

Migración e (in)tolerancia religiosa: aportes al estudio del impacto de la migración internacional en la percepción de la diversidad religiosa

Olga Odgers Ortiz*

Resumen. La confrontación con un espacio social diferente exige a los mexicanos que migran a los Estados Unidos la reelaboración de un sinnúmero de referentes de identidad, entre los que destacan las creencias y las prácticas religiosas. Diversos estudios han mostrado la forma en que, en algunas ocasiones, quienes migran recurren a prácticas de la religiosidad popular para crear puentes y mantener vínculos con las comunidades de origen, mientras que en otros casos, la experiencia migratoria favorece los procesos de conversión religiosa.

En este trabajo se retoman tales experiencias para abordar una tercera expresión del impacto de la migración en el cambio religioso: se trata de la transformación de la idea de diversidad religiosa entre quienes migran, y por consiguiente de la modificación de algunas actitudes de tolerancia e intolerancia religiosa.

Palabras clave: migración, religión, tolerancia, identidad, diversidad cultural

Abstract. Mexicans migrating to the United States confront a very different social space which forces them to re-elaborate multiple identity references, among which religious beliefs and practices stand out. A number of studies have shown that among those who migrate, some on occasion turn to practices of popular religiosity in order to create bridges and maintain links with their communities of origin, in other cases, the migratory experience favors the processes of religious conversion.

The subject is reopened in this article in order to bring up a third expression of the impact of migration on religious conversion: the transformation of the idea of religious diversity among those who migrate and consequently, the modification of some attitudes of religious tolerance and intolerance.

Key words: migration, religion, tolerance, identity, cultural diversity

* Investigadora del Departamento de Estudios Sociales de El Colegio de la Frontera Norte. Correo electrónico: odgers@colef.mx

Introducción¹

En años recientes, diversos estudios han hecho referencia al impacto de la migración internacional en la transformación de prácticas, creencias y adscripciones religiosas, tanto en las comunidades de destino (Kurtz, 1995; Orsi, 1999; Hirschman, 2004) como en las de origen (Espinosa, 1999; Hernández Madrid, 2000 y 2003). En particular, en lo que se refiere a la migración de mexicanos hacia los Estados Unidos –y de regreso–, algunos de los aspectos que han sido analizados son: la reproducción de prácticas religiosas tradicionales en las comunidades de destino, el surgimiento de nuevas prácticas asociadas a la movilidad territorial (e.g. Santos protectores de migrantes, nuevas rutas de peregrinación), la importancia de la experiencia migratoria en algunos procesos de conversión, e incluso la transformación del sentido asociado a prácticas tradicionales a partir de una nueva relación con el espacio (Kurtz, 1995; Espinosa, 1999; Hernández, 2000; Morán, 2000; Odgers, 2002b).

En conjunto, dichos trabajos muestran que la experiencia migratoria exige un esfuerzo de reinterpretación de las creencias y prácticas religiosas tradicionales frente al nuevo contexto de vida y en la reelaboración de la relación que se establece con el lugar de origen. El trabajo que aquí se presenta se enmarca dentro de esta misma línea de análisis, pero en vez de enfocarse en el estudio de los procesos de transformación de las prácticas religiosas “propias”, tiene como objetivo el estudio del impacto de la experiencia de la migración internacional en la transformación de la idea de diversidad religiosa entre quienes migran, y por consiguiente de la modificación de algunas actitudes de tolerancia e intolerancia religiosa. Por consiguiente,

¹ Las reflexiones que aquí se presentan y la redacción de este trabajo fue realizada dentro del marco del proyecto colectivo *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México*, financiado por el Conacyt (C02-42863). No así el trabajo de campo en el que se basa, mismo que fue realizado con anterioridad.

Agradezco los comentarios de los evaluadores anónimos de la revista *Estudios Fronterizos*, que significaron una importante contribución a este trabajo. Como es natural, los errores u omisiones que pudieran subsistir son exclusivamente responsabilidad de quien esto escribe.

prestamos especial atención a la percepción de las creencias y prácticas religiosas de “los otros”. Es decir, nos interesa observar hasta qué punto la experiencia de radicar –aunque sólo sea de manera temporal– en un contexto en donde prevalece una mayor diversidad religiosa –y en donde las creencias propias dejan de ser “universales” o “hegemónicas”–, contribuye a desarrollar un mayor acercamiento a otras tradiciones religiosas, que a su vez pudiera convertirse en un generador de cambios en los patrones de tolerancia o intolerancia religiosa.

Asumimos que la transformación en la percepción de la diversidad religiosa puede producir respuestas diferentes por parte de los migrantes en las comunidades de destino –en donde necesariamente deberán realizar un esfuerzo de adaptación– y en su lugar de origen. Por ello, en este trabajo tratamos de observar algunas de las implicaciones que pudiera tener la transformación de la percepción de la diversidad religiosa en ambas situaciones.

En concreto, basamos las reflexiones que aquí se presentan en el trabajo de campo realizado en Chinantla (Puebla),² Alto Lucero (Veracruz)³ y la región fronteriza del condado de San Diego.⁴ Este

² Se realizaron dos estancias en el periodo correspondiente a la preparación y realización de la fiesta patronal (en 2002 y 2003). Realizamos nueve entrevistas a profundidad, y 15 entrevistas complementarias, tanto con migrantes que regresaban a la celebración de la fiesta patronal como con no migrantes. Asimismo, se entrevistó a católicos y no católicos (adventistas y testigos de Jehová), así como a las autoridades civiles y religiosas. Este trabajo fue realizado dentro del marco del proyecto *Migración y cambio religioso: análisis de la relación entre nueva migración internacional y cambio religioso a partir de dos estudios de caso (Chinantla, Puebla y Alto Lucero, Veracruz)*, desarrollado por Olga Odgers en El Colegio de la Frontera Norte (2001-2005).

³ Dentro del mismo proyecto, se realizaron siete entrevistas a profundidad con migrantes de retorno y diversas entrevistas complementarias con no migrantes a lo largo de dos estancias: la primera durante la celebración de la Semana Santa (2002), y la segunda en enero de 2003. La migración internacional es un fenómeno muy reciente en Alto Lucero (data de finales de los 90, y se intensifica en los primeros años de este siglo). La presencia de otras religiones es muy poco visible.

⁴ Para el lugar de destino consideramos la región fronteriza del condado de San Diego (Chula Vista y Nacional City principalmente), en donde se han realizado entrevistadas a profundidad (alrededor de 40), así como diversas entrevistas complementarias entre 1996 y 2005. Las personas entrevistadas en San Diego migraron –en edad adulta– desde diferentes regiones del país. Conviene aclarar que el trabajo realizado en las comunidades señaladas fue realizado dentro del marco de dos proyectos previos, por lo que las personas entrevistadas en San Diego no son

material se complementa con la información recabada por medio de dos entrevistas realizadas en Nueva York con migrantes originarios de Chinantla. Como es natural, complementamos esta información con las experiencias reportadas por otros investigadores en publicaciones diversas.

La experiencia de la diversidad

Probablemente, a lo largo de la historia de los estudios sobre la migración internacional uno de los temas más estudiados ha sido el proceso de asimilación/adaptación/integración de quienes se desplazan, y es probable que esto se deba a que existe una multiplicidad de consecuencias derivadas del tener que enfrentar un nuevo contexto en donde los referentes fundamentales, interiorizados a lo largo del proceso de socialización primaria, dejan de ser operativos o, cuando menos, dejan de ser “universales”. Esta situación vulnerabiliza a quienes migran,⁵ situándolos bajo la etiqueta –frecuentemente estigmatizante– de las culturas minoritarias (Odgers, 2002a).

En el caso de los mexicanos que se desplazan a los Estados Unidos, además de ser necesario adaptarse a aspectos tan diversos como el idioma, el sistema jurídico o incluso la estructura urbana, es necesario adaptarse a un panorama religioso diferente. Y aunque pudiera parecer que, debido al importante lugar que el catolicismo ocupa en los Estados Unidos,⁶ las diferencias en este campo no serían tan pronun-

originarias de Chinantla ni Alto Lucero. La riqueza de los testimonios de las personas entrevistadas con relación a la transformación de la percepción de la diversidad religiosa fue tal, que motivó las reflexiones y el trabajo que aquí se presenta.

⁵ Esta situación de vulnerabilidad y la necesidad de aprender e interiorizar nuevos códigos es descrita con claridad por Ernesto, quien comenta la experiencia de su primer viaje a Indianápolis: “Todo se te dificulta cuando llegas. Eres como un bebe que no sabe nada... pero ya poco a poco vas conociendo la ciudad, vas viendo dónde hay compañías y así te dan ganas de ir a buscar algo diferente” (entrevista realizada en Alto Lucero, 2003).

⁶ Cabe señalar que, según Hirschman, no es sino hasta la segunda mitad del siglo XIX que la Iglesia católica logra fortalecerse debido no sólo a la llegada de migrantes provenientes de países con tradición católica, sino también al arribo de sacerdotes irlandeses y al incremento de la participación de los católicos nominales en las actividades de la Iglesia. Véase Hirschman (2004: 1206-1233).

ciadas, una mirada más atenta puede mostrarnos que algunas de las aparentes semejanzas no hacen sino dificultar aún más el proceso de integración de los migrantes mexicanos.

Sin duda, una de las diferencias más evidentes entre el “campo religioso” del lugar de origen y el del lugar de destino es, precisamente, la diversidad religiosa. En los estados que por tradición tienen una mayor participación en los flujos migratorios hacia los Estados Unidos, el porcentaje de población católica es muy cercano al 100%.⁷ Incluso en algunos estados que emprendieron más tarde el “camino al norte”, como Veracruz y Puebla, la adscripción del catolicismo es claramente mayoritaria (82.9% y 91.6% respectivamente).

Aunque las cifras disponibles para los Estados Unidos no son comparables en un sentido estricto con las del censo mexicano, es evidente que en los estados que más migrantes mexicanos reciben, la diversidad religiosa es significativamente mayor, y el catolicismo en ningún caso constituye una adscripción religiosa mayoritaria.⁸

A este primer aspecto hay que añadir la forma diferente en la que se manifiestan las adscripciones religiosas en el espacio público en México y en los Estados Unidos. Quizá la diferencia más clara al respecto es la forma en que históricamente se ha establecido la relación Estado/Iglesia(s) en uno y otro caso, pero es que evidente las implicaciones de estos dos procesos históricos disímiles son múltiples.⁹

⁷ La población mayor de cinco años que profesa una religión distinta a la católica, registrada por el Censo Nacional de Población del año 2000 en estados como Michoacán, Guanajuato o Zacatecas, apenas alcanza el 3 por ciento.

⁸ Según los datos del último censo estadounidense, los estados en donde hay un mayor porcentaje de población “de origen mexicano” son California, Texas, Arizona, Nuevo México y Nevada. En esos mismos estados, según datos del American Religious Data Archive, el porcentaje de población católica es de 29.8, 21, 19, 36.9 y 16.6 respectivamente. American Religious Data Archive (ARDA), Pennsylvania State University, Lilly Endowment (consultado en línea en www.thearda.com, en mayo de 2004).

⁹ S. Warner ha demostrado ya que las diferencias en la forma como históricamente se estableció la relación Estado/Iglesia en Europa y en Estados Unidos conlleva un sinnúmero de consecuencias. Sin duda, lo mismo podría decirse al comparar la forma en que se estructuraron los “campos religiosos” en Estados Unidos y América Latina. Por ejemplo, el contraste entre la desinstitucionalización prevaleciente en Estados Unidos y la larga hegemonía de la Iglesia católica instaurada durante el periodo colonial en una buena parte de lo que hoy es el territorio mexicano. Véase Warner (1993: 1044-1093).

Finalmente, un tercer punto importante es el hecho de que, aun en aquellos lugares de destino en donde el catolicismo ocupa un lugar relevante, las formas específicas de la práctica divergen.

Según Hirschman (2004), una de las características más comunes en el proceso de “americanización” de las comunidades de inmigrantes es, precisamente, la fundación de una iglesia o templo. En el caso de los mexicanos, este proceso resulta complejo debido a que a su llegada encuentran que la iglesia católica ya ha sido fundada (en algunos casos muchas décadas atrás), por lo que la fundación de una nueva iglesia no es una necesidad tan evidente. Sin embargo, con frecuencia los migrantes descubren que en el contexto del catolicismo de los lugares de destino no existe el espacio necesario para la reproducción de algunas de las prácticas del catolicismo popular que son significativas para ellos.¹⁰ Esto produce en ocasiones una cierta segregación al interior de la comunidad católica y el sentimiento de formar parte de una minoría dentro del propio catolicismo.¹¹ La etnización de la adscripción religiosa es entonces un elemento adicional que los migrantes católicos deberán enfrentar. Tal vez a ello se deba que, más que la fundación de una nueva iglesia, lo que sucede con frecuencia en el caso de los migrantes mexicanos es que se establecen tensiones al interior de las iglesias católicas, que van siendo “reconquistadas” por medio de la instauración de algunos servicios en español, la aparición de nuevas imágenes de devoción en el interior de la iglesia, etcétera (Morán, 2000).

Por las implicaciones del proceso de etnización de la adscripción religiosa en la percepción de la diversidad, nos detendremos a abordar este aspecto.

¹⁰ Un ejemplo de la tensión que se genera entre la religiosidad popular de quienes migran y la jerarquía católica en los lugares de origen es el lugar que ocupa la celebración de la fiesta de los xv años entre los mexicanos residentes en Chula Vista, California, misma que resulta excesiva ante los ojos de los sacerdotes locales. Así, en un documento informativo producido por la parroquia de Our Lady of Mount Carmel, se recuerda a los fieles que la celebración de los xv años “no es un sacramento”, sino una celebración “únicamente de origen mexicano”.

¹¹ Diversos autores han mostrado que, en ocasiones, la creación de una iglesia “mexicana” se deriva de la progresiva “colonización” de la iglesia católica local, que se realiza de manera simultánea a la etnización del barrio en cuestión (Morán, 2005).

La etnización de la referencia religiosa, ¿tolerancia o intolerancia?

Es frecuente escuchar por parte de los migrantes mexicanos que no es sino hasta su llegada a los Estados Unidos que descubren que son “hispanos” o “latinos”. Sin duda sería más exacto decir que no es sino hasta el cruce de la frontera cuando comienzan a serlo. Es sólo entonces que ingresan en un universo simbólico en el que la construcción de la identidad y la diferencia pasa, en gran medida, por los referentes étnicos –que no necesariamente corresponden a los nacionales–. Así, los recién llegados son aprehendidos por “los otros” a través del mapa de la etnicidad¹² que se ha ido elaborando a lo largo de la historia estadounidense.¹³ A su vez, quienes se integran a este nuevo contexto social reelaboran sus referencias –culturales, de género, de nacionalidad, etc.– para decodificar la mirada de los otros y crear sus nuevos propios referentes de identidad.

Este proceso de etnización, que concierne a los más variados ámbitos de la sociedad estadounidense –tal es el caso, por ejemplo, de la etnización de la política–, está presente también en el campo religioso. Esto puede observarse en, al menos, dos diferentes niveles: por una parte, es patente la importancia que los referentes religiosos adquieren en el proceso de reelaboración de las identidades de quienes migran (Odgers, 2002a); por otra, es también evidente la identifi-

¹² En este trabajo partimos de una concepción constructivista de la etnicidad, es decir, asumimos que la “etnicidad” es una construcción social que se elabora a partir de las interacciones cotidianas. Asimismo, retomamos la propuesta de Frederik Barth (1997) y centramos nuestra atención en el proceso de construcción de fronteras identitarias.

¹³ A lo largo de la historia, el proceso de construcción de la identidad y la diferencia se ha estructurado en torno a diferentes ejes: durante el periodo colonial la distinción más acentuada separaba a quienes habían nacido en Europa de los nacidos en América, y a ambos de los indios nativos; durante el periodo de Independencia la construcción de la diferencia retomaba la lealtad política (a la Gran Bretaña o a la nación naciente); asimismo, desde el establecimiento del sistema esclavista y hasta la segunda mitad del siglo xx, la construcción de la diferencia se estructuraba en términos raciales. No es sino hasta la segunda mitad del siglo xx que toma forma la construcción de un sistema clasificatorio (tanto formal como informal) basado en las referencias étnicas (Odgers, 2003).

cación de determinadas denominaciones religiosas con “grupos étnicos” específicos.¹⁴ En efecto, en el proceso de reevaluación de referentes identitarios, el universo de las creencias y las prácticas religiosas tiene un lugar fundamental. En palabras de Hirschman, la religión adquiere un lugar central para los migrantes en su búsqueda de refugio, reconocimiento y recursos.¹⁵

En particular, entre la mayoría de los migrantes a quienes entrevistamos las referencias a la religión católica y a prácticas específicas de la religiosidad popular –como el guadalupanismo o la fe en los santos patronos locales– se transforman en pilares fundamentales del proceso de redefinición identitaria.

A pesar de ello, consideramos erróneo suponer que los mexicanos radicados en los Estados Unidos simplemente “reproducen” sus prácticas religiosas tradicionales. La realización del festejo al santo patrono o de las fiestas de xv años pueden tener un sinnúmero de semejanzas externas con estas mismas celebraciones realizadas en el lugar de origen. Su significado, no obstante, suele presentar diferencias sutiles pero importantes: si en el lugar de origen estas celebraciones ubican a quienes las practican dentro de una tradición mayoritaria y hegemónica, en los lugares de destino representan su visibilización como un grupo minoritario y, en ocasiones, estigmatizado. Si antes de migrar estas tradiciones eran esperadas por el resto de la comunidad, en los nuevos contextos implican la decisión de identificarse con un subgrupo dentro de la tradición católica, y significan también tejer o consolidar puentes con las comunidades de destino. Estas prácticas simbolizan a la vez un esfuerzo de reivindicación identitaria frente a lo “otro” y de acercamiento hacia lo propio.

¹⁴ Así, por ejemplo, Joaquín y su esposa, quienes vivieron durante un año en Dakota del Norte, señalan que allá no asistían a misa pues solamente había “Iglesias para anglos [diversas denominaciones del protestantismo histórico] o Iglesias para negros [templos pentecostales], y por eso, como nosotros no somos ni blancos ni negros, pues no íbamos a la Iglesia” (Joaquín, entrevistado en Chula Vista, 1999). A fin de respetar la confidencialidad de los datos provenientes de las entrevistas todos los nombres son ficticios, no así la fecha y el lugar de la entrevista.

¹⁵ “The centrality of religion to immigrant communities can be summarized as the search for refuge, respectability, and resources”, Hirschman (2004: 1206-1233).

Esto es cierto en aspectos tan “íntimos y personales” como el rezar –en español, por supuesto–, pero resulta mucho más evidente en aquellas celebraciones que se realizan en el espacio público y adquieren por consiguiente una gran visibilidad –como en el caso de las procesiones.

Así, el proceso de etnización de las expresiones religiosas va cristalizando en diversos espacios, como las propias iglesias católicas, en donde algunas políticas adoptadas a nombre de la tolerancia a la diferencia –como la celebración de misas en varios idiomas– tiene como una de sus consecuencias inmediatas la reproducción de sistemas de segregación –al constituirse grupos diferenciados a partir de los horarios establecidos para las misas en cada idioma.

No es de sorprender, entonces, que dentro de este contexto de etnización de las creencias y las prácticas religiosas, los propios migrantes mexicanos perciban la diversidad religiosa de los Estados Unidos como una consecuencia “natural” de la migración.¹⁶ Resulta “natural” –y por consiguiente es respetado– el hecho de que cada grupo étnico profese su religión de origen. Muchos de los migrantes católicos que entrevistamos tenían amistades que profesaban otras religiones, algunos habían asistido en alguna ocasión a ceremonias religiosas de otros grupos étnicos/religiosos, e incluso se expresaban positivamente de algunas de sus tradiciones. Por ejemplo, la señora Gilda menciona:

Siempre quiere uno estar con los suyos [...] porque siempre recuerdas con melancolía de dónde viniste y quiere uno rehacer su colonia en el país extraño [...] pero al mismo tiempo me he dado cuenta de que entre más diversidad hay y entre más cosas diferentes, más aprende uno y es más bonito por-

¹⁶ Horacio (entrevistado en 1999 en Chula Vista, California) lleva más lejos este argumento y considera que la diversidad religiosa está dada por la diversidad de orígenes de los migrantes, pero es ese mismo argumento “geográfico” el que marca, en su opinión, los límites de la diversidad: “No es posible que haya tantas religiones, [...] religiones no se les puede llamar [...] sólo son cuatro, porque también son cuatro los puntos [cardinales] del mundo, pero que en un solo país haya tantas religiones, no es posible”.

que ellos [los migrantes originarios de otros países] transmiten y te enseñan algo de lo que traen.¹⁷

No obstante, esta aparente apertura hacia las religiones de los “otros” contrastaba con la acentuada intolerancia hacia aquellos mexicanos que habían decidido cambiar de religión. En estos casos, implícitamente lo que se les reprochaba con más encono era el haber traicionado la lealtad al grupo étnico y el haber roto los lazos a partir de los cuales se construye la solidaridad grupal.

Así, en estos casos es precisamente la experiencia de la diversidad religiosa el factor que impulsa una mayor intolerancia hacia los propios mexicanos no católicos en los lugares de destino.

Ahora bien, es evidente que la posición arriba señalada es sólo una de las reacciones que encontramos entre los migrantes mexicanos entrevistados en el condado de San Diego. Una experiencia muy diferente es la de aquellas personas que durante el trayecto hacia los Estados Unidos, o durante los primeros meses de su estancia allá, encontraron en las asociaciones religiosas no católicas un apoyo indispensable en la resolución de algunas de sus necesidades más apremiantes, derivadas justamente de su condición migratoria.

La percepción de la diversidad –y la actitud de tolerancia– de las personas a quienes entrevistamos y que habían recibido una ayuda, muy concreta y eficaz, por parte de los miembros de alguna iglesia no católica, eran extremadamente variables. A mediano y largo plazo, su respuesta fluctuaba desde un gradual acercamiento a las asociaciones religiosas en cuestión y a un proceso de conversión¹⁸ (en algunos casos temporal), hasta un rechazo categórico por parte de aquellos que consideraban que el apoyo recibido en un inicio no había sido más que una estrategia de proselitismo que había tomado ventaja de su vulnerabilidad.¹⁹

¹⁷ Entrevista realizada en Chula Vista, 2003.

¹⁸ La señora Trinidad comenta que cuando sus hijas se fueron “así, de mojaditas” a Nueva York, solamente los Testigos de Jehová les prestaron ayuda, e incluso les ayudaron a “arreglar sus papeles”. Ellas “se bautizaron”, y posteriormente contribuyeron a la conversión de la señora Trinidad, quien había permanecido en Chinantla (señora Trinidad, Chinantla, 2003).

¹⁹ Horacio llegó a Chula Vista a residir en casa de una prima de su esposa, quien pertenece a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo. Además de brindarle aloja-

En lo que respecta a la reacción de los migrantes cuando regresan a las comunidades de origen, encontramos también respuestas distintas e incluso opuestas.

En algunos casos, como era de esperarse, la representación de la diversidad religiosa como producto de la diversidad étnica era aplicada también por los migrantes a su regreso a casa.²⁰ Esta reproducción de una visión etnizada de las identidades religiosas redundaba en un incremento de la intolerancia hacia quienes profesaban religiones diferentes a la católica. En el caso específico de Chinantla, esta situación adquiría dimensiones mayores debido al notorio incremento en el poder político y económico que habían adquirido los migrantes. Así, por ejemplo, la señora Trinidad, entrevistada en Chinantla, menciona que la organización de la fiesta al Santo Patrono es una fuente de conflictos creciente entre los comités organizadores –radicados en gran medida en Nueva York– y quienes radican en el pueblo pero no profesan la religión católica. Los comités detentan una capacidad de influencia notable, debido a que una parte importante de los ingresos del pueblo proviene de las remesas. Incluso una parte significativa de los recursos administrados por el ayuntamiento para el mejoramiento de la infraestructura de la cabecera municipal proviene de las remesas colectivas. Por ello, las actitudes más tolerantes de la propia jerarquía

miento, la prima de su esposa y los miembros de la iglesia lo ayudaron a obtener los documentos necesarios para que pudiera regularizar su situación migratoria y a obtener empleo en una tienda departamental. “Afortunadamente –narra Horacio– yo tenía que trabajar los domingos, y por consiguiente no necesitaba inventar pretextos para dejar de acompañarlos a la iglesia [...] Una vez habiendo conseguido papeles y empleo, renté mi propio departamento y más tarde traje a mi familia de México a vivir conmigo. De la gente de la iglesia nunca recibí ningún reproche, aunque sí me solicitaron un tiempo más tarde que le ayudara a un nuevo miembro de su iglesia a conseguir empleo en la tienda en donde yo trabajaba. Yo me sentí obligado a hacerlo. Realmente no tenía opción, pero lo hice con gusto porque pensé que así les pagaba el favor que les debía, y en el futuro no tendrían nada que echarme en cara. Y hasta ahora así ha sido” (Horacio, Chula Vista 1999).

²⁰ El señor Antonio, quien radica en Nueva York desde hace más de una década, comenta: “Allá en Nueva York sí llegan [a tocar la puerta] y dicen ‘Mire, somos Adventistas’ y así, [...pero] aquí no, [...] ¡aquí nos les ponemos al brinco! No porque no... y es que si tienes algo tú en tu mente, es lo que te enseñaron tus padres, y eso no te lo quita nadie, nadie te lo puede quitar... voluntariamente no” (señor Antonio, Chinantla, 2003).

católica y de las autoridades civiles, resultaban frecuentemente rebasada por las posturas más inflexibles de los comités. Así, por ejemplo, la señora Trinidad narra que cuando su cuñado se “bautizó” (testigo de Jehová), los organizadores de la fiesta le dijeron que tenía que ir con el grupo de hombres que iban a pintar la iglesia. El cuñado de la señora Trinidad se negó argumentando que su religión no se lo permitía, y propuso dar una contribución económica a cambio; sin embargo, los miembros del comité organizador no aceptaron y solicitaron al presidente municipal que encarcelara al “revoltoso”. La señora Trinidad asegura que las autoridades cedieron a la presión y su cuñado fue encarcelado momentáneamente.²¹

Algunos de los migrantes que viajan a Chinantla para la fiesta patronal dicen con orgullo a sus hijos –nacidos en Estados Unidos– que, a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos, en el pueblo no hay lugar para otras religiones. Al parecer, ante sus ojos el pueblo perdería su pureza original si otras religiones comenzaran a expandirse. Esta postura la comparten incluso quienes aseguran tener amigos –de otras nacionalidades– que profesan religiones diferentes al catolicismo: nuevamente la diversidad religiosa es tolerada, e incluso valorada, siempre y cuando se manifieste en “los otros” y lejos de casa.

Por otra parte, conviene señalar que son relativamente pocas las personas no católicas que residen en las localidades de origen estudiadas, y de ellas solamente un pequeño porcentaje ha emigrado a los Estados Unidos. Sin embargo, en algunos casos, identificamos procesos de conversión religiosa derivados indirectamente de la experiencia de la migración. Así, por ejemplo, la señora Soledad, quien radica en Chinantla, menciona que ella fue educada como católica y no aceptaba que ninguna persona viniera a su casa a predicar. Cuando sus hijas emigraron a los Estados Unidos, entraron en contacto con mexicanos testigos de Jehová y cambiaron su adscripción religiosa. Cuando la señora Soledad supo la decisión de sus hijas, cambió de actitud hacia los testigos de Jehová del pueblo vecino que desde hacía déca-

²¹ Entrevista realizada en Chinantla en enero de 2003.

das llamaban a su puerta. Finalmente, ella también se integró a la congregación.²²

La señora Soledad se queja de la hostilidad que ha recibido por parte de sus vecinos a partir de su conversión,²³ e incluso contempla la posibilidad de irse a los Estados Unidos a vivir con sus hijas para evitar el clima hostil en el que vive ahora.²⁴

A manera de conclusión

Aunque la respuesta de los migrantes mexicanos a la confrontación con una mayor diversidad religiosa es muy variable, es posible distinguir algunos rasgos relevantes.

Por una parte, es incuestionable que en algunos casos esta experiencia ha sido, si no el origen, sí el contexto favorable para los procesos de conversión religiosa. Pero probablemente una de las transformaciones más significativas que se derivan de la experiencia de la migración hacia un contexto en donde prevalece una marcada diversidad religiosa –diversidad que adquiere una gran visibilidad en el espacio

²² La señora Soledad (2003) narra: “mis hijas se bautizaron [testigos de Jehová] y ya me hablaron y me dijeron: ‘mamá, es que es la verdadera religión’, y yo les dije ‘tienes razón, hijita, bueno, pues voy a estudiar pero mi Biblia católica’ y pues [ellas contestaban] ‘lo que dice la otra dice la Biblia católica es la misma’, y ya les dije ‘ahora sí voy a estudiar con los testigos de Jehová si me gusta’ y si, empezamos a estudiar; me bauticé [...] fui a seguir el servicio y ahora le digo pues aunque sea poco pero yo sí doy testimonio porque lo que Dios nos ofrece [...] que nos ofrece vida eterna, verdad, que es lo más importante y que hay que aprovechar. Pues así les hablo yo a mucha gente [...] y pues aunque a veces nos dicen que somos loquitos, pues no hacemos caso”.

²³ “Nos dicen que Aleluyas y se burlan, pero dice el Señor que Él va a venir pronto por sus escogidos, porque ya no quiere que ellos sufran [...] ¡En este pueblo son tan católicos! Es mejor en otros lados. Allá en Nueva York la gente no es católica y hay más que alaban el evangelio que aquí” (señora Soledad, Chinantla, 2003).

²⁴ “Pues allá [en Nueva York] está bien, allá es distinto porque ni te conocen y los que nos conocen [nos dicen] ‘Adiós’ [y respondemos] ‘adiós’ y nos pasamos... pero aquí no... aquí que es un pueblo chiquito pues nos conocen. Una prima me dice ‘salte [del pueblo], dicen que ya estás loca’, ‘déjalos, manita, que digan, pero yo no me salgo’. Y mi hijo que vino [me dice] ‘usted no se mueva, mamá: ¿por qué les vamos a tener miedo si no les hacemos daño a ninguno?’” (señora Soledad, Chinantla, 2003).

público-, es la construcción y exportación de una representación de la diversidad religiosa como un reflejo de la diversidad étnica.

Las prácticas religiosas asociadas a una identidad nacional/local se convierten en instrumentos privilegiados para reestructurar relaciones de paisanaje en los lugares de destino, construir o reforzar redes de solidaridad y crear espacios favorables a la redefinición de referentes de identidad. Asimismo, estas prácticas religiosas etnizadas y resignificadas constituyen valiosísimas herramientas para redefinir nexos con las comunidades de origen.

De esta forma, la etnización de los referentes religiosos permite a un segmento de la población mexicana migrante la construcción de una trinchera identitaria que puede resultar de gran utilidad ante un contexto de discriminación.

Paradójicamente, esta nueva herramienta, construida para reivindicar la diferencia cultural, se convierte en un vector de intolerancia hacia el interior de la propia comunidad de referencia.

Más aún, esta nueva percepción de la diversidad en ocasiones es exportada a las comunidades de origen, magnificada por la relación de poder asimétrica que se establece entre quienes migran y quienes permanecen. La intolerancia "importada" a las comunidades de origen parece ser mayor entre quienes sufren la discriminación de manera más directa, y no necesariamente corresponde a quienes antes de migrar participan de manera más activa en las iglesias católicas locales.

Bibliografía

- ARDA (2002), *American Religious Data Archive*, Pennsylvania State University, Lilly Endowment, (www.thearda.com).
- Barth, Fredrik (1997), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, París, PUF (Le sociologue).
- Espinosa, V. M. (1999), "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio socio-cultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco", *Estudios Sociológicos*, XVII (50), pp. 375-418.
- Hernández Madrid, M. (2000), "El proceso de convertirse en creyente", *Relaciones* XXI (83), pp. 67-98.

- Hernández Madrid, M. (2003), "Diversificación religiosa y migración en Michoacán", *Diáspora michoacana*, G. López-Castro, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 165-192.
- Hirschman, C. (2004), "The role of religion in the origins and adaptation of Immigrant groups in the United States", *International Migration Review*, XXXVIII (3), pp. 1206-1233.
- Kurtz, L. (1995), *Gods in the global village, the world's religions in sociological perspective*, Thousand Oaks, Pine Forge Press.
- Morán, L.R. (2000), "Representación religiosa de los mexicanos exiliados", *Estudios Jaliscienses*(39), pp. 5-16.
- ____ (2005), "Barrios mexicanos en Chicago: Delimitaciones étnico-espaciales mas allá de las fronteras internacionales", ponencia presentada en el coloquio La Frontera: una Nueva Concepción Cultural, Mérida.
- Odgers Ortiz, O. (2002a), *Identités frontalières, Immigrés mexicains aux Etats-Unis*, París, L'Harmattan.
- ____ (2002b), "La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego", *Migración internacional e identidades cambiantes*, M. E. Anguiano y M. Hernández Madrid, Zamora, El Colegio de Michoacán y El Colegio de la Frontera Norte, pp. 205-228.
- Orsi, R. A., (ed.) (1999), *Gods of the city*, Bloomington, Indiana University Press.
- Warner, S.R. (1993), "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States", *American Journal of Sociology*, 98(5), pp. 1044-1093.

Artículo recibido el 24 de mayo de 2005

Artículo aprobado el 20 de octubre de 2005