargos cívicos y religiosos. Los conversos deben cumplirlos, pues, si no lo hacen, se arriesgan a ser expulsados. Una estrategia adaptativa frente a esta problemática es obtener un sustituto para el cargo, lo que se conoce como *pagar el cargo* y el tequito, que ya ha sido practicado por los migrantes y consiste en pagar dinero por el cargo que no se va a desempeñar o buscar un sustituto, el cual puede ser un pariente que lo hace como intercambio de ayuda, u otra persona que permuta el cargo o recibe dinero por realizarlo en nombre del converso.

El sistema de cargos sufre fuertes alteraciones, ya que se desvincula la relación entre grados de edad y escalafón de cargos, porque los conversos saltan cargos del escalafón que no quieren cumplir, en especial los religiosos, o los suplentes no cubren los requisitos para desempeñarlos. Muchas veces los conversos no respetan las formas de trabajo colectivo interfamiliar (mano vuelta) y comunitario (tequios, servicios), pero en otras, éstas no son normatividades que rehúyan, excepto cuando se trata de ayudas para la iglesia o los rituales del monte. Es así que suelen apoyarse entre familiares y vecinos en cuanto a fiestas familiares y fúnebres y se presta trabajo comunitario cívico.

Un tema que requiere explicación tiene que ver con los aspectos rituales de los cargos cívicos. Es usual

aseverar que cuando se logra una convivencia comunitaria no conflictiva es debido a que los conversos, a pesar de no cumplir cargos religiosos, sí desempeñan cargos cívicos. A veces no se entiende por qué, aunque aparentemente ejercen los cargos cívicos, sigue habiendo conflicto. El problema consiste en que no cumplen con los numerosos aspectos rituales de tales cargos o no lo realizan de modo eficiente, por lo que se hacen acreedores a la reprimenda y a la sanción de las autoridades y de la asamblea del pueblo. Veamos algunos ejemplos de aspectos rituales involucrados en cargos cívicos.

En San Juan Comaltepec, en la Chinantla Alta, por influencia de la gran cantidad de conversos, los cargos cívicos están separados de los religiosos y han dejado de llevarse a cabo muchos rituales que debían desempeñarse dentro de cargos cívicos, como el de regidor o el de alcalde:

Hasta 1982, los cargos cívicos y religiosos estaban juntos y se realizaba una ceremonia de Semana Santa, pero un regidor converso ya no quiso cooperar y poco a poco se fue dejando la fiesta, sobre todo porque los conversos no cooperaban. Ahora los cargos de topil y fiscal de la iglesia se hacen por tequios y los cargos religiosos se separaron de los del cabildo. Hasta 1982, los topiles servían a los asuntos de la iglesia, daban de comer tamales y atole a todos los que iban por la mañana a la iglesia y traían hojas de laurel y de xóchitl para que fueran bendecidas el Viernes Santo. Los regidores daban de comer a los que realizaban la representación de los apóstoles y a la gente que asistía al evento. El alcalde daba de comer a todos los que asistían

al tequito de Semana Santa y el fiscal arreglaba toda la iglesia y la decoraba y preparaba el altar. Todos estos servicios y ofrendas los conversos no los realizan.

En San Juan Teotalcingo, agencia de Comaltepec, las diferentes congregaciones no quieren efectuar los aspectos rituales de los cargos cívicos para los que a veces son electos:

Cuando se realiza el cambio de cargos se hacen ritos de purificación y un novenario en la iglesia. Entre tanto, las autoridades salientes, entrantes y los ancianos están en la agencia y allí se les llevan sus comidas durante cinco días mientras ellos piden a Dios les ayude con sus cargos. El presidente, el suplente y el alcalde llevan una vara verde, roja y blanca. El alcalde debe dar una comida a la gente después del novenario además de música, banda y todos deben asistir a misa. El presidente debe colaborar ampliamente con donaciones para la fiesta patronal [pago de la banda, la comida para la banda, pago de las ceras, copal]. Pero estas actividades los protestantes no quieren realizarlas.

Frente a estas obligaciones los cargueros conversos entran en conflicto con el pueblo porque no las cumplen cabalmente, haciéndose acreedores a la sanción colectiva, pues la gente los responsabiliza por las malas temporadas de lluvias, las malas cosechas y los percances del pueblo.

En cuanto a la identidad, reivindican sin excepción la de su grupo etnolingüístico, afirmando su pertenencia y la posesión de la lengua materna. Con todo, los procesos de cambio religioso afectan la cosmovisión y las normatividades tradicionales, en particular sobre prácticas rituales, aunque esto no signifique la cancelación de la cultura sino su reconfiguración. Respecto de la influencia de las nuevas religiones sobre la identidad étnica, puede apuntarse que no se pronuncian contra ella, por el contrario, aceptan que sus fieles se autoconciblan y nombren como zapoteco, mazateco o mixe, y están de acuerdo con el uso cotidiano de los idiomas indígenas en todos los grupos generacionales. Cabe mencionar que avalan y fomentan también el uso litúrgico de los idiomas, incluso mediante biblias traducidas. Los evangélicos y pentecostales promueven el uso de la lengua indígena para los cantos y el sermón (la Biblia habitualmente se lee en español y se traduce). El idioma se usa menos en otras denominaciones y, entre los testigos de Jehová, sólo para facilitar la comunicación con los monolingües. Con relación a la indumentaria, las nuevas religiones no prohíben ni impulsan el uso de la tradicional; allí donde aún se estila, las conversas siguen portando el huipil, sin

embargo, hay gran variación en cuanto al uso de joyas y del cabello largo. Las denominaciones promueven vestir ropa larga, oscura y sencilla, de manga larga, sin joyas y, a veces, con pañuelo en la cabeza.

Las identidades étnicas no desaparecen ni se renuncian porque se transformen las bases culturales tradicionales que le brindan consistencia a la cultura, no obstante, se ven afectadas por esas transformaciones. Las representaciones y muchas de las bases culturales de la identidad étnica mayoritaria cambian y son sustituidas por otras, pero la nueva identidad, sustentada en la religión adquirida, es también una forma de identidad étnica que los vincula con su grupo etnolingüístico. Esta modificación de las bases culturales de la identidad se realiza, por ejemplo, cuando se prohíbe y demoniza el amplio espectro de la costumbre religiosa y médica heredada de los ancestros y reproducida como legado histórico, cultural y territorial, o cuando se reniega de los cargos y del servicio público; legado que es considerado por los usuarios como la base necesaria para la reproducción de su identidad como mixes, zapotecos, mixtecos u otros. Al atacar la normatividad de la cosmovisión y la práctica ritual se impugna también el modelo de identidad étnica establecido, si bien en el discurso de los usuarios de las nuevas religiones evangélicas se dice aceptar la pertenencia y la identidad étnica. Pese a ello, la identidad étnica que se reafirma no es la tradicional, fundada en la polifacética costumbre, sino una identidad despojada de tales concepciones y prácticas culturales y reconfigurada según otras pautas culturales, entre las que la Biblia es un actor principal.

Una nota final

De continuar la creciente dinámica migratoria y el aumento de los conversos y las denominaciones evangélicas e independientes, ¿cómo serán las comunidades indígenas en las próximas décadas? Ciertamente, la estructura social, la organización comunitaria, los sistemas normativos, las prácticas religiosas y culturales, las representaciones de la identidad, en fin, la costumbre tradicional, habrán variado y se habrán reelaborado nuevas configuraciones etnoculturales.

Si una conclusión general puede extraerse es que la migración se ha construido como un fenómeno estructural de las comunidades y por ello está más incorporada a la vida cotidiana y se muestra más funcional respecto a la reproducción, siempre reelaborada, de los sistemas normativos de la costumbre. Las nuevas Iglesias, en cambio, atacan diferentes y muy importantes campos de la costumbre y en consecuencia

son más lesivas para su reproducción, aunque, como hemos visto, con el tiempo se construyen sincretismos y reelaboraciones comunitarias e individuales que constituyen nuevas reconfiguraciones de la costumbre.

Para justificar lo anterior, vale recapitular algunos de los efectos transformadores de los fenómenos de la globalización que hemos analizado. La migración en Oaxaca, en particular la trasnacional, muchas veces sin pasar por la intermediación de la nacional, se ha incrementado a partir de la década de 1990 y se ha diversificado, incorporando a muchos otros grupos indígenas del estado, diferentes de los mixtecos, los zapotecos y los triques de los que da cuenta numerosa bibliografía. Los migrantes indígenas, a través de las redes de parentesco, vecindad, amistad y paisanaje, fundadas en la identidad étnica o residencial, sea que conformen o no organizaciones etnopolíticas, siguen siendo miembros activos de la comunidad, a la que sostienen económica y ritualmente. Incluso, y a pesar de lo reciente de la incorporación de algunos grupos al flujo migratorio, los migrantes tienen un lugar en la vida simbólica y en la terapéutica tradicional, porque la migración ha sido integrada al código simbólico de la sociedad. La migración, con todo y lo traumático que supone el cruce de la frontera y el desarraigo del mundo de la socialización, ha sido internalizada por las comunidades, y éstas reelaboran y refuncionalizan sus instituciones y sistemas normativos para incorporarla, como hemos visto en relación con la reciprocidad, la recomposición de la familia y las transformaciones del sistema de cargos político-religiosos, aunque en este caso es bastante frecuente que los migrantes regresen para cumplirlos y no se valgan de las otras estrategias para eludir dar el servicio comunitario personalmente. La cultura material resulta ser la que concentra mayores transformaciones, pero la migración no afecta la cosmovisión ni la práctica ritual y terapéutica de la costumbre; por el contrario, el migrante hace uso de ellas a través de sus parientes, por lejos que se encuentre, y vuelve a practicarlas cuando regresa a la comunidad. En cuanto a la identidad, la migración revitaliza la identidad local comunitaria pero, al mismo tiempo, permite la construcción de nuevas representaciones étnicas, supracomunitarias, por lo que suele producirse una redimensionalización de las identidades locales que se autorreconocen como parte de un grupo más amplio constituido por los paisanos de las comunidades de la región que hablan el mismo idioma. De hecho, las representaciones identitarias pueden globalizarse y adquirir una conciencia interétnica fomentada por la socialización con migrantes de distintos grupos indígenas y por la pertenencia a organizaciones interétnicas.

En cambio, las nuevas Iglesias no son un fenómeno usualmente internalizado por las comunidades, al contrario, las tensiones, las disputas y las expulsiones de conversos constituyen la dinámica más frecuente. En efecto, la conversión y la práctica religiosa de las denominaciones protestantes e independientes convierte en “extraños” para la comunidad a los que antes eran parientes y vecinos, pues los conversos se excluyen del sistema normativo comunitario, tanto de las relaciones de reciprocidad como de la participación en las fiestas o mayordomías de la iglesia, de los rituales del monte, del servicio público religioso y, en ocasiones, inclusive se niegan a cumplir cargos cívicos porque entrañan aspectos rituales. Tal vez lo más grave para la reproducción de la costumbre sea la pérdida de plausibilidad y eficacia simbólica de la cosmovisión y las prácticas rituales tradicionales, consideradas idolatrías y rechazadas por ser expresión del demonio cristiano. En la terapéutica, la práctica ha cambiado, así como también las nociones de salud y enfermedad, pero siguen existiendo las enfermedades de etiología cultural ancestral. De allí que el Dueño de Lugar, responsable del “susto” o pérdida de las tonas que sólo el nagual de un curandero puede curar, sea sustituido por el demonio, frente al que se opone el Espíritu Santo que cura el susto por medio del pastor o el sanador y sus oraciones. Los sistemas de cargos, para muchos el corazón de la estructura social, resultan fuertemente impactados por las nuevas Iglesias, tanto los religiosos como los cívicos o políticos, que no son desempeñados o lo son de forma ineficiente. Otras instituciones, como la familia y el compadrazgo, también se ven transformadas por la práctica evangélica, mientras que otros campos de la vida social, como los rituales del ciclo vital, han sido reelaborados en relación con los códigos de la costumbre. Respecto de la identidad étnica, la evidencia con la que contamos nos inclina a pensar que las autoadscripciones y las adscripciones por otros se mantienen, pero al cambiar las bases culturales que dan sustento a las identidades relacionales, los modelos identitarios de mixe o zapoteco que construyen los conversos, por ejemplo, resultan muy diferentes de los modelos de identidad étnica establecidos en el seno de la costumbre. No obstante que los campos socioculturales seleccionados demuestran que las profundas transformaciones de la cosmovisión y el sistema normativo son mayores que el sincretismo y los procesos de articulación adaptativa, es preciso recordar los casos conocidos en los cuales se han construido esos procesos, y esto ha sucedido en el contexto de denominaciones instaladas de larga data que, habiendo pasado por épocas de disputa y expulsión, arri-

baron a negociaciones y tolerancia mutua que permitieron una articulación entre su práctica religiosa y las prácticas de la costumbre.

Bibliografía

- BARABAS, ALICIA
1999 “Traspasando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos”, en J. J. Pujadas et al. (coords.), *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*, VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela, pp. 35-42.
- 2003a “La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos, vol. II), México, pp. 39-64.
- 2003b “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Conaculta/INAH (colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos, vol. I), México, pp. 37-119.
- s.f. a “Los migrantes indígenas de Oaxaca en Estados Unidos”, en L. Velasco (coord.), *Migración, frontera y nuevas identidades étnicas*, El Colegio de la Frontera Norte, en prensa.
- s.f. b “Los sistemas normativos frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca”, en E. Quintal y A. Castilleja, *Ensayos de la pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Conaculta/INAH (colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos) en prensa.
- BARABAS, ALICIA Y MIGUEL BARTOLOMÉ
1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, INAH/Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 3 vols.
- BARABAS, ALICIA ET AL.
s.f. “Los que se van al Norte. La migración indígena en Oaxaca: chatinos, chinantecos, chochos y cuicatecos”, en M. Nolasco y M. A. Rubio (coords.), *La migración indígena en México*, Conaculta/INAH, en prensa.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL
2003 “Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/INAH (colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos, vol. II), México, pp. 65-124.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL Y ALICIA BARABAS
1990 *La presa Cerro de Oro y el ingeniero el gran dios. Relocalización y etnocidio en la Chinantla, Oaxaca*, México, Conaculta/INI (Presencias, 19 y 20), México.
- BASTIAN, JEAN PIERRE
1991 *Los disidentes. Sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México.

- CONAPO
2000 *La población de México: situación actual y desafíos futuros*, Consejo Nacional de Población, México.
- CONTRERAS, ULISES
2001 "El conflicto social como generador de padecimiento: litigios por tierra e *ilvajinel* (mal arrojado por envidia) en Yolontluitz, Chiapas", en *Alteridades*, año 11, núm. 21, enero-junio, pp. 53-64.
- DURAND, JORGE Y DOUGLAS MASSEY
2001 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- FOX, JONATHAN Y GASPAR RIVERA-SALGADO (COORDS.)
2005 *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Universidad de Zacatecas/Universidad de California-Santa Cruz/LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, México.
- GUPTA, AKHIL Y JAMES FERGUSON
1992 "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 1, pp. 6-23.
- HERNÁNDEZ, ROSALVA
1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45, México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA,
GEOGRAFÍA E INFORMACIÓN (INEGI)
2002 *Censo de Población 2000*, INEGI, México.
- MARROQUÍN, ENRIQUE, ET AL.
1995 *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.
- MILLÁN, SAÚL
2003 "Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/INAH (colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Ensayos, vol. II), México, pp. 123-174.
- NUTINI, HUGO
1976 "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica", en Hugo Nutini, Pedro Carrasco y James Taggart (eds.), *Essays on Mexican Kinship*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 3-27.
- OLIVERAS, DANIEL
2005 "Cosmovisión y territorio entre los chinantecos de Tlatepusco", tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México (inédito).
- ORTIZ, MARIO
2001 "Emigran anualmente 300 y 325 mil", en *Noticias*, domingo 26 de septiembre [Oaxaca].
- RAMÍREZ, ALFREDO
1991 "Protestantismo y conflicto social en una comunidad indígena", en Alicia Castellanos y Gilberto López y Rivas (coords.), *Etnia y sociedad en Oaxaca*, Universidad Autónoma Metropolitana/INAH/ENAH, México, pp. 91-98.
- RIVERA, LILIANA
2003 "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos", ponencia presentada en el First International Colloquium on Migration and Development. Transnationalism and Perspectives on Integration, Zacatecas.
- ROBICHEAUX, DAVID
1997 "Un modelo de familia para el México profundo", en *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, Desarrollo Integral de la Familia (DIF), México, pp. 187-231.
2005 "Introducción. La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica", en David Robicheaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 29-97.
- RUIZ, AÍDA
2002 *Migración oaxaqueña. Una aproximación a la realidad*, Coordinación Estatal de Atención al Migrante Oaxaqueño (CEAMO), Oaxaca.
- VELÁSQUEZ, CRISTINA
2004 "Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Universidad de Zacatecas/Universidad de California-Santa Cruz/LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 519-524.