

01070
2
2 eje

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

MAESTRIA EN PEDAGOGIA

**LA CONVERSION:
Un proceso educativo y de constitución de sujetos
en el pentecostalismo**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO PRESENTA:
JOSE JAVIER ESPINOZA BERBER

ASESORA: MARTHA CORENSTEIN Z.

ABRIL, 1994



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCION	1
I. TRANSFORMACION SOCIAL Y CAMPO EDUCATIVO	4
1. La educación: un campo problemático	6
2. Sujetos y cambio	12
II. TRANSFORMACION RELIGIOSA: América Latina y el Caribe	14
1. Población protestante en América Latina y el Caribe	16
2. Protestantismo en México	23
III. DIVERSIDAD RELIGIOSA: PROPUESTAS DE CLASIFICACION	27
1. Ubicación de la "secta"	27
2. Iglesias y grupos protestantes	32
IV. FORMACION DE ANTAGONISMOS: Catolicismo dominante versus cristianismos emergentes	36
1. Luterano, hereje, ¿converso?	36
2. Surgimiento del protestantismo en Europa	38
3. La Reforma Protestante	41
4. Contrarreforma Católica	43
5. Nación, Iglesias nacionales y denominaciones	44
6. Instalación y expansión: dos modelos de inserción religiosa	45
a) Iglesia Católica y sincretismo popular.	
b) El campo religioso norteamericano.	
7. "Luteranos" internos y externos; presencia protestante y conflicto político-religioso.	53
a) Los nuevos herejes en la Nueva España	
b) Religiosidad popular y pentecostalismo	

V. LA CONVERSION; Una noción que incomoda	59
1. Algunos usos categoriales	60
2. En la Iglesia Católica: Un uso particular	65
3. El campo religioso como problemática	67
4. Las categorías de Sociedad y "sociedad"	74
5. "Ordenes sociales"	79
6. El Estado como "ordenes sociales" o formación hegemónica	80
VI. UNA NARRATIVA MITICO-LIMINAL. El proceso de conversión	84
1. Mito-narración y relato	85
2. Los momentos del tránsito	91
3. El desprendimiento	96
4. Los antagonismos	100
5. Los milagros	103
6. El cambio	109
7. Resemantización y resignificación	111
VII. SUJETO ESCINDIDO Y PLANTEAMIENTO DE COMPLETUD	122
1. Recorrido cognitivo	122
2. ¿Regresión, transformación o constitución de Sujetos?	130
BIBLIOGRAFIA	134

Oruga recorriendo una hoja
suspendida en el aire,
pasando por sus caras y volviendo
a pasar sin la menor visión, ni
tacto, ni límite, anillo de
Moebius infinito

Julio Cortazar

INTRODUCCION

Los procesos de conversión en el campo religioso constituyen actualmente un fenómeno masivo dentro de algunos países de América Latina, en el que se involucran sobre todo poblaciones marginales tanto rurales como urbanas. Estos procesos implican un tránsito desde ciertos espacios de identificación particularmente religiosa, a otros, movimiento dentro del cual se generan efectos en la vida práctica de los sujetos y en la estructura de sus relaciones sociales inmediatas de manera diferencial. Entre otras, la significación que los individuos y los grupos adquieren sobre sí mismos y sobre su historia próxima.

Como movimiento social específico, la conversión de los sujetos tiene particularidades temporales. Son eventos "actuales", que se desarrolla en el contexto de condiciones materiales difíciles, como el incremento de la pobreza, la carencia de trabajo, la falta de vivienda, además de las problemáticas para encontrar frentes colectivos de integración. Sin embargo, estos mismos procesos se encuentra contenido al interior de una dimensión histórica de largo plazo, en el que se involucran al menos dos grandes sujetos históricos en el campo religioso de occidente; el catolicismo y el protestantismo. El converso se ubica en la conflictividad de estos grandes movimientos y de sus específicas formas de inserción, así como también de las particularidades culturales amerindias y del periodo colonial.

Todo ello, de diferente manera, se encuentra presente en cada conversión, en donde se dibujan las sombras de viejas y de nuevas batallas por generar fijaciones o conversiones. Pero también donde se muestran hilos, guiones no escritos en los que se argumentan razones para el cambio.

Para este trabajo ha sido necesario tanto clarificar la dimensión de las transformaciones religiosas actuales en México y en el resto de la región caribeña y latinoamericana, ubicando las formas de inserción predominantes de los bloques religiosos, como indagar en la narrativas de los conversos, principalmente pentecostales, buscando un poco entre sus cajones y en lo narrado razones de la conversión. Una categoría importante dentro de esta tarea fue la de "narrativa mítico-liminal", con la que se analiza una parte de las narraciones sobre el cambio.

Las preguntas con que iniciamos este proceso de indagación se fueron conformando en torno a la relación educación-religión, a partir de los conflictos escolares en

primaria y secundaria con alumnos de filiación religiosa paracristiana (sobre todo Testigos de Jehová), en los que se llegaba a su expulsión por cuestiones rituales. Llamaban la atención también los planteamientos de algunos grupos de la sociedad civil acerca de los nuevos grupos religiosos, así como las agresiones que se llegaron a conocer por la presa. Un elemento más, circunstancial éste pero relacionado con el plano jurídico y político, fue la presencia de actos y propuesta que llevaron a la modificación de los artículos constitucionales en los que se involucraba lo religioso y lo escolar. Si bien estas modificaciones no tuvieron mayor implicación en el trabajo, fortalecieron la idea de que la relación entre lo estatal y lo religioso atravesaba la cuestión escolar. Sin embargo, el interés de fondo se relacionó con la pregunta de cómo una concepción religiosa del mundo como la del "protestantismo", podía encarnar en actos morales de los sujetos. No sólo cómo lo aprende un sujeto, sino fundamentalmente cómo acepta un código religioso que no es aquel en el pareciera haberse formado culturalmente. Cómo es que se da un proceso educativo de tal naturaleza que posibilita hacer del "católico" un pasajero y un sujeto diferente.

El proceso de trabajo obligó a delimitar el problema e hizo que la pregunta fuese aparentemente más modesta; por qué cambia el converso.

Desde este nivel, más exegético que doctrinario, se hizo uso de diversas narraciones para encontrar la forma en que se narra y las razones con las que se argumentan los cambios propios. Se consideró que en estas narraciones, pese a la fragmentariedad de algunas, estaban incrustados diversos elementos de un proceso formativo.

Sin embargo, esta aproximación no fue tan simple. A pesar de ser un trabajo que buscaba la lectura pedagógica de un proceso como la conversión, se hizo indispensable rastrear en las elaboraciones hechas sobre lo religioso por otras áreas de conocimiento. De ahí la recuperación de categorías elaboradas en el terreno antropológico, como la de "liminalidad", en el sociológico, como la de "bienes simbólicos de salvación", o en el psicoanalítico, como la de "sujeto escindido". Una razón importante para la inclusión de estas categorías fue su posibilidad para trabajar el cambio y sus posibilitadores. Algunas de las interrogantes sobre la conversión, partieron inicialmente y estuvieron encimadas de señalamientos sobre las posibilidades del cambio y la transformación. Por ello en el cuerpo del trabajo aparecen intentos de clarificar nociones como las de Sociedad, Ordenes, Campos. Pero también las de Sujeto. Nos ha parecido necesario recuperar las ideas que hacen de todos ellos espacios "no suturados", una de las condiciones para que se genere cualquier proceso educativo.

Es necesario comentar que se ha dejado fuera del trabajo un punto de lo más interesante y que sin duda aporta datos de identidad al converso; el ritual. La característica de éste entre los grupos "pentecostalizados" -sobre los que gira prácticamente este documento- y propiamente pentecostales, es entre otros, el de una fuerte emocionalidad. Queda para otro trabajo.

El por qué hablar de pentecostales se fundamenta sólo en dos argumentos; representan los grupos de mayor presencia prácticamente en toda la América Latina, y son aquellos en los que se realiza de manera más "sistemática" la conversión de los católicos. En este proceso se vinculan múltiples fenómenos, como los de articulación de un tipo de religiosidad popular bajo nuevas significaciones, y también un tipo de trabajo educativo también popular, que algunos autores manejan como actos de "resocialización".

De acuerdo a lo que se conoce sobre el tema, consideramos la necesidad de profundizar en este proceso de formación. El presente es un ensayo -con el valor y las dificultades que le adjudica López Austin- que presenta limitaciones importantes, pero que ha permitido delimitar una visión más amplia del complejo problema de la transformación de los sujetos.

Un último comentario; el trabajo debió llamarse sólo LA CONVERSION. El subtítulo es excesivo y constituye una de las más fuertes interrogantes.

Finalmente, es indispensable asentar un profundo agradecimiento a Martha Corensteín por su apoyo y sus comentarios, así también a Carlos Garma y Graciela Anaya por todas sus sugerencias.

I. TRANSFORMACION SOCIAL Y CAMPO EDUCATIVO

El proceso de conversión de los sujetos a los grupos religiosos no católicos, se encuentran vinculada, como podremos observar más adelante, con nociones como las de **cambio, modificación, alteración o alternación**, entre otras. Poca relación parece tener con elaboraciones como las de "formación" o "educación". Así mismo, la conversión, como proceso, es más articulable con las lecturas sobre el espacio religioso y con la sociología que con el campo educativo y con las prácticas pedagógicas. Sin embargo, un proceso de transformación como el que realizan los sujetos dentro del campo religioso puede ser leído como parte de una práctica educativa. El esfuerzo por realizar una lectura pedagógica del proceso de conversión, obliga a explicitar el manejo de la noción de educación y el contexto dentro del cual se hace. Esa es la intención del presente apartado. Un primer elemento que se requiere movilizar es la noción de cambio, en tanto ella atraviesa y hace referencia a la experiencia del sujeto involucrado, pero también en la medida que el cambio, junto con los síntomas de la crisis que lo desencadena, aparecen como parte de un fenómeno epocal en el que se ven involucrados todos los actos y todos los actores, como parte del mundo moderno. Así, Alan Touraine señala que:

Cuando entra en crisis cierto tipo de sociedad, pareciera que sus actores sociales y la escena donde actúan se disolviera y sólo subsistieran actores individuales en un orden impersonal. Pero lo que se considera como un análisis sociológico de alcance general, quizá sólo exprese el fin de determinado periodo histórico. Por mi lado, creo que nos alejamos de la sociedad industrial y los modos de pensamiento que le eran inherentes [...] y entramos en un tipo de situación social definida por la capacidad creciente de las colectividades de actuar sobre sí mismas, ante todo allí donde el poder no consiste sólo en imponer formas de trabajo, sino también, quizás en primer lugar, un estilo de vida, conductas y necesidades. Sociedad hiperindustrial, podríamos llamarla. Si esta hipótesis es acertada, deberán surgir en casi todos lados, nuevos actores y nuevos conflictos sociales.¹

Actualmente, términos como "hiperindustrial" o "posmoderno" resultan excesivos para dar cuenta de lo que ocurre en las historias internas de América Latina. Pero más allá de ésto, se coincide en la idea del alejamiento de una cierta forma de

1 A. TOURAINE. *El regreso del actor*, Eudeba, Buenos Aires, 1987, p. 48.

sociedad y en la existencia de una imagen fragmentaria de los espacios colectivos; esa especie de disolución de las escenas, donde los actores se individualizan y los libretos se pierden. Es difícil saber si en este proceso, las colectividades han incrementado su capacidad de actuar sobre sí mismas; lo que sí es seguro es la presencia de nuevos actores y de nuevos conflictos; solamente que estas apariciones, más que por una segmentación entre lo viejo industrial y lo nuevo postindustrial, parecen realizarse en función de otro proceso de complejización que García Canclini² denomina de **hibridación cultural**; cruces socioculturales en que lo moderno y lo tradicional se mezclan, generando incertidumbres y heterogeneidades multitemporales.

El converso cumple de manera prototípica esta imagen de cambio. Por un lado, se presenta como un elemento "suelto" de sus redes religiosas y culturales católicas; por otro, se coloca como un articulador entre la modernidad secular de finales del siglo XX y el universo de los discursos religiosos mesiánico-apocalípticos de los grupos cristianos.

El cambio también afecta la construcción de los objetos y la forma de aproximación a las problemáticas. En una época de desilusión postfuncionalista -como la llama Touraine³- donde se han puesto en cuestionamiento núcleos importantes de los paradigmas del equilibrio como las categorías de "institución", "orden", "evolución", "sociedad", así como aquellas elaboraciones de corte economicista y reproducionista, parecen generarse las condiciones para hacer "retornar al actor", individual o colectivo, en el análisis de las prácticas sociales, su historicidad y sus formas de organización; dar cuenta de su presencia y participación en la construcción de la historia y en la vida social.

Este punto es particularmente relevante para el presente trabajo. En tanto se ubica el proceso de conversión dentro del campo educativo y éste es conceptualizado inicialmente como lugar de prácticas productoras de sujetos, se tratará de mostrar que las expresiones narrativas de los conversos constituyen una de las formas de objetivar su participación en el proceso de la conversión. De ahí que se abra la necesidad de empezar discutiendo la noción de **sujeto**, integrada a la de **campo educativo**.

2 N. GARCIA CANCLINI, *Culturas híbridas*, Conaculta-Grijalbo, México, 1989, p. 15.

3 TOURAINE, *Op. cit.* p. 46.

1. La educación: un campo problemático

La conversión religiosa tiene su espacio de sobredeterminación en el campo religioso⁴. Por ello, admitir la posibilidad de una lectura educativa requiere de algunas reflexiones.

Los debates sobre la especificidad de lo educativo y/o lo pedagógico, sus objetos y sus límites, su dimensión científica o sus elaboraciones teóricas, el campo de prácticas sociales a los cuales se hace referencia, si bien con una larga tradición, han estado particularmente presentes dentro de nuestro contexto en los últimos años⁵. Sin dejar de reconocer que objetos de estudio como la conversión y su lectura educativa forman parte de esa problemática, en este trabajo no se entrará en ellos. Se tratará sobre todo de ubicar el objeto seleccionado en el interior del campo educativo así como de trabajarlo con la combinación de herramientas categoriales que provienen de éste y otros campos. Por ello, en lugar de empezar con una definición, requerimos iniciar con un señalamiento más amplio; la noción de **campo problemático**.

Según señala Adriana Puiggrós:

El campo problemático es un concepto que abre dos cuestiones a la investigación pedagógica o educativa. En primer lugar, se trata de encontrar criterios para definir cuáles son los problemas que abarca. En segundo lugar, es necesario expresar sus límites y sus relaciones con otros campos.⁶

La definición de problemas, límites y relaciones propias no es desde luego una cuestión específicamente educativa. Esta presente también en otros campos de la investigación social. Pero lo relevante en el trabajo de Puiggrós, es la inclusión de estos elementos en la lectura de lo educativo. Sus señalamientos, que tienen como antecedente varios trabajos sobre educación popular y proyectos alternativos en América Latina, parten de la crítica a las posturas funcionalistas, deterministas y ahistóricas en educación. Siguiendo muy de cerca la perspectiva de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Puiggrós indica la inexistencia de algún tipo de "centro" o

4 Considerado éste como un orden simbólico en y desde el cual se realizan procesos de condensación de diversos elementos, no sólo sagrados, y de desplazamientos de conocimiento.

5 Véase por ejemplo la compilación de Alicia de Alba, *Teoría y educación. En torno al carácter científico de la educación*, México, CESU-UNAM, 1990.

6 A. PUIGGRÓS, *Imaginación y crisis en la educación latinoamericana*, México, Conaculta-alianza Editorial, 1990, p. 26.

"esencialidad transhistórica" de los procesos educativos, como se ha llegado a pensar en el análisis estructuralista ortodoxo o en el marxismo funcionalista. La delimitación del campo no se establece por factores ontológicos. Por el contrario, en tanto considera que no existen núcleos permanentes en las prácticas sociales, los campos que se construyen no llegan nunca a la cristalización; a la fijación de sus elementos, lo que hace imposible a su vez el establecimiento de relaciones fijas, no temporales, entre ellos. Hay un permanente proceso de desplazamientos y nuevas elaboraciones que transforman la realidad y que abren los espacios de interacción en múltiples direcciones.

Esto es precisamente lo que le da el carácter histórico a lo educativo; su apertura relacional. Y es al mismo tiempo, lo que posibilita "la aceptación de la ruptura, discontinuidad e imposibilidad de suturación entre la educación, la política, la sociedad". Nunca se logra una imposición completa, así como tampoco se realiza un acto de reproducción pleno. En otros términos, ningún sujeto queda totalmente atrapado dentro de un campo, ni tampoco absolutamente alienado en los discursos y las prácticas hegemónicas. A diferencia de las pretensiones educacionistas, la educación nunca puede cumplir de manera absoluta con aquellos objetivos que le fueron adjudicados:

El ciclo de la transmisión cultural no debe suturar para que la historia siga. La sutura pedagógica podría representarse como el cumplimiento completo del proyecto de reproducción de la cultura dominante, la garantía de perpetuación por parte de la generación adulta, la desaparición de la contrahegemonía y la reproducción permanente de lo instituido. Considerar que la educación es tan sólo un factor de la reproducción social, supone adjudicarle una autonomía por la cual puede ayudar a suturar todas las fisuras de la sociedad y guiar una armónica reproducción de la cultura, sin negaciones, sin conflictos, sin luchas. O desde otra posición, la eliminación de la especificidad de lo pedagógico en el campo social y su subordinación a la política, la organización social o los procesos ideológicos.⁷

Al contrario, el campo educativo, como cualquier otro campo es un espacio de confrontación. Por lo mismo, el sentido de sus prácticas no se encuentra inexorablemente determinado desde una dimensión apriorística; "es producto del desarrollo desigual de múltiples contradicciones limitadas por las determinaciones históricas estructurales en el espacio de la lucha por la hegemonía".⁸ El sistema

7 *Idem*: p. 27.

escolar, sujeto moderno de la educación y monopolizador de "lo educativo" como ámbito legítimo de la transmisión cultural, así como otros de los espacios de la educación moderna "cumplen relativamente con la transmisión del recorte cultural del cual son portadores. Transmitirlo es necesario para garantizar la continuidad de la cultura. Pero su incompletud también lo es para que el progreso sea posible".⁹ Por tanto, lo educativo, si bien presente en el espacio de la institución, no se reduce a sus delimitaciones ni cumple una función total. Es "imperfecto".

Sin embargo, se requiere delimitar aún más, no definir, los elementos que se ponen en juego dentro del campo educativo, así como también aquello que lo circunscribe como campo problemático. Un primer elemento -dice Puiggrós- es el proceso de la cultura. Pero en tanto se ha señalado que este proceso no puede llegar a cerrarse, todo planteamiento que tome como premisa la posibilidad de "completar" al sujeto mediante la educación, como lo pretendían los liberales latinoamericanos del siglo pasado, tiende al fracaso. Por ello, la autora restringe el uso del concepto de educación "a aquellos procesos de transmisión de la cultura- que poseen cierta capacidad de ser disruptivos, de ser violentados por la contingencia". Es decir, que tienen un carácter histórico.

El segundo elemento se encuentra constituido por:

las luchas entre los procesos de transmisión de las culturas hegemónicas y no hegemónicas y aquellas que pugnan por prevalecer o por imponerse de nuevas hegemonías [...] será un conjunto de problemas sociales en los cuales está sobre determinada la transmisión, reproducción, negación, superación, alteración, etc. de las culturas, que reconoceremos en su especificidad.¹⁰

Lo que está en juego por tanto en el campo educativo, es la dirección intelectual y moral de los grupos sociales, que podemos atrapar bajo la noción de hegemonía. Los proyectos de sociedad y de constitución de sujetos. Esto no significa que lo educativo sólo esté formado por un conjunto de discursos coherentes:

Los procesos educativos -dice Puiggrós- no son carentes de caos. No todas sus experiencias forman parte de procesos que se continúan, de sistemas más

8 A. PUIGGROS, *La educación popular en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1984, p. 18.

9 PUIGGROS Y M. GOMEZ, *Alternativas pedagógicas, sujetos y perspectiva de la educación latinoamericana*, México, UNAM, 1992, p. 235.

10 A. PUIGGROS, *Imaginación y...*, p. 36.

amplios, o se articulan coherentemente con otros procesos sociales. Algunos enunciados jamás se coordinan entre sí, quedan deshilvanados, no integran discursos, son eliminados de los sistemas, no constituyen una hegemonía o una contrahegemonía armónica en la contradicción.¹¹

Así, la educación está constituida por "discursos" y "elementos" ¹² conformadores una práctica social compleja, que no alcanzan a cerrarse en tanto los procesos de producción y sus productos son heterogéneos. Pero además porque, como toda práctica social, la educativa es:

productora de una pluralidad de sentidos y susceptible de ser producida y leída desde ángulos diferentes (ideológico, político, económico, psicológico) a partir de los procesos histórico-sociales. El alcance de esta afirmación puede señalarse de dos maneras diferentes; la primera, es la posibilidad de deslindar procesos eminentemente educativos, pero siempre sobredeterminados dentro de la compleja red de prácticas y sentidos sociales. La segunda es la posibilidad de realizar una lectura pedagógica de cualquier proceso social. La pedagogía está en todas partes, lo cual no quiere decir que todo sea pedagógico, ni tampoco que la educación se diluya como parte de otras prácticas, o la pedagogía dentro de otros campos teóricos.¹³

Esta presencia de lo pedagógico "en todas partes", es lo que permite abrir una mirada hacia un proceso como la conversión, que si bien se ubica en el orden simbólico de lo religioso, puede recibir una "lectura pedagógica". Cuando el converso dice "yo antes era...y ahora soy", como se verá en el análisis de las narrativas, expresa más que un acto de transformación observable, un sentido del cambio. Además, pone en evidencia la existencia de estructuras discursivas históricamente constituidas dentro de las que se realiza la transformación. Es decir, muestra la presencia de prácticas sociales, como las religiosas, donde se realiza una lucha por la hegemonización tanto del campo religioso como del educativo, y donde podría localizarse, incluso, las condiciones en que se realiza la reestructuración del mismo campo estatal; esto es, de las diversas articulaciones hegemónicas.¹⁴

11 *Alternativas pedagógicas...* p. 252.

12 En el sentido de Laclau y Mouffe, que se explicará más adelante.

13 *La educación popular...*, p. 11.

14 Los procesos de desestatización, privatización y concentración del conocimiento, vigentes en América Latina, constituye un escenario político llamado por algunos autores "neoconservador", una de cuyas características es el fortalecimiento de instituciones y sectas religiosas. En este sentido es que se considera que los procesos de conversión tienen implicaciones en el terreno hegemónico.

Para circunscribir en qué consiste la especificidad de lo educativo, las hipótesis que Puiggrós desarrolla en su libro *La educación popular en América Latina*, son particularmente valiosas en lo relacionado con la conversión. En ellas, se considera que el proceso educativo es:

Un proceso de producción (reproducción-transformación), circulación y recepción de prácticas y sentidos específicos [donde se crean] prácticas y sentidos pedagógicos, y también de otros tipos (económicos, políticos...). El proceso pedagógico es producto del desplazamiento y condensación de sentidos a favor de aquellos referidos a la reproducción o transformación de capacidades vinculadas a las prácticas de producción de sentidos y capacidades.¹⁵

Así, dentro de una amplia gama de prácticas sociales, desde los rituales de iniciación que se describen en los trabajos antropológicos hasta la formación de profesionistas en el sistema moderno de educación, pueden considerarse la existencia de procesos pedagógicos en los que se realizan desplazamientos y condensaciones de sentido, que posibilitan la reproducción o transformación de capacidades. Mediante estos procesos se altera virtualmente la posición de los sujetos en los encadenamientos sociales. El campo específico de producción de sentidos y capacidades se corresponde por tanto con el campo educativo, dentro de él, la producción simbólica y las luchas sociales son elementos constitutivos en tanto:

la reproducción y transformación de capacidades se refiere a la competencia de los sujetos para la distinción, articulación, reiteración, alteración o destrucción de prácticas o sentidos. En la sobredeterminación de esos sentidos, las luchas sociales tienen un papel organizador central. Entre ellas, las luchas de clase, articuladas a las luchas nacionales, ejerce la función constitutiva más importante, pero no debe olvidarse la incidencia, en muchos momentos decisiva, de otras luchas a ellas vinculadas (sexista, racistas, religiosas, regionales, entre otras).¹⁶

Como se mostrará en los siguientes capítulos, la conversión de los sujetos forma parte de luchas que atraviesan diferentes planos de la realidad. El constatar, por ejemplo, que los procesos de conversión se realizan de manera predominante entre población de grupos subalternos, y de que la mayor clientela la obtienen organizaciones de corte

¹⁵ *La educación popular...*, p. 18.

¹⁶ *Idem.*, p. 19.

pentecostés, cuyo origen se ubica históricamente en los Estados Unidos de Norteamérica, ha generado diversas respuestas a partir de que se estigmatiza y se interpela al converso como "enemigo" de las tradiciones culturales y religiosas, y como parte de conjuras anti-nacionales. Entre otros, estos factores sobredeterminan el sentido de la conversión. Los sujetos conversos aparecen reproduciendo-transformando prácticas y sentidos específicamente religiosos, mediante la alteración-destrucción de otros. Esta y otras luchas en que se ve envuelto el proceso de conversión, muestra la existencia de desplazamientos y condensaciones de prácticas y sentidos.

Dentro de esta contextualización del campo educativo, la pedagogía queda delimitada "como un campo de significaciones que manifiestan las interpelaciones producidas por los sujetos sociales, referidas a la educación".¹⁷ Esas interpelaciones pueden llamarse "discursos pedagógicos", en la medida que significan lo educativo. Sin embargo, es necesario considerar que los diferentes sujetos sociales:

no elaboran discursos pedagógicos esenciales, impermeables a la producción de prácticas y sentidos de otros tipos. Al menos en el caso latinoamericano originan interpelaciones educacionales y fragmentos de discursos que integran los procesos de lucha por la hegemonía. La producción pedagógica de cada uno de ellos, no tiene la capacidad de representar a la sociedad en su conjunto, salvo al integrarse a un discurso nacional que los vincule a una síntesis nueva. De tal manera, la producción, circulación y consumo de fragmentos de discursos de los diversos sujetos sociales se presentan en la lucha por la hegemonía y no fuera de ella [...] está vinculado íntimamente con el proceso de producción de los sujetos políticos. Estos no necesariamente coinciden con los sujetos sociales.¹⁸

La no representatividad de un grupo respecto de una totalidad social, puede ser aplicada tanto para el Sistema Escolar como para los medios de comunicación masiva o, en otro terreno, para la religión, cualquiera que esta sea. Es el caso de la Iglesia Católica en los países de mezcla cultural hispano-portuguesa. Puede argumentarse de este modo, que la conversión no es un elemento externo a la lucha por la hegemonía. No corresponde por tanto a un fenómeno antihegemónico. Se relaciona con la presencia de un sujeto político-educador al que provisionalmente se puede denominar como "Nuevo Movimiento Religioso".

¹⁷ *Alternativas pedagógicas...*, p. 20.

¹⁸ *La educación popular...*, p. 20.

Esto señalamiento sobre un sujeto específico, nos permite introducir la problemática del Sujeto, último punto que requerimos trabajar dentro de este apartado.

2. Sujetos y cambio

Parte de los esfuerzos por evitar las lecturas estructuralistas y funcionalistas "clásicas", que entre otras cosas desplazan a los sujetos en tanto se dedican a la búsqueda de elementos esenciales, se encuentra en los trabajos sobre el presente y en la pregunta sobre la participación de los actores. En el retorno del sujeto dentro de los análisis. Como señala Emilio Tenti Fanfani, "después de décadas de preocupación por las estructuras, no podemos dar cuenta del cambio, de los valores, del acontecer humano, si no introducimos a los sujetos, si no introducimos el elemento de la conciencia, el proyecto, la organización, la estrategia, la voluntad; categorías que no entran en una visión estructuralista de la sociedad".¹⁹ Los sujetos no son relaciones cristalizadas que puedan leerse sólo como formas de la reproducción; son productores y productos de historicidades complejas.

Dos cuestiones son fundamentales en este señalamiento de Tenti Fanfani; la primera se relaciona con la dimensión del cambio. Reconocer su existencia implica, en un sólo movimiento, reconocer la existencia de sujetos (individuales y colectivos) productores de esa transformación. En la segunda, como implicación metodológica, se señala el requisito de aproximarse a los sujetos como parte de la aproximación a los objetos del campo pedagógico, en la búsqueda precisamente del sentido o significado de las prácticas generadas.

Lo anterior se vincula evidentemente con la historicidad del sujeto en tanto, como señalara Antonio Gramsci, "el individuo no es sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino también la síntesis de la historia de éstas relaciones, es decir, el resultado del pasado".²⁰ Tanto el movimiento religioso como el converso pueden ser considerados como nuevos sujetos (colectivos e individuales); como "síntesis de múltiples determinaciones" o como "sujetos pedagógicos"; un tipo de relación entre educador-educando mediado por un discurso religioso.

¹⁹ Comentarios de Emilio Tenti Fanfani, en *Alternativas pedagógicas..*

²⁰ A. GRAMSCI, *Introducción a la filosofía de la praxis*, México, Península, p. 50.

Dos elementos más para concluir este punto. Si "la educación es una práctica productora, reproductora y transformadora de sujetos", todo sujeto social es parcialmente una objetivación de las prácticas desarrolladas en el campo educativo.

Los sujetos sociales (hombres, niños, mujeres, obreros, campesinos, indígenas, jóvenes, inmigrantes, y muchos otros) participan de situaciones educativas. Todas ellas tienen como finalidad coadyuvar a la constitución y al cambio del sujeto. Ese cambio puede ser regresivo o progresista; conservador o transformador [...] en la educación latinoamericana las ideologías y pedagogías no aparecen en estado puro, sino que producen diversas combinaciones que se manifiestan en los sujetos sociales y políticos [...] estos sujetos son el resultado de la condensación y el desplazamiento de sentidos a favor de la constitución de productos complejos.²¹

La elección del objeto, por tanto, no implica su validación como acto positivo o negativo. La conversión constituye un cambio del sujeto, y éste puede o no, ser políticamente conservador, transformador o ambos. Siguiendo la referencia anterior, el proceso de conversión puede considerarse como un complejo en el que se ponen de manifiesto diversas combinaciones culturales y educativas. Un punto de partida posible para ingresar en ese "complejo", es la "narración" o "relato" que hace el converso sobre su tránsito cultural y su ingreso a un espacio religioso diferente al atribuido estadísticamente. Bajo la consideración de que "no hay relato sin sujeto",²² puede tomarse lo "dicho" por el converso como manifestación de su experiencia de transformación; una de las formas en las que se "aprehende" y expresa la formación de la nueva identidad. Como señala la autora que se ha venido retomando, "en relación al punto de partida, el relato pedagógico puede arrancar desde cualquier parte. Su valor estriba en el significado de las huellas que es capaz de describir y en las articulaciones cuya construcción facilita, no en su circulación o en su constancia".

Sin embargo, en tanto el proceso de conversión no sólo abarca a los individuos particulares, sino se ha transformado en un fenómeno de masas que involucra un número importante de sociedades nacionales, se presenta como prerrequisito clarificar la dimensión en que se articula lo educativo con lo religioso, por vía de la conversión, tanto en México como en otros países de América Latina.

²¹ *Alternativas pedagógicas...*, p. 232.

²² *Idem.* p. 237.

II. TRANSFORMACION RELIGIOSA: América Latina y el Caribe

El surgimiento de nuevos movimientos sociales es una característica del mundo actual. Algunos de ellos pueden corresponderse con formas de clasificación "progresista" como diferentes grupos urbano populares, ecologistas, feministas, indígenas, docentes. Otros, en el terreno contrario, son considerados movimientos "regresivos" desde una perspectiva histórica, como los racismos xenofóbicos, las intransigencias de los grupos fundamentalistas ortodoxos, o los movimientos neoconservadores y sus "tanques de ideas". Junto al cuestionamiento de los viejos esquemas analíticos, su presencia ha creado la necesidad de construir nuevos objetos y nuevas miradas en las ciencias sociales, en tanto su aparición toca varios de los puntos de tensión existentes en las sociedades modernas. Aparecen por tanto como síntesis complejas de múltiples conflictos o como lugar de enfrentamiento entre concepciones del mundo y de la vida.

En los procesos, sobre todo en aquellos más próximos temporalmente, no siempre es fácil definir qué tipo de orientación y de conflictos se esconde al interior de cada nuevo sujeto; qué tan "nuevo" es y en relación a qué tipo de tradición. Sin embargo, la aparición de movimientos como los señalados, abren sin duda las puertas para sondear en medio de la **heterogeneidad multicultural** que caracteriza nuestras sociedades, y de la que no son sino uno de los síntomas. En el caso latinoamericano, la heterogeneidad puede entenderse como "el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico, y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas [que han] generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales".¹

El campo religioso de los países en América Latina es una muestra caleidoscópica de este señalamiento que hace García Canclini. Los actuales movimientos religiosos no católicos en el sur del continente, han trastocado el campo de la religiosidad popular curiosamente en la misma medida que han logrado insertarse en la lógica de esa diversidad. Especialmente, los movimientos religiosos conocidos con los nombres de "protestantes", "evangelistas", "aleluyas", "hermanos", constituyen una evidencia de transformaciones político-culturales y educativas, en un sentido amplio, que se realizan actualmente en los estado-nación del subcontinente. Al mismo tiempo

1 GARCIA CANCLINI, N., *Op. cit.*, p. 71.

muestran parcialmente algunas de las formas como se manifiestan las crisis socioculturales, políticas y económicas que atraviesan esos países.

La crisis, como diversidad de emergencias antagónicas, ha cuestionado las estructuras de identificación y las diversas prácticas discursivas que las sostenían, así como el campo de objetos constituidos en ellas. Por ello, los nuevos movimientos no se presentan sólo como "cambios" circunstanciales ante dificultades u obstáculos que enfrenta la sociedad; sino que son eventos desestructurantes de formas de racionalización, de procesos de constitución de sujetos y de proyectos.

Sus repercusiones en la historia de la sociedad pueden observarse al menos en dos niveles. Primero, como emergencias sociales que logran dispersar prácticas que se encontraban circunscritas a objetos más o menos fijos; por ejemplo, el cuestionamiento de la religiosidad dominante, de sus prácticas rituales y de sus estructuras jerárquicas. En un segundo nivel, son movimientos que invaden y cuestionan las formas de explicación y los procedimientos para aprehender y construir el objeto mismo. En términos de Laclau,² se trata de la presencia de nuevos objetos, de nuevas relaciones entre objetos y de nuevas relaciones sociales, que no es posible circunscribir a supuestos de determinación última ni a marcos disciplinarios tradicionales.

En latinoamérica, los grupos religiosos no católicos se presentan como parte de estos nuevos sujetos desestructurantes (lo que no implica asignarles algún tipo de positividad en el contexto político cultural) que como tales no quedan circunscritos únicamente al campo religioso. Son movimientos que circulan por diversas estructuras relacionales de la sociedad, complejizándolas.

Su procedencia normalmente "exógena" (europea en algunos casos, norteamericana en la mayoría) hace que se encuentren implicados universos culturales que van más allá de los límites físicos de un país o de un campo. Adriana Puiggrós,³ al analizar recientemente las propuestas políticas y culturales de los grupos neoconservadores norteamericanos, encontraba como una de sus características la vinculación entre concepciones religiosas fundamentalistas y la formación de individuos bajo lógicas de superespecialización. Ello, como anota la autora, tiene por requisito el ataque a

2 LACLAU, ERNESTO. "Discursos, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo" en Labastida Martín del Campo, J. (Coord.) *Los nuevos procesos sociales y la teoría contemporánea, Siglo XXI-UNAM, México, 1989.*

3 *En Imaginación y ... Op. cit.* Lo religioso se considera parte indispensable para la "renovación ideológica" del capitalismo.

los sistemas educativos latinoamericanos y el impulso de los procesos de privatización. En un proyecto así, los campos religioso, político y educativo se encuentran menos distantes de lo que podría pensarse.

Los organizaciones religiosas de esta naturaleza surgen en un terreno marcado por los antagonismos políticos y culturales, de los que no sólo son una parte importante, sino incluso llegan a integrarse como las fuerzas de la conflictividad, aunque desde otra perspectiva, actualmente nadie puede negar que ya forman parte de esa heterogeneidad cultural que define la identidad sudamericana.

Con las consideraciones anteriores, se propone ubicar en los siguientes apartados; 1) el peso y las características de las transformaciones religiosas en la región latinoamericana y de modo particular en México, 2) las formas clasificatorias mediante las cuales se ha tratado de ubicar y clarificar la diversidad que presentan los grupos religiosos no católicos y, 3) las características del grupo con mayor presencia en el subcontinente, los pentecostales.

1. Población protestante en América Latina y el Caribe

La historia religiosa en los países de América Latina y el Caribe se vincula con los tipos de colonización que se fueron dando luego del "descubrimiento" del continente. Según Jean Pierre Bastian,⁴ tomando en consideración esta determinante se puede distinguir entre los países caribeños y las naciones de formación cultural hispano-portuguesa. Los primeros forman su campo simbólico religioso con la hegemonía de instituciones, inmigrantes y colonizadores de los países involucrados positivamente con la Reforma Protestante, como Holanda o Inglaterra. Los segundos, con los defensores de la Iglesia Católica y de la contrarreforma; España y Portugal. El resultado histórico es una línea divisoria entre latinos/caribeños que puede dibujarse a través de las cifras, considerando particularmente el peso de católicos y protestantes.

Los países caribeños presentan en general porcentajes más elevados de población protestante (Cuadro 1): Bahamas, 56.4%; Barbados, 59.3%; Jamaica, 38.6%; Guyana, 28.0% o Belice, 25.8%, según datos de 1986.⁵ Con base en otras

⁴ BASTIAN, J.P. *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990.

⁵ STOLL, D. *The politics of evangelical growth*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, E.U., 1990. La información que presenta este autor es tomada de J.P. Jhonstone, 1986.

estadísticas, estos porcentajes llegan a ser más elevados, además de que en ellos puede observarse que la distancia entre "creyentes" y "afiliados" o participante⁶ no es tan radical. Por ejemplo, según datos de C. Barret⁷ para 1982, el 62.3% de la población de Bahamas sería "afiliada", mientras que el 69.7% de la misma, se ubicaría como "creyente". En Barbados, 88 de cada cien, sería población "creyente", pero más del cincuenta por ciento de ella, sería "afiliada" (56.5%).

La religión católica tiende a ser minoritaria y a estar en competencia con otras formas de religiosidad popular, no sólo de origen protestante.

Por su parte, los países hispano-portugueses presentan un cuadro estadístico diferente en relación a las preferencias religiosas. Formados colonialmente dentro del universo simbólico del catolicismo, la mayoría de su población se ubica como católica. Sin embargo, en algunos de ellos, de acuerdo a los datos del cuadro 1, puede apreciarse la generación de un cambio importante en la religiosidad:

6 Los creyentes forman parte del sistema cultural religioso de que se trate, pero con niveles bajos o irregulares de involucramiento, mientras que los participantes se encuentran más involucrados en rituales, ceremonias y responsabilidades del grupo.

7 Recuperados en el mismo trabajo de Stoll.

Cuadro 1. Población protestante en América Latina y el Caribe
(porcentajes)

PAIS	Johnstone ^a		Barret ^b	
	Protest. ^c	Otros Gpos.	Creyentes	Afiliados
Bahamas	56.4	1.1	69.7	62.3
Barbados	59.3	2.5	88.0	56.5
Belice	25.8	2.0	27.7	18.7
Guyana	28.0	1.8	34.0	26.7
Jamaica	38.6	5.0	80.1	38.6
Surinam	19.9	1.0	37.0	30.2
Argentina	5.5	1.1	3.4	4.7
Bolivia	7.6	0.7	2.3	4.8
Brasil	17.4	0.5	6.1	15.1
Chile	22.5	2.0	9.9	18.9
Colombia	3.1	1.1	0.9	2.2
Costa Rica	7.7	2.2	7.3	4.2
Cuba	2.4	---	0.9	2.4
Rep. Dominicana	6.4	0.6	1.6	3.0
Ecuador	3.4	0.9	1.9	3.6
El Salvador	14.0	1.2	2.9	5.9
Guyana Francesa	6.5	1.7	3.9	6.6
Guatemala	20.4	0.7	4.9	7.9
Haití	17.2	0.6	15.8	14.7
Honduras	9.9	0.7	2.6	3.4
México	4.0	1.0	2.2	4.5
Nicaragua	9.3	2.1	4.6	9.8
Panamá	11.8	1.0	6.7	11.8
Paraguay	4.0	0.3	2.1	2.2
Perú	3.6	0.9	3.0	3.3
Puerto Rico	27.2	2.7	6.6	12.8
Uruguay	3.1	2.2	1.9	2.9
Venezuela	2.6	0.7	1.3	2.9

a. Datos de Johnstone, J.P., OII, 1986.

b. Datos con base en Barret, C., 1982. Son proyecciones a partir de información de 1970.

c. "Protestantes" incluyen organizaciones "históricas" o sus ramificaciones, mientras que "Grupos marginales" hace referencias a movimientos paracrístianos, como los Testigos de Jehová o la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones), que cuentan con documentos doctrinales diferentes a la Biblia.

Fuente: Adaptación de los datos que presenta David Stoll en *The politics of evangelical growth*, pp. 333-334.

Una de las primeras cuestiones que saltan a la vista de acuerdo a estos datos, es la presencia significativa de población con preferencias religiosas protestantes. Es la situación de Chile, donde Johnstone indica la existencia de un 22.5% de población protestante; Guatemala, 20.4%; Brasil, 17.4%; El Salvador, 14.0%; Honduras, 9.9%.

Condición aparentemente diferente respecto de países como Argentina, donde el 5.5% de sus habitantes se definían como no católicos; Bolivia; 7.6%, México; 4.0%, Perú; 3.6% o Colombia, 3.1%

Gracias a estos datos, se puede observar el grado de pluralidad religiosa existente en la región, así como también una referencia sobre la transformación histórica en las ofertas de bienes simbólicos de salvación.

La inserción de los grupos religiosos no católico o su constitución como tales en el interior de estos países es ciertamente heterogénea. Sólo una parte de su expansión puede ser atribuida a prácticas de conversión. Considerando el total de los Estados incluidos en el cuadro 1, se pueden señalar tres "bloques culturales" en función de la religiosidad predominante; a) de "tradicción" protestante; b) de formación católica con alta inserción protestante y; c) de dominio católica con bajos niveles de pluralidad religiosa. El segundo de estos, con países como Guatemala o Brasil, es particularmente un bloque alterado por los procesos de conversión. Pese a la diferencia en las cifras, México podría ser ubicado en los linderos del mismo.

Cuadro 2. Población evangélica en América Latina y el Caribe^a
(miles)

PAIS	POBLACION TOTAL	POBLACION EVANGELICA ^b
Bahamas	256	77
Barbados	300	56
Guyana	979	85
Belice	184	22
Jamaica	2,358	330
Suriname	393	12
Argentina	30,600	1,438
Bolivia	6,200	403
Brasil	138,400	22,144
Chile	12,000	2,592
Colombia	29,400	706
Costa Rica	2,600	169
Cuba	10,100	212
Rep. Dominicana	6,200	291
Ecuador	9,400	301
El Salvador	5,500	704
Guyana Francesa	68	3
Guatemala	8,403	1,597
Haití	5,800	713
Honduras	4,372	385
México	80,484	2,495
Nicaragua	3,218	203
Panamá	2,140	210
Paraguay	3,600	90
Perú	19,500	585
Puerto Rico	3,350	697
Uruguay	3,036	58
Venezuela	17,300	363

a. Dado que no se hace referencia a la característica de cada dato (año, fuente), toda la información es tomada como proyecciones. Sin embargo, la información sobre México concuerda de manera general con el Censo General de Población y Vivienda, 1980. Lo mismo sucede respecto de los datos que se presentan sobre los países centroamericanos.

b. Todos los datos provienen de J.P. Johnstone.

Fuente: Stoll, D. *Opus cit.*

A finales de los años ochenta, la población latinoamericana implicada con los movimientos religiosos no católicos es significativa. Por países, Brasil, el gigante de sudamérica, encabeza la lista con alrededor de 22 millones de evangélicos. Le sigue en cantidad la población de Chile, con un poco más de dos millones y medio; la de

México, con 2.5 millones, y la de Guatemala con una cifra parecida a la de Chile. Estos datos hacen referencia, según sus autores, no a toda la población protestante, sino exclusivamente a aquella "evangélica"; que se articula con posiciones más estructuradas en el campo religioso, del tipo Iglesia o "denominación", pero no del tipo "secta".⁸ Aun donde la presencia cuantitativa no se muestra tan importante como el caso de Paraguay (90 mil) o de Uruguay (58 mil), se podría hablar de una "fuerza" significativa si se toma en cuenta su carácter de formaciones religiosas con tendencias a la expansión, como puede observarse en el cuadro siguiente.

Cuadro 3. Crecimiento de la población evangélica (1960-1985)*

PAIS	Población Evangelica		Incremento Prom/anua
	1960	1985	
Argentina	1.63	4.69	2.9
Bolivia	1.27	6.51	5.1
Brasil	4.40	15.95	3.6
Chile	11.71	21.57	1.8
Colombia	0.39	2.43	6.2
Costa Rica	1.30	6.48	5.0
Cuba	2.41	2.11	-0.9
Rep. Dominicana	1.73	5.17	3.0
Ecuador	0.48	2.75	5.7
El Salvador	2.45	12.78	5.2
Guatemala	2.81	18.92	6.7
Haití	6.09	14.18	2.3
Honduras	1.51	8.75	5.8
México	2.21	3.08	1.4
Nicaragua	2.26	6.32	2.8
Panamá	4.40	9.72	2.2
Paraguay	1.05	2.47	2.4
Perú	0.63	2.98	4.7
Puerto Rico	5.87	20.85	3.6
Surinam	----	----	----
Uruguay	1.19	1.91	1.6
Venezuela	0.82	1.95	2.4

*Los datos corresponden sólo a población evangélica en organismos denominacionales. Por lo mismo, no se relacionan con el total de protestantes en cada uno de los países.

Fuente: Stoll, D. *opus cit.*, siguiendo trabajos de Johnstone.

⁸ Más adelante se comentará la distinción entre formas organizativas religiosas como Iglesia y Secta.

La mayoría de los autores revisados concuerdan en que el proceso de transformación del campo religioso es relativamente reciente. En la información del cuadro 3, se observa que durante los años de 1960-1985, en todos los países se dio un incremento porcentualmente importante de conversión religiosa, excepto en Cuba, que tuvo un -0.9 de crecimiento. Entre los países con menor promedio anual, se encuentran México, 1.4%; Uruguay, 1.6% y Chile, 1.8%. En cambio, los que tienen un porcentaje elevado son Guatemala, 6.7%; Colombia, 6.2%; Honduras, 5.8%; Ecuador, 5.7%; El Salvador, 5.2%; Bolivia, 5.1% y; Costa Rica, 5.0%. Estos acelerados ritmos de crecimiento han dado pie a la elaboración de proyecciones para el año 2010, que contemplan una absorción total del campo religiosos por parte del protestantismo en Guatemala y una presencia por arriba del 50% de su población total en Honduras y en Brasil.

Desde esta perspectiva numérica, bloques importantes de la población latinoamericana se encontraría implicada en una tendencia más o menos fuerte a la transformación religiosa, así como a las consecuencias de ella. En 25 años, once de los países considerados en el cuadro 3, habrían triplicado la clientela de los grupos religiosos no católicos. A nivel regional, como lo comprueban otras fuentes,⁹ llaman la atención los datos relativos a Centroamericana donde los países, salvo el caso de Panamá, muestran características cuantitativamente similares de transformación hacia formas organizativas protestantes.

Las determinantes de estas transformaciones masivas no están completamente estudiadas. Pero entre otras, se indica que tanto la caída de los viejos cuadros sacerdotales de la Iglesia Católica como la formación de nuevos grupos intelectuales religiosos podría aportar elementos explicativos. Puede considerarse, aun con cifras no muy actuales, la situación de los dirigentes religiosos protestantes, llamados "pastores", y de los Sacerdotes. Comenta Jean Meyer que "en 1961 -según el Anuario Pontificio- había 16,000 pastores, y 38 790 sacerdotes para 7 millones de protestantes y 200 millones de católicos; lo cuál daba 482 almas por pastor y 4370 por sacerdote".¹⁰ Para este autor, la proporción cuantitativa carecería de sentido si se considerara además, como variable, la vivencia religiosa. La cantidad de practicantes católicos supone ser bastante inferior a la de no católicos. En cuanto a Centroamérica, según datos de Turner, en 1961 la proporción de sacerdotes católicos era la más baja en Latinoamérica; 10 mil personas por cada sacerdote.¹¹

9 A. BERNALES OPAZO, "El movimiento protestante en Centroamérica. Una aproximación cuantitativa" en L.E. Samandú (compilador), *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*, Ed. Universitaria Centroamericana, San José, Costarrica, 1990

10 J. MEYER, *Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XIX y XX, México, Vuelta, 1989, p. 286.

11 Citado por Jean Meyer, p. 215.

La información que se tiene sobre México, muestra una situación parecida. Mientras la tasa de crecimiento de la población entre 1980 y 1990 era del 17.62%, la de los sacerdotes en el mismo periodo lo era de sólo el 1.3%. El número de sacerdotes, un poco mayor a los diez mil, se mantiene como promedio desde al menos 1979, pero no corresponde con el crecimiento poblacional, lo que da cuenta de su crisis en la medida que no es capaz de incrementar sus mecanismos de agregación.¹²

2. Protestantismo en México

El caso mexicano, aunque aparentemente ubicado en una posición porcentualmente "débil" en relación a otros países, es importante en lo que respecta a la cantidad de adeptos. Según las cifras de los Censos Nacionales de Población y Vivienda, el fenómeno religioso empieza a descollar a partir de los años cuarenta, sin que desde entonces se constituyese en problemático. La población católica, registrada como tal, se mantuvo por encima del 95% hasta 1970; sin embargo, ya en la década anterior se notaba un cierto cambio en la conformación del campo religioso con el incremento de la población que se definía a sí misma como no católica o como no creyente.

Cuadro 4. Transformación religiosa en México (1940 - 1980)

AÑO	POBLACION (miles)	CATOLICA (%)	NO CATOLICA* (%)
1940	19,653	96.60	1.78
1950	25,791	98.19	1.78
1960	34,923	96.40	2.75
1970	48,225	97.17	3.83
1980	66,846	92.60	7.40

*En este registro se encuentran agregados grupos religiosos distintos a los protestantes, como los judíos. Incluso, a la información de 1980, se anexan los datos de "no religiosos". Por lo mismo, el crecimiento de lo no católicos integra diversas religiones y sujetos sin religión.

Fuente: Giménez Montiel, G. *Sectas religiosas en el sureste: aspectos sociográficos y estadísticos*. CIESAS, 1988. p. 47.

Específicamente en el X Censo de Población y Vivienda 1980, la población que se consideraba a sí misma como protestante o evangelista, representaba el 3.6% respecto del total. Una cifra, como ya se pudo constatar, baja en relación a los indicadores de otros países. Sin embargo, otras fuentes, menos formales pero más

¹² M. CARRILLO POBLANO, "Jerarquía católica mexicana" en *Este País*, No. 3, junio 1991, p. 13.

involucradas, han llegado a señalar cifras bastante superiores en cuanto a membresía protestante. Por ejemplo, el Foro Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas de México, señalaba "una membresía de aproximadamente 16'000,000 de mexicanos...17.5% de la población total del país",¹³ cifra que, sin indicarlo abiertamente, parece coincidir con la percepción que tiene la jerarquía católica de la dimensión en la que se ha dado el cambio religioso.

Tal como sucede en Latinoamérica y en los estudios sobre Centroamérica, la distribución de lo grupos religiosos no católicos se da de manera heterogénea en el país. Su mayor concentración se encuentra actualmente dentro de los estados del sureste, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco, Yucatán, y entre sectores indígenas, campesinos y población urbana recientemente asentada. Un ejemplo de esto último es Cancún.

Otro polo de concentración del protestantismo se localiza en el área metropolitana, donde ha seguido los más fuertes procesos migratorios al Distrito Federal y de éste al Estado de México. Así, "en 1950, el 16.62% de la población protestante se concentraba en el DF, mientras que sólo un 3.9% en el Estado de México. En 1980, el 9.1% de la población se concentraba todavía en el DF mientras que el 15% se ubicaba en el Estado de México".¹⁴

Cuantitativamente, el incremento de la población no católica, en ambos centros poblacionales ha sido del modo siguiente;

Cuadro 5. Crecimiento de población religiosa no católica en el Distrito Federal y el Estado de México. 1950-1990. (% respecto del total)

AÑO	DF ^a	EDO. MEX. ^a	EDO. MEX. ^b
1950	1.8	0.9	0.46
1960	1.6	1.3	1.25
1970	1.6	1.4	1.41
1980	2.3	4.78	2.28
1990	----	----	3.54

Fuentes: a. Bastian, J.P. 1985. Es esta recuperación parece haberse incluido tanto población no creyente, como población creyente no protestante.

b. Censos de Población. INEGI. Estado de México.

13 A. MONTALVO, "La relación Estado-Iglesias". VI Foro Nacional por la Democracia y el Sufragio efectivo, México, 1991.

14 J.P. BASTIAN, "Disidencia religiosa en el campo mexicano" en De la Rosa y Reilly (coords.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985, p. 181.

Como puede observarse en el contexto latinoamericano, los apuntes estadísticos "oficiales" y las "aproximaciones" numéricas que se hacen, a nivel local, regional o nacional, tienden a dar cuenta del cambio en la clasificación de grupos importantes de sujetos. Esto es lo más relevante en este tipo de información. Las cifras, como se mencionó, son aproximaciones al fenómeno de la conversión, pero a la vez, han pasado a formar parte de una batalla que aún parece guardar parte de su arsenal, donde el contar con un mayor número de adeptos significa una mejor posición en las negociaciones con el poder público. Esta reserva sobre lo numérico concuerda con lo que decía Gaston Bachelard en *La formación del espíritu científico* sobre el conocimiento cuantitativo; que éste no siempre es garantía para lograr el conocimiento objetivo,¹⁵ aun cuando permite entrever algunos de los rasgos de la lucha, así como algunos de los saldos a favor o en contra de los diferentes actores.

Es importa resaltar un conjunto de factores que dificultan la explicación del fenómeno de crecimiento. No parecen posible definir "características" generales que englobe las determinantes del proceso social de conversión. En algunos casos, el incremento de los movimientos religiosos no católicos se ha dado principalmente entre grupos indígenas, como en Guatemala, el sureste mexicano o la región andina. En otros, el fenómeno se vincula con los crecimientos urbano-industriales, como en la frontera norte de México, su zona conurbada central, o algunas ciudades brasileñas. En ocasiones se relaciona con la proximidad de las poblaciones a las costas atlánticas, como en Nicaragua. Pero también, en sentido inverso, por su mayor alejamiento de los centros políticos, comerciales o religiosos, como en la misma región andina.

Además, debe considerarse la presencia de otros factores que introducen diferencias importantes, como el tipo de grupo religioso que se instala, su historia, sus procesos de fragmentación y sus centros organizativos. Junto con ello, la situación particular del catolicismo en cada zona.

Sin embargo, un elemento que relaciona diversos procesos en diferentes condiciones es el tránsito mismo de los sujetos. La existencia de un "cruce de fronteras" en el universo simbólico y en las relaciones sociales, que parte de un rompimiento de las formas religiosas intitucionalizadas, particularmente católicas. Quizá por ese rompimiento, el converso tiende a ser clasificado dentro del universo semántico de las "sectas", y a sufrir sus consecuencias.

15 En su apartado sobre "Los obstáculos del conocimiento cuantitativo".

Algunos trabajos sociológicos vinculados a éstas problemáticas, han permitido observar la diversidad en que es posible aplicar la categoría de "secta" así como establecer sistemas de clasificación que los aglutinen. Pese a sus limitantes, son herramientas que permiten circunscribir las formas organizativas de corte religioso en donde la conversión y la "relación con el mundo" son un factor importante. Por ello, es pertinente recuperar las formas de clasificación de los grupos religiosos que se han elaborado en el contexto de los análisis sobre el tema. Un primer punto de referencia será la distinción entre secta-Iglesia, para luego visualizar cómo se observa la diversidad de las sectas. Sin embargo, debe anotarse previamente que este seguimiento no se corresponde con una valoración del concepto. El uso peyorativo con que se le utiliza frecuentemente, ha provocado que de manera analítica se le sustituya por conceptos más teóricos como el de "movimiento social".

III. DIVERSIDAD RELIGIOSA; Propuestas de clasificación

1. Ubicación de la "secta"

La dicotomía Iglesia-secta, utilizada frecuentemente en la clasificaciones de las organizaciones religiosas, es una elaboración originaria de Max Weber con base en sus estudios sobre sociología de las religiones. Esa dicotomía ha sido aplicada, entre otros, por Ernest Troelch, en sus trabajos sobre el cristianismo de la Edad Media.¹ Según Weber, la Iglesia;

es una sociedad que organiza la gracia y distribuye los bienes religiosos de gracia [o bienes de salvación] a la manera de una institución. Puesto que en principio, la pertenencia a la Iglesia es obligatoria, ello no demuestra nada respecto a las virtudes de cada integrante. Pero una secta es una comunidad voluntaria constituida sólo por quienes demuestran, conforme a los principios de aquella, suficiente idoneidad religiosa y moral.²

La oposición obligatorio-voluntario representa uno de los trasfondos en los conflictos religiosos. Como han observado otros autores, mientras la secta marca límites y establece controles para el acceso de sus integrantes, la forma organizativa tipo "Iglesia" es:

una institución que se adapta al mundo y se cree con un mensaje de salvación para todos los hombres de todos los tiempos, es abarcadora de una masa de creyentes [...] proclive a entenderse, en un esquema de pactos, con el Estado. Reconoce, para cambiar o para legitimar, a la cultura dominante de una sociedad dada.³

La "Iglesia" abarca dimensiones espacio-temporales más amplias que la de otras formas organizacionales religiosas y en su interior pueden co-existir perspectivas sociorreligiosas de sus feligreses incluso contradictorias. La Iglesia Católica es un ejemplo.

1 E. TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979.

2 M. WEBER, *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978, p. 114.

3 L.E. SAMANDU, *Protestantismo y procesos sociales en Centroamérica*, San José, Costa Rica, Universitaria Centroamericana, 1990, p. 46.

En general, existe una menor problemática para señalar las organizaciones consideradas como "Iglesia". Mayores dificultades se observan cuando las referencias son las "sectas"; su gradación interna, las formas organizacionales, su diversidad histórica, sus relaciones y diferencias. Una propuesta que abarca distintas estructuras de organización religiosa es la que formula el funcionalista Yinger, quien⁴ las describe con base en seis tipos sociológicos; **Iglesia Universal, Ecclesia, Denominación, Secta Establecida, Secta y Culto.**

La categoría de Iglesia Universal, prácticamente hace referencia a los sistemas religiosos mundiales que trabaja Weber; budismo, cristianismo, islamismo. Instituciones religiosas con "un sistema de creencias normativas codificadas y estandarizadas durante un largo tiempo, orientado hacia un público pluriclasista, mayoritario y estable".⁵ Las Iglesias son instancias hegemónicas y con pretensiones de monopolio en espacios que transgreden los límites geopolíticos y de frontera. Está sometida por tanto, a tensiones políticas y a constantes procesos de fragmentación interna, que trata de controlar, así como a la emergencia o inserción de otros grupos religiosos en su espacio de influencia.

En el extremo opuesto de la "Iglesia", se encuentra el "culto", formado por pequeños grupos con una gran dependencia de los lazos interpersonales, de carácter parental o similar. Puede darse de manera semiclandestina y supone ser el antecedente de la "secta".

En ambos casos, tanto la Iglesia como el culto son formas organizativas no conversionistas. La primera se sostiene sobre una tradición cultural que ha construido y a la que debe administrar; dentro de ella "nace" su fe ligerecía. El culto, por su parte, es una forma de organización que no se abre a la búsqueda de nuevos adeptos. Desde esta tipología, el problema de la conversión está ubicado en formas intermedias de articulación religiosa; las "sectas". Estas, en sus formas menos elaboradas implican:

rupturas activas que dan lugar a la aparición de sociedades sismáticas. Se constituyen como emergencia discursiva y en función de un carisma acaparan la adhesión de un conjunto de población minoritaria que ve en [ellas] un modelo coherente de protesta contra el orden dominante.⁶

4 Clasificación comentada por Samandú, pp. 17-20.

5 P. E. CARRASCO, "Por una sociología religiosa del orden social; una tipología de la gestión de creencias en medio secular" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 109, México, Tierra Nueva, 1991, p. 28.

6 *Idem.*

Como contramodelo, la aparición de la secta religiosa es más "rebelión" que proyecto o estructura. Sin embargo, por sus mismas características de movimiento emergente, su carácter de asociación voluntaria se correlaciona con la existencia de una fuerte normatividad interna.

En grado ascendente, del movimiento desestructurante se continúa con la "Secta Establecida". Esta, es una forma intermedia de tránsito entre la espontaneidad y la organización de naturaleza estructural; se presenta como continuidad histórica de la secta institucionalmente difusa. Hay esbozos de construcción de intelectuales propios pero mediante procedimientos formales de formación -como Escuelas Bíblicas en algunos movimientos protestantes- e integración. Sin embargo se sostienen aún por un tipo de liderazgo carismático, y no por una estructura burocrática.

La "Denominación" refiere a una forma organizativa en la que se profesionalizan los cuadros de dirección, y se posibilitan acuerdos políticos legítimos de corte nacional, pero sin que exista una pretensión de dominio sobre el espacio religioso. Hay una ampliación de las instancias de gestión y una formalización de los rituales. El campo religiosos norteamericano es un ejemplo de interacción entre denominaciones religiosas.

La "Ecclesia" es, por su parte, una formación que confunde sus discursos y límites con los de la Patria-Nación. Se da en ella una apropiación del "sentimiento nacional", asignándose el lugar de representante exclusivo. Este tipo de instancia es productora de bienes simbólicos de salvación, y no depende necesariamente de una condición carismática en sus líderes o sus cuadros intermedios. Las formas nacionales del catolicismo en América Latina ejemplifican esta integración.

Puede observarse que la tipología de Yinger se estructura prácticamente en función de secuencias transicionales, donde las formas organizativas "primitivas" son o pueden ser el antecedente de otras más institucionalizadas. Este tipo de clasificación supone la existencia de tránsitos tanto en las estructuras organizativas, como en los procesos de racionalización, de masificación y de permanencia en el tiempo.⁷ Pero Yinger no avanza más en lo que se refiere a la especificidad de la secta y a su diversidad.

7 Gilberto Giménez señala que esta tipología se construye en función de tres variables; complejidad organizativa, grado de aceptación o rechazo de valores seculares y estructuras sociales y, grado de inclusividad de la estructura religiosa. Ver *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, Cuadernos de la Casa Chata, No. 161, CIESAS del Sureste, 1988, p. 15.

Una aproximación puntual a la problemática de las minorías religiosas la realizó otro sociólogo, Bryan Wilson,⁸ mediante la elaboración de un sistema de clasificación para grupos de esa naturaleza. Sobre el eje weberiano de "respuesta de la secta al mundo", el autor introduce un conjunto de elementos diferenciadores que pueden ser relevantes. Su clasificación presenta un primer grupo al que llama "Secta Conversionista", ejemplificada por el fundamentalismo cristiano. La característica atribuida a este grupo es su visión del mundo como espacio corrompido, lo que lleva de la mano a la definición genérica de los hombres como sujetos de corrupción. Por lo mismo, sus intereses no se encuentran definidos por los problemas del "mundo", sino únicamente por los del hombre individual.

Un objetivo de sus integrantes es la conversión de nuevos adeptos. Suponen que mediante la transformación religiosa se hace posible resolver cualquier problemática de la realidad. En el caso particular de las Sectas Conversionistas cristianas, Wilson señala que su elección de temáticas bíblicas se ubican en torno a aquellas que hablan de la prédica del evangelio por todo el mundo. La atmósfera de sus rituales es fuertemente emocional pero no extática, dándole importancia a la relación entre el individuo y un salvador personal. En cuanto al discurso religioso; "el entendimiento total de la doctrina es menos importante que el sentimiento profundo de la relación personal esencial".⁹ Aún así, se busca una lectura literal de los pasajes bíblicos. Grupos como las Asambleas de Dios y otros del movimiento pentecostal tendrían estas características.

En un segundo grupo, estarían las "Sectas Revolucionarias", como los movimientos escatológicos de la tradición cristiana; aquellos que anuncian el fin próximo del mundo. Una intención expresa de todos ellos es destruir el orden social establecido, manifestando hostilidad por las reformas sociales y por la conversión inmediata. En su caso la conversión sólo puede presentarse como un hecho ocasional y gradual. Sus reuniones tienden a ser prácticas y carentes de emotividad. Ello en parte porque la relación con la divinidad no se presenta como uno de los sentimientos fundamentales. "Dios" es puesto en una función autónoma y plenamente determinista respecto de los individuos, donde el involucrado sólo puede considerarse como instrumento o agente de la voluntad divina. Entre otros, Wilson ejemplifica este bloque con los Testigos de Jehová.

⁸ B.R. WILSON, "Una tipología de las sectas" en R. Robertson, *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980.

⁹ *Idem.* p. 332.

Para los objetivos de la investigación, estos dos grupos son los que más resaltan dada la función que la conversión tiene en ellos. El resto de los que señala este autor tienen en la conversión un factor menos determinante de su propia estructura. Las "Sectas Introversionistas" por ejemplo, no se ubican en el camino de la conversión ni de la destrucción del mundo, sino en el retiro, en la profundización de la experiencia personal y en la unificación de los salvos. Las "Manipulacionistas", o movimientos cultos, se encuentran orientadas hacia el mundo exterior, ofreciendo incluso mediante publicidad el aprendizaje de sus sistemas. No provocan conversión ni establecen vínculos emocionales con lo divino. Es el caso de los "Científicos Cristianos" o el de los "Rosacruces".

En las "Sectas Taumatúrgicas", los individuos tienen la posibilidad de sentir lo sobrenatural en su cotidianidad; por ejemplo los Espiritistas, donde la respuesta al mundo es menos universal, con una tendencia a la búsqueda de compensaciones personales por algún tipo de pérdida. Se aproxima mucho a la magia, lo que podría explicar su referencia bíblica a sucesos milagrosos. Los medios de contacto entre lo sagrado y lo profano son los familiares muertos, más que "Dios" u otra divinidad.

Por último, Wilson expone dos tipos más de sectas. Las "Reformistas", con un fuerte sentido de identidad y que pueden constituir la culminación de sectas revolucionarias o introversionistas; y las "Utópicas", ejemplificadas por los Socialistas Cristianos.

En cualquiera de sus formas, la Secta es una organización de corte voluntario donde se presenta una fuerte exigencia de méritos personales y cuyo contenido se encuentra determinado por los fines de la secta misma. Característico de ellas, es la autodefinición de sus integrantes como grupo de "elegidos", así como la aspiración de perfeccionarse en el tipo de experiencia religiosa fundamental del grupo. Políticamente, aparecen como instancias hostiles o indiferentes a la estructura gubernamental, pero este tipo de forma asociativa tiende a generar principios rígidos en el terreno ideológico y en la dirección de sus actividades. Sin embargo, supone también la inexistencia de integrantes pasivos. Su fuerza la obtiene precisamente del lugar que le adjudica a sus miembros como impulsores del grupo. A falta de una estructura doctrinal fuerte, el énfasis se dirige hacia los comportamientos éticos y a la normativización de las prácticas cotidianas.

El universo de los movimientos religiosos abarcados por la gran dicotomía Iglesia-Secta en Wilson, oscilan entre positividad y rupturas. La "Secta" se presenta como forma de subversión contra la estructura dominada por la "Iglesia". No son por

tanto sólo dos formas de organización, sino dos fuerzas sociales de carácter religioso que pugnan por sostenerse, en medio de procesos de articulación y de antagonismo. Sin embargo, es necesario señalar que, si en principio estos modos de clasificación aportan recursos para la comparación de los movimientos religiosos (e incluso no religiosos), son formulaciones tipológicas poco factibles de emplearse como categorías de trabajo. Particularmente, la carga peyorativa del concepto de secta y su uso despectivo, limitan los alcances que podría adjudicarsele en una perspectiva analítica. Por ello, es preciso aproximarse a otras categorizaciones más adecuadas para la problemática de la conversión.

2. Iglesias y grupos protestantes

Una manera más flexible y útil de ubicar a los grupos religiosos, es considerando sus procesos de formación; esto es, ubicarlos contextualmente bajo algunos parámetros de corte histórico. Una categorización más abierta pero a la vez mejor acotada en torno al protestantismo, es la que presenta Garma,¹⁰ quien ordena los movimientos religiosos no católicos en tres grupos: **Iglesias Protestantes Históricas** (o denominacionales), **Iglesias Protestantes Pentecostales**, **Instituciones Religiosas Independientes**.

Las primeras corresponden al conjunto de movimientos, cuyo origen puede rastrearse desde la Reforma Protestante. Entre ellos se encuentran los Presbiterianos, Metodistas, Bautistas, Luteranos, Calvinistas, Congregacionales y Moravos. Su inserción dentro del campo religioso latinoamericano (sin considerar las áreas caribeñas) data del siglo XIX, periodo en que empezaron a constituirse los Estados liberales. En el caso de México, por ejemplo, este proceso inicia con la reforma liberal de 1857, aunque toma fuerza de modo más claro a partir de 1870. Otros elementos que le son comunes, tienen que ver con la formalidad en la estructura de su ritual, así como la fundamentación que hacen de sus mensajes desde los textos bíblicos.

Las Iglesias Protestantes Pentecostales (también llamadas Pentecosteses), son las de mayor presencia y, al mismo tiempo, las de más fragmentación dentro del campo religioso. Su nombre deriva de la narración bíblica donde se conmemora el día "en que los apóstoles recibieron el Espíritu Santo por primera vez y obtuvieron dones maravillosos como hablar en lenguas y poder de curación". Sus raíces se localizan

10 C. GARMA, "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México" en *Iztapalapa*, No. 15, enero-junio, 1988, México, UAM-Iztapalapa.

en los movimientos religiosos norteamericanos de finales del siglo pasado y principio de éste. Algunas de ellas son; Asamblea de Dios; Iglesia Cristiana Bethel, Iglesia de Jesucristo Interdenominacional; Iglesias Apostólicas, Iglesias Apostólicas Gedeón, Centros de Fe, Esperanza y Amor, entre muchas otras. La mayoría difícilmente pueden inscribirse en la categoría weberiana de Iglesia. Para el caso latinoamericano y en un sentido sociológico, serían más identificables como "sectas", aunque también algunas de ellas podrían tomar el carácter de "denominaciones".

Por su parte, las Instituciones Religiosas Independientes o "paracristianas", se diferencian de las anteriores por su descentramiento de la biblia, sea porque cuentan con otros textos religiosos, o porque se elaboran interpretaciones de su contenido, consideradas "incorrectas" por los integrantes de los grupos históricos. Tal sucede con la Iglesia de los Santos de los Últimos Días ("Mormones" por su referencia al Libro del Mormón), los Testigos de Jehova y los Adventistas del Séptimo Día. Todos surgen entre 1830 y 1880, a mitad de la crisis generadas por la guerra civil norteamericana. Sus primeros dirigentes se caracterizaron por haber sido, en todos los casos, líderes carismáticos.

Una clasificación parecida, aplicada originalmente al estudio de estos movimientos religiosos en países de Centroamérica, los agrupa en; 1) Protestantismo Histórico, con las características mencionadas anteriormente; 2) Protestantismo de Santificación y; 3) Grupos Pentecostales. Estos dos últimos, considerados como parte de la religión popular existente en la región, tienen la característica de mezclar planteamientos premilenaristas, taumatúrgicos y anticatólicos. Junto a fenómenos de curación y de sanación, se presenta un discurso que anuncia el fin del mundo (escatológico) y el regreso de Jesucristo (mesiánico).¹¹

De hecho, todas las fuentes coinciden en mencionar que el grupo de mayor incidencia en América Latina es el Pentecostal. El interés que han despertado se debe precisamente a su capacidad de expansión, así como a sus formas rituales, Pero también, a los efectos "contaminantes" que han generado sobre otros grupos de mayor tradición. Este fenómeno es conocido como "pentecostalización" y afecta tanto a las iglesias Históricas como a la institución Católica. En el interior de esta última, se han generado rituales y mensajes de carácter extático -como los típicos pentecostales- en donde la premisa fundamental es la toma corporal del individuo por parte del Espíritu Santo. El ejemplo más puntual es la corriente llamada

11 BASTIAN, J.P. *Historia del protestantismo en América Latina*. Ediciones CUPSA. México. 1990. p. 245.

"carismática".¹² El ritual y los mensajes de corte pentecostal son de los mecanismos que han incrementado la membresía de éstos colectivos, ya que permiten entroncar concepciones del mundo de sectores como los campesinos, indígenas y de otros grupos subalternos.

Particularmente el ritual (que no se detallará en el presente estudio) se diferencia del católico y de otros, por sus conductas colectivas que tiende a ser efervescentes y en donde los cánticos, la música y el ritmo del evento, dan al creyente la certeza de encontrarse inserto en un contacto corporal con lo divino. El despliegue de este protestantismo se adjudica a la continuidad que presenta con el espacio mágico-religioso de los grupos constituidos en su clientela.

Considerado el movimiento de mayor penetración en la región y a su vez, uno de los más eficientes en el trabajo pedagógico, su valoración tiende a oscilar entre quienes lo ubican como manifestación de procesos alienantes y desintegradores de la sociedad, y otras que señalan su presencia como una manifestación de la resistencia en los sectores subalternos, en tanto medio para la defensa de su identidad, y una de las formas que asume el enfrentamiento con la cultura hegemónica.

Sin embargo, desde la perspectiva con que se aborda este trabajo, este tipo de movimientos son una de las expresiones en que se manifiesta la compleja realidad del campo educativo y de las luchas por la constitución de los sujetos sociales.

Por ese carácter conflictivo, hay sin embargo dudas sobre su potencialidad para la generación de prácticas democratizadoras en las sociedades latinoamericanas, así como para la creación de formas culturales alternativas más allá de los sujetos directamente involucrados. Existe tanto la sospecha de que son corrientes sociales de corte neoconservador, como de que los mensajes enviados en claves religiosas, podrían ser estratégicamente utilizados para generar cambios positivos entre los grupos marginados.

Este debate se encuentra abierto. En él participan fuerzas sociales, no sólo religiosas, que se confrontan y ponen en juego los discursos, las políticas y las estrategias educadoras que conforman su capital cultural. Pero así como es una confrontación político-cultural en el campo religioso, es también una confrontación

¹² M.C. DIAZ DE LA SERNA, *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta*, México, UAM-Iztapalapa, 1985.

donde se localiza la presencia de diferentes tiempos, históricos y míticos, como veremos más adelante.

IV. FORMACION DE ANTAGONISMOS:

Catolicismo dominante versus cristianismos emergentes

Mucha agua ha corrido bajo los puentes del mundo occidental desde que empezaron los enfrentamientos religiosos en el cristianismo medieval. La Reforma Protestante y la Contrarreforma Católica, significaron complejos movimientos políticos y culturales que terminaron envolviendo lo que más tarde fue inventado como el "Nuevo Mundo".

El converso actual transita por esta historia. Es un pasajero entre al menos las dos concepciones religiosas del mundo (si acaso tiene sentido hablar en este caso de concepciones del mundo) que surgen de la escisión en ese periodo. Por ello, es indispensable hacer un recorrido por los mohosos pasillos del "viejo mundo", para mirar algunos de los momentos de la fragmentación y seguir, bajo el concepto de hereje, las formulaciones de la confrontación que se relaciona con el converso y con su posición estructural actual. Esta lógica de elaboración requiere una mirada a algunas de las manifestaciones del Tribunal de la Santa Inquisición, lo mismo que un recuento acorón de los procedimientos de inserción de las dos manifestaciones religiosas. En particular, debe recordarse que la bifurcación de los caminos tuvo en Estados Unidos un espacio de continuidad para las religiones protestantes y, después, para los surgimientos paracristianos, que se han expandido actualmente por latinoamérica.

1. Luterano, hereje, ¿converso?

"Una herejía es una opinión elegida por el entendimiento y contraria a la Sagrada Escritura, públicamente declarada y defendida obstinadamente".

Grosseteste
(Siglo XII)

Los conflictos de la institución Católica con fuerzas que la subvertían, tanto en el medievo europeo como en el periodo de la Colonia en América, desbordaron siempre los límites religiosos y se incrustaron en antagonismos políticos y económicos de mayor alcance. Tal es el caso de los movimientos heréticos y de su

figura particular; el hereje. Una aproximación a los sistemas de clasificación en donde aparece ubicado y a sus aplicaciones, permiten observar una cadena de significaciones que son utilizadas en diferentes momentos, y que tienen en su interior elaboraciones analógicas. Estos procesos constituyen como equivalentes, a lo largo de varios siglos, a diversos sujetos en diversas condiciones. La pregunta en torno a la que se borda este apartado, es si las referencias actual al converso por parte específicamente de la institución católica, remiten al campo semántico aplicado históricamente para los acusados de herejía. Para ello, se requiere señalar previamente que la fuerte presencia política de la Iglesia Católica, vinculada a los intereses monárquicos y de los señoríos feudales, la ubicó prácticamente como toda la sociedad civil en los periodos históricos mencionados. Antonio Gramsci, en sus notas sobre la formación de los intelectuales, recuerda que la Iglesia y el Clero monopolizaron durante la Edad Media:

la ideología religiosa, es decir, la filosofía y la ciencia de la época, la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia [además de que] jurídicamente estaba equiparada a la aristocracia con la que compartía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra, y el uso de los privilegios estatales ligados a la propiedad.¹

Sin embargo, esto no siempre fue así. En sus primeros siglos la religión católica fue marginal. La misma institución católica había sostenido su posición religiosa con relativa independencia de la monarquía en los primeros años. Su participación con el poder y por poder, se da cuando ésta es unida "orgánicamente a la estructura y al aparato de Estado feudal."² Esta feudalización es doble; el clero aparece a la vez como el intelectual orgánico del feudalismo y como una fracción de la aristocracia feudal". Es el momento en el cual se constituye lo que Mury va a denominar como el periodo "constantiniano" o de yuxtaposición entre poder político y religioso.³

La función de la Iglesia, que era múltiple y diferencial entre los distintos grupos sociales, se va a concentrar a partir de ese momentos en tres prácticas; a) una función normativo-represiva mediante la aplicación del Derecho Canónico y el manejo del aparato de justicia; b) social-asistencialista, dirigido hacia las masas e;

1 A. GRAMSCI, *Los intelectuales y la formación de la cultura*, México, Juan Pablo editor, 1975, pp.12-13.

2 H. PORTELLI, *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*, Barcelona, Editorial Laia, 1977, p. 58.

3 Por el Emperador Constantino, en el siglo IV D.C., quien cesó la persecución a los cristianos y, entre otras cosas, otorgó protección a los ministros y abrió el espacio para la formación de los papados.

c) ideológica, caracterizada por el control de los procesos culturales y educativos. Este último papel es sin duda el principal: En la Edad Media se crea el basamento de lo que será un monopolio religioso difundido por Latinoamérica años después, no sin enfrentamientos tanto internos como con otros grupos de la sociedad feudal. Portelli recuerda una cita de Engels al respecto donde éste señala que "todos los ataques dirigidos en general contra el feudalismo, debían ser ante todo ataques contra la Iglesia: todas las doctrinas revolucionarias, sociales y políticas, debían ser al mismo tiempo y fundamentalmente, herejías teológicas".⁴ A partir del siglo XII, este hecho pondrá en conflicto, cuando no en franco antagonismo, a la Iglesia Católica con las masas y con las fuerzas sociales burguesas que empezaban a desprenderse de los dominios religioso-monárquicos del sistema feudal.

Ya en el segundo milenio de la era cristiana, una parte importante de los enfrentamientos en que la Iglesia participa, tiene, como uno de sus conceptos clasificatorios centrales, el de **Herejía** como lo menciona Engels. Las luchas, tanto militares como culturales y políticas, van a dirigirse en contra de los herejes. En tanto que la hegemonía de la Iglesia era fundamentalmente ideológica y cultural, la herejía se constituía en el punto más peligroso para el orden articulado desde el catolicismo medieval y para el mantenimiento del bloque histórico.

Por ello, al igual que los movimientos mesiánicos del siglo XII, la Reforma Protestante es para el catolicismo institucional una de las formas heréticas contra la prevalencia del dogma y de la tradición, una de las herejías teológicas; todo protestante es por definición, un hereje; por consiguiente, un "enemigo", un sujeto contaminante.

2. Surgimiento del protestantismo en Europa

Junto con otro complejo de actos históricos, el surgimiento del protestantismo forma parte del proceso de constitución de la sociedad capitalista moderna, esa transformación estructural que se gesta en el mundo prácticamente durante cinco siglos (del XIII al XVIII). Es una época en que se realiza todo un proceso de diferenciación religiosa en Occidente, inmerso a su vez dentro de movimientos de carácter "nacional" y de lucha por el descentramiento de los poderes políticos.

La Reforma Protestante constituye "en muchos aspectos, la culminación o el resultado de una importante serie de levantamientos militar-mesiánicos, que

4 PORTELLI, *op. cit.*, p. 64.

aparecen principalmente entre los siglos XII-XIII, en el continente europeo".⁵ Tales movimientos anunciaban la pronta llegada del mesías, a la vez que implicaban la destrucción del mundo del sufrimiento y el advenimiento del reino del Espíritu. Profetas como Joaquín de Fiore, daban incluso la fecha en que llegaría el Espíritu Santo (el año 1260). Pero esta fantasía mesiánica no sólo era un ilusión social, también se dirigía contra los poderes existentes del clero y de la monarquía, haciendo uso de la metáfora y de la referencia bíblica del anticristo. Para recibir al mesías era necesario quitar de la Iglesia riquezas y lujos, así como eliminar al clero corrupto. El Papa, máxima figura del catolicismo, concentraba según éstos la representación del mal.

"Los movimientos milenaristas -dice Mario Morales- han surgido allí donde, a la presencia de un mito mesiánico, de gran arraigo, se suman elementos tales como la decadencia de las instituciones políticas, el agotamiento de las principales fuentes de recursos, y una decadencia general de una cultura dominante".⁶ Elementos todos que son característicos en la crisis de un bloque histórico.

Considerado como preámbulo de las revoluciones burguesas, Gramsci explica este tipo de movimientos como una de las formas en que se realiza "la ruptura del vínculo ideológico entre intelectuales religiosos y pueblo, en beneficio de un nuevo 'bloque nacional-popular', dirigido por una nueva capa de intelectuales".⁷ En otros términos, es una muestra de la crisis de un tipo de dirección intelectual y moral. Efectivamente, el milenarismo no es un emergente autónomo respecto de las fuerzas dirigentes, es una de las fuerzas que pone en discusión lo "nacional" respecto a lo "cosmopolita" (la Iglesia Católica representaba una organización parecida a lo que hoy podríamos llamar "transnacional").

Lo mismo que para el islamismo -otra religión mundial- en el catolicismo:

la gran herejía, sobre la que se fundan las herejías propiamente dichas es el 'sentimiento nacional' contra el cosmopolitismo teocrático. Aparece a continuación el tema de la vuelta a los "orígenes" como en el cristianismo, a la pureza de los primeros textos religiosos, opuestos a la corrupción de la jerarquía oficial.⁸

5 M. HARRIS, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, México, Alianza Editorial, 1989, p. 65.

6 M. MORALES, *Milenarismo, mito y realidad del fin de los tiempos*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 65.

7 PORTELLI, *op. cit.*, p. 76.

8 GRAMSCI, *Los intelectuales...*, pp. 90-91.

El rompimiento Iglesia oficial-fieles en su forma mesiánica, si bien representa una rebelión de grado inferior en comparación a otras formas, implica ya un distanciamiento ideológico con respecto de los intelectuales, lo que se pone de manifiesto por la búsqueda de los "orígenes", de las fuentes no corrompidas del cristianismo primitivo y de "Dios". Es una herejía de tipo pasajero, pero formulada o integrada principalmente por grupos subalternos (campesinos sobre todo) como en el movimiento de Francisco de Asís. Por consiguiente, los movimientos milenaristas representaron una de las formas en que se pusieron de manifiesto las contradicciones sociales a finales de la etapa feudal, pero de una manera débil; todavía son movimientos internos al catolicismo y se plantean la posibilidad de la reforma como "cambio" y no necesariamente como ruptura: "Se limitan a pedir -dice Portelli- un mejor funcionamiento del sistema hegemónico".

Pero aun dentro de estos límites, los rompimiento entre intelectuales-masas (en este caso, el Intelectual colectivo, la Iglesia y las masas campesinas y urbanas) mostraban la inexistencia de un carácter absoluto del cristianismo católico. Como señalara Ernest Troelchs, ésto significaba la crítica al espacio de la unidad cristiana y, por tanto, recordando a Engels, a la estructura feudal.

La Iglesia Católica se enfrentaría, además de los movimientos de masas, con procesos de segmentación interna. Con grupos eclesiales "ilícitos" que amenazaban romper el monopolio católico-romano sobre diezmos y sacramentos. En el siglo XIII, por ejemplo;

los albigenses del sur de Francia, se habían convertido en un poderoso cuerpo eclesiástico independiente, con su propio clero que se reunía públicamente bajo la protección de facciones disidentes de la nobleza francesa. El Papa tuvo que recurrir a una guerra santa para impedir la ruptura de la Francia meridional con la cristiandad.⁹

La recurrencia a la estructura militar con fines de control de los grupos disidentes y de las poblaciones poco fieles, no hace sino mostrar el rompimiento de la hegemonía que había logrado construir el catolicismo en el continente europeo. En su intento de recomposición, a la vez que como instrumento de lucha contra los movimientos heréticos y contra los infieles, se implanta desde el siglo XIII una de las más famosas instancias coersitivas en el mundo occidental; La Inquisición. Poder paramilitar cuya

⁹ BASTIAN, *Historia del protestantismo...*, p. 188.

El control de la conducta individual se definía como la determinante para la salvación del alma. A ello debía llegar la moralidad religiosa. Pero fuera de este señalamiento, no va a existir en el principal reformador propuesta alguna de transformación moral o de proyecto de sociedad. En otros términos, no van a existir proyectos propios de Estado. Sin embargo, mediante el sostenimiento de demandas como el sacerdocio universal de los creyentes, la autoridad de la escritura bíblica, la justificación de la gratuidad de la fe y, desde luego, la centralidad divina sin la mediación de instancias abrogantes como el Papa, el movimiento reformista a partir de Lutero abre indirectamente toda una época.

El protestantismo "disuelve el régimen eclesiástico cristiano y sus fundamentos sobrenaturales, contra su propia voluntad, pero con un efecto real".¹² O más bien, con efectos disímiles en la realidad, tanto en lo religioso como en lo político. Por ejemplo, en el intento de recomposición de la Iglesia Medieval, que impulsa directamente Lutero, éste termina "sometiendo la Iglesia al Estado Alemán".¹³ Mientras que en el esfuerzo calvinista, Calvino, más que Lutero, aparece como precursor de la autonomización entre religión y poder político dentro de un cuerpo cultural unitario.

Pero si el protestantismo no constituye un principio cultural en sí mismo, como dice Troeltsch, ¿cuál es el valor que se le asigna?. Anteriormente se veía una cita de Gramsci, que indicaba el carácter herético de éste movimiento, pero vinculado a un "sentimiento nacional" contra lo que llama "cosmopolitismo teocrático". La herejía es obra de grupos subalternos; sin embargo, para que ésta sea duradera, debe contar con un requisito básico; oponerse a las formas hegemónicas "transnacionales" e instituir "lo nacional" en torno de lo popular; es decir, estructurar una "reforma intelectual y moral" que sustituya la dirección anterior puesta en crisis.

El contenido de la Reforma va más allá de lo religioso, desarrollando la más grande de las herejías; el nacionalismo, la formación de una cultura superior, una reforma intelectual y moral dirigida por intelectuales nacionales opuestos a los intelectuales cosmopolitas, y la conformación de un bloque nacional popular. Es por tanto un acto de masas, pero también un acto educativo, un trabajo pedagógico mediante el que se difunde la Reforma.¹⁴

12 E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1983, p. 52.

13 BASTIAN, *Historia del protestantismo...*, p. 30.

14 PORTELLI, *op. cit.*, p. 78.

principal función sería la extirpación de todo tipo de herejía, pero también de todo movimiento contestatario al interior de sus fronteras.

El "hereje" y la "herejía", van a ser categorías de clasificación, que se irán deslizando en sus significados para abarcar diversos antagonistas. Sin embargo, desde el principio, "hereje" se constituye en instrumento para nombrar al "enemigo" y para marcar las distancias y los límites de frontera con él. Y esto será especialmente aplicado a la Reforma Protestante, el mayor movimiento herético del siglo XVI.

3. La Reforma Protestante

La acumulación de tendencias centrífugas respecto del control eclesiástico católico, es la condición de emergencia para el cisma religioso que hoy se conoce como Reforma Protestante. El dirigente de éste movimiento es sin duda Martín Lutero, al lado de figuras como las de Calvino y Múnster, entre otros.

Es interesante preguntarse por aquello que caracteriza el proceso de Reforma, tomando en cuenta que Martín Lutero no se proponía impulsar algún movimiento revolucionario en el terreno político o religioso. El monje Agustino, como señala Lucien Febvre, ni siquiera se planteaba ser un "reformador".¹⁰ Su propuesta era claramente conservadora. Sin embargo, son sus elementos y el contexto en que se emiten, los que abren toda una dimensión conflictiva que repercute en el mundo occidental.

En un ambiente de crisis social particularmente extremo, la propuesta de Lutero pretendía "cerrar" el espacio social en torno a los fundamentos del catolicismo. Era sobre todo un proyecto para incrementar la normatividad y rigidez de aplicación de los principios del catolicismo. Como indica Weber:

La supresión del dominio eclesiástico sobre la vida no era el espíritu de la Reforma, antes bien, el anhelo de cambiar la forma de aquel poder por otro distinto, sustituir un poder demasiado suave, casi imperceptible en la práctica, por otro que debía intervenir con mucha mayor intensidad en todos los ámbitos de la vida pública y privada, estipulando una regulación onerosa y con meticulosidad en la conducta personal.¹¹

10 L. FEBVRE, *Martín Lutero: un destino*, México, FCE, 1983, p. 265.

11 M. WEBER, *La ética protestante*, México, Ed. Premia, 1989, p. 22.

En lo fundamental, ésto implica que un nuevo grupo dirigente asume la dirección de los diversos grupos sociales que se encuentran en su espacio político; Como analiza Gramsci, "reincorporando al pueblo en la vida política y cultural, los intelectuales construyen la nación. Esta aparece pues, como el bloque de los diferentes grupos sociales bajo la dirección de una clase nacional".

Así, lejos de Lutero, lo que es el "luteranismo" se va a encontrar en los mismo actores de la Reforma, en tanto "el pueblo Alemán, y no una pequeña aristocracia de grandes intelectuales, fue el protagonista y el abanderado de la Reforma".¹⁵ Sin la misma aplicación, es posible recordar que la Santa Inquisición en América Latina, desarrolló una sistemática lucha contra los "herejes" y las "sectas"; en algunas ocasiones, aquellos a quienes se referían no eran sino grupos o dirigentes nacionalistas.

4. Contrarreforma católica

Para observar la emergencia institucional de los "luteranos" como herejes, es preciso conocer el otro proceso reorganizativo que se da en el siglo XVI; el movimiento de reforma en la Iglesia Católica conocido como "Contrarreforma", y que se desprende del llamado Concilio de Trento (1543-1563) donde, entre otras cosas, se fortalece la ortodoxia ritual y la centralidad del poder papal. Este proceso contrarreformista ya se había iniciado, de manera violenta, poco tiempo antes de su conformación como tal. En 1523, por ejemplo, morían quemados los primeros "mártires" del protestantismo en la ciudad de Bruselas.¹⁶ Sin embargo, no será sino a mediados de ese siglo cuando el catolicismo reestructura políticamente sus fuerzas.

Una de las consecuencias más importantes para las Colonias, años después de haberse iniciado este movimiento, fue la presencia de la Inquisición en la Nueva España. La Contrarreforma católica se ubica como un movimiento defensivo de corte militar, que respondía directamente al impacto del proceso reformista protestante. Dada su pérdida de dirección entre núcleos importantes de la población europea y su incapacidad para articular una nueva estructura hegemónica, la Iglesia Católica, mediante la Contrarreforma, profundiza la separación entre religiosos y fieles, pero sosteniéndose mediante las formas represivas del Estado y haciéndose ella misma una estructura coercitiva al interior de sus diversos movimientos religiosos. Los

¹⁵ GRAMSCI, citado por Portelli, p. 88.

¹⁶ R. MACIN, *Lutero: presencia religiosa y política en México*, México, Nuevo Mar, 1983, p. 15.

"secretos" del ritual se protegen de una manera más amplia, ordenándose el control estricto de su contenido. De ahí por ejemplo, el control sobre la difusión de la Biblia.

Para "disciplinar" el contexto social de creyentes o idólatras en el caso de las Colonias, y para controlar los conflictos entre el clero secular y el clero regular,¹⁷ aparecen los jesuitas, la Compañía fundada por Ignacio de Loyola que recibe la aprobación pontificia en 1540. La llegada de este grupo a la Nueva España, unos años después, se relaciona precisamente con la formalización del llamado Tribunal de la Santa Inquisición, que tendría como una de sus tareas luchar contra las "herejías". Pero la primer función que va a cumplir el Tribunal en esta lucha, esencialmente política, es definir los mecanismos de inserción y movilidad social de los grupos, de tal manera que se mantuviera el doble proceso de acumulación y legitimación en las relaciones de poder monárquicas. Una segunda función, de gran importancia, fue evitar el surgimiento de fracciones mercantiles y culturales autónomas, requisito indispensable para la formación de grupos "nacionales".

5. Nación, iglesias nacionales y denominaciones

Una consecuencia de la Reforma y de los movimientos místicos o mesiánicos, fue la puesta en juego de la Nación, como espacio articulador de lo político y lo religioso. En el campo de la religiosidad occidental se fueron configurando dos formas hegemónicas de organización religiosa relativamente diferentes, a partir de su relación con la forma estatal vigente; por un lado la Iglesia como tal, según las clasificaciones anteriores, y por otro, un conjunto de formas asociativas no universales como las "Iglesias Nacionales" o Denominaciones (cuyo ejemplo típico es la Iglesia Anglicana), y los movimientos "sectario" de aceptación del mundo, entre los que se pueden mencionar a menonitas, cuáqueros, bautistas, congregacionalistas, metodistas. Esta última serie de formaciones religiosas es la que hoy recibe el nombre de "Iglesias Históricas", ya mencionadas varios párrafos arriba.

La Iglesia Católica también tuvo sus propios intentos de formación sectaria, como la de los Iluminados, que no alcanzaron a fructificar. Ese grupo reformista fue incluso mencionado posteriormente como hereje por parte de la Inquisición. La España de la contrarreforma se convirtió así en el espacio de resistencia del catolicismo. Con ello se anuló la posibilidad de abrir el campo religioso en el sentido de pluralidad que lo

¹⁷ Para el análisis de este conflicto, puede verse J. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989.

haría el movimiento protestante.¹⁸ En las zonas coloniales españolas, lo mismo que en las portuguesas, se implantó la "Iglesia" desde el principio.

Puede recordarse que los primeros misioneros franciscanos llegan a la Nueva España sólo tres años después de 1521; los mismos años que tenía la destrucción de Tenochtitlan y la negativa de Lutero a retractarse de sus "tesis".

Este tipo de catolicismo es el que se instala en las Colonias hispano-portuguesas del Nuevo Mundo. Su herencia cultural, con formaciones sincréticas y cambios importantes, ha permanecido durante quinientos años en el continente americano. Pero también la otra cara del cristianismo, el protestante, se fue expandiendo muy cerca de las fronteras españolas en América, en los territorios que serán posteriormente los estados del norte.

El converso actual, pese a la distancia, forma parte ese largo proceso histórico de asentamientos religiosos, tanto del catolicismo como del protestantismo, de sus características y de los conflictos generados por la heterogeneidad de los adeptos y por las contradicciones estructurales de las sociedades en colonización. Los conflictos de origen en Europa, se amplían en América a partir de los modelos de inserción que utiliza cada una de las formaciones coloniales.

6. Instalación y expansión: dos modelos de inserción religiosa

a) Iglesia católica y sincretismo popular

La presencia del catolicismo en el Nuevo Mundo, no sólo generó una gigantesca expansión religiosa. Significó también la legitimación de un sistema colonial dentro del que la evangelización fue "un ambiguo proceso de justificación de la conquista violenta".¹⁹ Sin embargo, descubrimiento y conquista fueron dos actos que provocaron el quebrantamiento en la concepción del mundo dominante y de las explicaciones teológicas. La existencia de Otros que no entraban en el mundo conocido dentro de la triada Europa-Asia-Africa,²⁰ y que no se encontraban

18 Esto sin embargo, sólo puede verse como razón histórica de un proceso y no como una referencia positiva. Las naciones occidentales con religión protestante, desarrollaron sus prácticas colonialistas con resultados similares al de las católicas.

19 E. DUSSEL, "1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 110, México, Tierra Nueva, 1991, p. 13.

20 Una de las objetivaciones a su vez, de la triada cristiana Dios Padre-Dios Hijo-Dios Espíritu Santo.

considerados en los escritos bíblicos ni en las elaboraciones teológicas sobre los orígenes, hacia saltar los modelos de explicación del mundo.

Ante la falta de aptitud para "describir aquella realidad por parte de los textos sagrados", se volvía indispensable tratar de ubicar dentro de las clasificaciones cristianas la situación de los habitantes del "Nuevo Mundo", sus orígenes. Pero todo ello con el fin de mantener el sistema explicativo puesto en crisis; el de la creación divina. Se pondrán entonces en juego diversas invenciones sobre el origen del hombre americano. Sobre todo, de su vínculo con "lo humano"; es decir, con lo cristiano y con lo europeo.

Era preciso leer y aclarar dentro del terreno religioso, cómo se manifestaban en estos hechos los designios del Dios cristiano. "Dios", como razón ordenadora del universo de significaciones hispano-portuguesas y como elemento unitario, gestor de lo humano. Como nudo de las interpretaciones cristianas, debía de articular todas las explicaciones, desde el derecho a la conquista hasta el derecho a la evangelización. Se volvía requisito para la intelectualidad religiosa que acompaña la conquista, por otro lado, justificar las muertes provocada por un "ordenamiento divino", aun y cuando no se legitimaran totalmente; mencionar aquella razón profunda que existía en la destrucción de los indios. También debían imaginar un proyecto de sociedad coherente religiosamente con la colonización.

La "razón divina" era la justificación última del acto evangelizador y del uso de procedimientos coercitivos. Fray Toribio de Benavente, el famoso "Motolinia", decía por ejemplo, en una carta al Rey Carlos V en 1559 que, gracias a Hernán Cortés:

Nos abrió Dios las puertas para predicar su Santo Evangelio, y éste puso a los indios que tuviesen reverencia a los santos sacramentos, y a los ministros de la Iglesia en acatamiento -y con un sentido milenarista, continuaba diciendo- Será predicado este evangelio en todo el universo, antes de la consumación del mundo. Pues a V.M. conviene de oficio darse prisa que se predique el Santo Evangelio por todas estas tierras, y *los que no quisieran oír de grado, sea por fuerza*, que aquí tiene lugar aquel proverbio; más vale bueno por fuerza, que malo por grado.²¹

21 Citado por R.R. de Roux, "Violencia y persuasión" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 110, 1991, pp. 38-39. El subrayado es nuestro.

Aparece la indicación de Weber pero dramatizada; la "Iglesia" no es un tipo de organización voluntaria. Años después, otros defensores de indios como el jesuita veracruzano Francisco Javier Clavijero, sostenían un punto de vista parecido. En palabras de Marchetti, "hasta las más crueles y arbitrarias hazañas de los conquistadores, y el mismo inicuo trato reservado a los indígenas durante el período colonial, deben ser interpretados, según Clavijero, ante todo, como otras tantas manifestaciones de una suprema voluntad que a nosotros no nos está consentido inquirir".²² El designio celeste.

La conquista estaba regida por un "plan externo" y divino. La "mano de Dios" para los religiosos, como lo sería la "mano invisible" para el liberalismo económico, se constituía en el motor de la historia. Si los indios americanos fueron asediados, esclavizados, muertos, su ruina mostraba la presencia divina. La violencia, que ni para Clavijero ni para Motolinía tenía justificación humana, no era sino consecuencia de la idolatría que tenía "enfadado a Dios", y hacía permanecer su ira aun en las generaciones posteriores al período de la conquista.

La evangelización se constituía en el fin último del acto colonial aun cuando sus medios e imponderables estuviesen en discusión. Los habitantes descubiertos en el nuevo mundo pertenecían a "terrenos baldíos, no infecundos, que esperaban la buena semilla".²³ Una imagen agrícola donde los sembradores eran misioneros, mercaderes y soldados, y la semilla, ideología. Vinculada a ella, los elementos que permitían explicar aquellos actos de conversión-evangelización, contaban con un fuerte argumento cohesionador y de justificación; se había localizado a un mítico "Buen Salvaje"; una criatura no contaminado por los efectos y depravaciones de la vida social europea. La nueva oportunidad para crear el paraíso en la tierra. Por otro lado, la conversión era necesaria porque los indios se encontraban en "la maldad, inhumanidad, lo pecaminosos de sus prácticas culturales, sobre todo de su religiosidad pagana".²⁴

La erradicación de las idolatrías forma el cuerpo articulador de la práctica evangelizadora en lo que respecta a los indios. Pero éstos no van a ser colocados en la misma línea de impugnación que el extranjero. En lugar de la Santa Inquisición, la instancia encargada de "beneficiar" su redención, será la Visita de las Idolatrías, institución paralela a la primera que, salvo la condena a muerte, se servía de todos

22 G. MARCHETTI, *Cultura indígena e integración nacional*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986, p. 130.

23 ALBERTO GUARALDO, citado por Marchetti, p. 9.

24 *Idem*. p. 10.

los demás procedimientos de erradicación utilizados por la primera, como los castigos corporales.

La distinción se debía a que los indígenas fueron considerados como "menores de edad" pero no como culpables de algún acto mal intencionado. Para ser clasificados como hereje, el criterio de diferenciación básico era la instrucción previa en la fe cristiana y el rechazo a la misma.²⁵ A diferencia de la herejía, la idolatría constituía un mal menor, producto del desconocimiento y de la casi "segura presencia del demonio" en esta tierra.

Haciendo analogía con el paganismo antiguo, la idolatría designaba creencias, ritos, costumbres, cultos y ceremonias indígenas consideradas como "signos del 'extravío' al que habrían sido conducidos por el diablo" los indios.²⁶ Eran en este sentido, "nefandos" crímenes religiosos, contra los que era lícito emplear, como contra los moros, la Guerra Santa o la sanción ejemplar, aun cuando no formaran parte de actos voluntariamente contruidos en oposición a la religiosidad monoteísta del catolicismo.

Esta licitud en el uso de la violencia, permitió la destrucción de construcciones, ídolos y rituales, así como de prácticas y comportamientos morales. La erradicación de la cultura religiosa y de mucho del entramado simbólico fue todo un proyecto de Estado que requería la presencia activa de la Iglesia. Fue un "acto educador" del nuevo Estado colonial en proceso de organización, sostenido por la violencia y la sanción jurídica, pero también movilizado por los manejos simbólico-religiosos. Los procesos legales contra los idólatras, por ejemplo, podían consistir en la confiscación de bienes, el exilio, la cárcel. Pero también en la ejecución de castigos como los azotes.

Pese a este proyecto y sus instrumentos, la transformación del espacio religioso ni fue totalmente en la dirección católica, ni alcanzó a imponerle su universo simbólico. Quinientos años después de haber iniciado la evangelización, mientras se trataba de definir si "eso" que pasó fue "descubrimiento", "conquista", "encuentro de dos mundos", la estrategia del catolicismo para enfrentar el movimiento sectario protestante, es la "nueva Evangelización" o la necesidad de hacer llegar "a algunos

25 Al converso, lo mismo que al hereje, se le puede aplicar esta característica. Ambos suponen haber sido formados en el campo religioso católico, y tienen "conciencia" de ello. El cambio, por tanto, es voluntario e intencional. De ahí la posibilidad de buscar equivalencias en la aplicación de ambos conceptos.

26 ROUX, *op. cit.*, p. 45.

grupos culturales autóctonos" la evangelización, como decían en 1978 los Obispos mexicanos en su Tercer Conferencia General de Puebla. El catolicismo por tanto, no llegó a cerrar el campo de la religiosidad en ninguno de los lugares donde incidió. Y es aquí donde se presenta una características más en la conformación religiosa de las colonias hispano-portuguesas; la gestación de un verdadero **sincretismo** donde el mercado de los bienes simbólicos no pudo ser ni saturado ni suturado por un sólo tipo de productores y de productos. Al final, como podría decir Baltazar de Ramírez en Perú, los indios "no son tan idólatras como solían, ni son christianos como deseamos y así coxeando con entrambos pies acuden a lo uno y a lo otro".²⁷

El sincretismo religioso es la forma en que se realiza la conversión colonial mediante procesos de resemantización y resignificación, donde varios complejos simbólicos son tensados mutuamente en sus elementos, sufriendo desplazamientos de puntos nodales y articulándose en diferentes construcciones. Ninguno de los complejos participantes queda pleno, sea totalmente derrotado, o completamente impuesto. El sincretismo religioso es propiamente la huella que quedó impresa en el proceso histórico de constitución de la religiosidad latinoamericana.²⁸ Según Marzal, este proceso sincrético tuvo tres formas diferentes de integración: aceptación del rito cristiano, pero significado desde lo indígena; conservación del rito indígena, pero significado desde las elaboraciones cristianas; adopción del rito cristiano, construyéndole nuevos significados.²⁹

Así, los rituales que se fueron conformando durante el largo periodo colonial, como las fiestas de los pueblos, los bautizos o las mismas plegarias, sin dejar de entramarse con la red de significados católicos, obtuvieron una pluralidad de sentidos que eran relativamente diferente a las interpretaciones de las jeraquías y no necesariamente coincidían con la expectativas de los emisores o impositores del mensaje. Por ello, el sincretismo se constituyó como la forma popular en la que se realizaron complejas mediaciones simbólicas, y uno de los lugares donde se definieron las estrategias culturales que fueron conformando la religiosidad popular.

Como señala Enrique Dussel, "Muchas tradiciones de la religiosidad popular latinoamericana son de antiguo origen hispano-lusitano, medieval, visigodo-musulmán. Con mayor o menor medida, la religiosidad popular latinoamericana procede igualmente de las tradiciones del

27 Citado por Roux, p. 45.

28 E. DUSSEL, "Religiosidad latinoamericana. (Hipótesis fundamentales)" en *Cristianismo y Sociedad* No. 88, México, Tierra Nueva, 1986.

29 M. MARZAL, "Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 88, p. 27.

indígena americano"³⁰. Un buen ejemplo de esta articulación cultural y del sincretismo religioso mesoamericano es el ritual a la Virgen de Guadalupe. El cronista Bernardino de Sahagún, en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* narra el siguiente fragmento:

cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos desde muy lejas tierras. El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeácac, y los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la Madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir Nuestra Madre; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de México y traían muchas ofrendas, y ahora que está allí edificada la iglesia de Ntra. Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin [...] la cual devoción también es sospechoza, porque en todas partes también hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y viene de lejos [...] como antiguamente.³¹

Desde el mismo momento de su implantación, este aspecto sincrético marca la inexistencia de una Iglesia detentadora de todo el poder de significación de lo religioso. Los grupos indígenas construyen en la práctica diferentes religiosidades que podrían llamarse "populares" y que han estado presentes a lo largo de su existencia como grupos. Es en esta pluralidad de formas religiosas tanto de México como de América Latina, donde en mayor medida se ha generado el proceso de articulación con las formas populares del protestantismo.

b) El Campo Religioso Norteamericano

Los Nuevos Movimientos Religiosos que proliferan en México y en el resto de América Latina tienen en común su procedencia. En su mayoría, han sido movimientos que llegaron, nacieron o empezaron a difundirse en los Estados Unidos, además de que todos se ubican "dentro de la esfera de influencia del cristianismo occidental".³²

30 "Religiosidad Latinoamericana", p. 105.

31 B. DE SAHAGUN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1989, pp. 704-705

32 G. GIMÉNEZ, *op. cit.*, p. 3.

Lo mismo que en las Colonias hispano-lusitanas, el marco religioso fue uno de los más importantes elementos culturales que acompañaron a los inmigrantes ingleses hacia el norte de América y que legitimaron su expansión posterior hacia el Oeste. Fue también uno de los matices ideológicos que movieron a la inmigración. Pero a diferencia de lo sucedido en la parte sur del continente, la formación del campo religioso norteamericano se hizo con base en una diversidad de formas organizativa cuyo antecedente histórico es la Reforma Protestante. A partir de los procesos migratorios y de la formación de las colonias, el protestantismo se "importó", como parte de la tradición cultural. Ideológicamente, estas corrientes religiosas se caracterizaron por representar una serie de corrientes puritanas que basaban su estructura teológica en la Biblia como fuente de autoridad y en la presentación de una moral fuerte. La difusión del texto bíblico formaba parte de su actividad ritual.

Desde el principio, en las colonias inglesas no existió la presencia de una "Iglesia", como la forma institucional que dirigiese totalmente la producción, distribución y consumo de bienes de salvación. Por el contrario, lo que se encontraba era un espacio plural con la presencia de distintos grupos. Su campo religioso estaba formado por Cuáqueros, Bautistas, Anglicanos, Presbiterianos, Moravos, Luteranos y otros.

Conforme se consolidaba este campo, tres grandes denominaciones fueron sobresaliendo a partir del siglo XVII; Metodistas, Bautistas y Presbiterianos. Al parecer, sus diferencias tienen que ver con la forma de transmitir y manejar algunos de los preceptos básicos; la ética racional (que implicaba entre otras cuestiones el rechazo a las bebidas embriagantes y una posición respecto de la esclavitud), la regeneración a través de la experiencia religiosa individual y la doctrina del libre vínculo entre Dios y el hombre.³³

Hacia el siglo XIX, el campo religioso empieza a consolidarse como uno de los espacios más importantes del reciente Estado norteamericano en la medida que profundiza sus prácticas organizativas. Construye asociaciones interdenominacionales, sociedades misioneras, escuelas dominicales, ligas antiesclavistas. Este esquema organizativo se abre también, como estrategia de formación, mediante la ampliación y diversificación del templo y el trabajo con actividades masivas, como las "reuniones-campamento", eventos realizados durante varios días y en lugares abiertos, donde el centro de la actividad eran los rituales.

33 BASTIAN, *Historia del protestantismo...*, p. 36.

Sin embargo, ya en este siglo, la distribución de los grupos religiosos y sus formas organizativas empiezan a presentar diversos "desajustes" y procesos de segmentación social. Según Jean Pierre Bastian, autor de *Historia del protestantismo en América Latina*, puede hablarse en el siglo XIX de tres bloques religiosos disímiles en Norteamérica; Denominaciones históricas, que se relacionan ideológicamente con el liberalismo; "Evangelio Social", vinculado con corrientes de pensamiento puritano, del socialismo cristiano y del fabianismo inglés y; Fundamentalistas, formados por la reacción a los liberalismos modernistas.

Las corrientes del "liberalismo teológico", próximas sobre todo a los grupos industriales norteamericanos, trataban de reconciliar el pensamiento y la práctica del cristianismo con "el ethos del mundo moderno", defendiendo, entre otras cosas, la propiedad privada y la libertad individual.³⁴ Entre sus características se menciona la ubicación que hacen de la pobreza como producto del vicio y del pecado."El evangelio social", un movimiento menos definido, constituyó un intento mediador entre las formas ideológicas y políticas dominantes; trató de ubicarse a distancia tanto del capitalismo como del comunismo.

Sin embargo, el movimiento que puede considerarse de mayor relevancia es el último, el del Fundamentalismo, "que se desarrolló como un regreso al 'evangelio simple', antiintelectualista".³⁵

Sus elementos de convergencia -llamados los "cinco puntos fundamentales"- se dejan ver claramente en 1895; inspiración literal de las escrituras; divinidad de cristo; nacimiento virginal de cristo; aceptación de su sacrificio expiatorio y redentor y; aceptación de su resurrección y próximo retorno. La permanencia de estos referentes es significativa. Ellos son puntos nodales en la narrativa mitológica protestante y también en la de los conversos en latinoamérica. Pero son también elementos sustantivos a la discursividad cristiana y, aparentemente, no muy lejanos del catolicismo, salvo en lo que respecta a la literalidad en el manejo bíblico.

Para los fines de este trabajo, lo más importa dentro de este bosquejo, es observar lo que sucede a fines del siglo XIX con algunos de estos grupos. En 1880, el metodismo se fragmenta por vía de movimientos religiosos de "santidad", que van a generar nuevas sociedades religiosas como las Iglesias de Dios y los Nazarenos. En

34 D.R. RODRIGUEZ, *La primera evangelización norteamericana en Puerto Rico*, México, Ediciones Borinquen, 1986, p. 55.

35 BASTIAN, *Historia del...*, p. 39.

general, lo que se va a desprender de este proceso es un frente amplio llamado **Pentecostal**, que podría ser ubicado como movimiento religioso de masas marginadas y que será el que penetre con una fuerza enorme, a mediados del siglo XX, en América Latina. Esto, que parece una historia aparte, tiene importancia para nuestro objetivo. El converso actual, mayoritariamente pentecostal, es sin duda parte de estos complejos procesos de delimitación y creación de los grupos religiosos norteamericanos, así como de los mismos procesos en el catolicismo. Además, porque en la historia del país, la cultura protestante norteamericano llegó a ser considerada como modelo. Criollos liberales del siglo XIX como José María Luís Mora, se movieron en la dicotomía de admiración y rechazo por esa formación político religiosa, a la que le atribuían el éxito económico.

Hasta ahora, se ha mencionado que el converso forma parte de este complejo proceso de transformación de la religiosidad occidental y de los conflictos geopolíticos que se crearon en el transcurso de varios siglos. Así también, de las formas particulares que tomaron los Estados-Nación entre los siglos XVIII y XIX en lo que respecta al espacio religioso. Pero, dado que también ésta es una historia de antagonismos, y de que algunos de los puntos de conflicto parecen vigentes en la actualidad, es conveniente rastrear los hilos que pueden aportar elementos para la explicación del presente. Para el caso latinoamericano, la historia del conflicto religioso actual empieza en la Colonia.

7. "Luteranos" internos y externos.

Presencia protestante y conflicto político-religioso

La Inquisición, el organismo político, militar y religioso con el que responde la Iglesia Católica a los movimientos milenarista y sectarios, y con el que lucha por cerrar el espacio de las contradicciones sociales a finales del periodo feudal, surge en el siglo XII en Europa. Muchos años después, entre 1536 y 1571, la Nueva España tendrá el privilegio de contar con un Tribunal parecido, denominado "Inquisición Episcopal", cuyo primer director fue Fray Juan de Zumárraga. Luego del Concilio de Trento, este organismo pasará a llamarse "Tribunal del Santo Oficio".

Más que su historia en el Nuevo Mundo, lo que interesa resaltar es cómo una instancia creada para evitar el desgarramiento interno, se va a transformar progresivamente en una institución jurídico-política educadora y delimitadora de los espacios de frontera en términos culturales, mediante sus intentos de control sobre

la difusión de la literatura, los tipos de rituales permitidos, los exortos difundidos, las amenazas de castigo y los mismos juicios.

Las doctrinas "luteranas" y los "luteranos" fueron el síndrome del juego para el Tribunal, dominado por el clero seglar desde la misma llegada de los franciscanos. Es interesante sin embargo, preguntarse a quiénes se refería este organismo cuando hablaba de "luteranos" -inexistentes como organizaciones en la región- y por qué entablaron un constante enfrentamiento contra aquellos. ¿Era acaso el riesgo de la conversión?

a) Los nuevos herejes en la Nueva España.

"Quizá una sociedad pueda conocerse mejor por sus herejes y sus disidentes"

Greenleaf

La categoría de "hereje" asumió diferentes sentidos durante el periodo de existencia del Tribunal: "Enemigos de la Fe", "lobos y perros rabiosos que infestaban", "destructores de la viña del Señor", "malditos", "perros herejes luteranos", fueron algunos de los adjetivos utilizados para calificarlos. Pero sin duda, es en el Edicto de Cartagena donde queda claramente especificada la dimensión que ocupó el "hereje luterano":

Nos los inquisidores contra la herética pravedad y apostasía, a todos los vecinos y moradores estantes y residentes en todas las ciudades, villas y lugares de este nuestro distrito, si habeis oído decir que alguna o algunas personas hayan dicho, tenido o creído y aprobado algunas opiniones suyas, diciendo que no es necesario que se haga la confesión a sacerdote, que basta confesarse a sólo Dios, y que el Papa ni el sacerdote no tienen poder para absolver a los pecados; y que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de nuestro señor Jesucristo, y que no se ha de rogar a los santos, y que no ha de haber imágenes en las iglesias, y que no hay purgatorio, y que no hay necesidad de rezar por los difuntos, y que no son necesarias las obras, basta la fe con el bautismo para salvarse, y que cualquiera puede confesar y comulgar, uno a otro, debajo de entrambas especies, pan y vino, y que el Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones ni bulas, y que los clérigos, frailes y monjas se pueden casar; o que hayan dicho que no hay frailes ni monasterios,

quitando las ceremonias de la religión, o que hayan dicho que no ordenó ni instituyó Dios las religiones, y que mejor y más perfecto estado el de los casados que el de la religión, ni el de los clérigos ni frailes y que no hay fiesta más de los domingos y que no es pecado comer carne en viernes, ni en cuaresmas ni en vigiliass, porque no hay ningún día prohibido para ello; o que hayan tenido o creído algunas otras opiniones del dicho Martín Lutero y sus secuaces, o se hayan ido fuera destes reinos a ser luteranos.³⁶

"Casi los mismos argumentos" que se emplean dentro de las luchas discursivas entre católicos y cristianos actualmente, como indica uno de los teólogos del catolicismo.³⁷ Los luteranos³⁸ aparecen como lo absolutamente negativo para el Sistema Colonial, en tanto cuestionaban la legitimidad de la Iglesia Católica para sostener y administrar tanto los rituales como aquellas formas de comportamiento colectivo de la sociedad, que se mediaban por el sistema simbólico-religioso. Junto con ello, se implicaba el cuestionamiento de su dirección intelectual y moral, poniendo en entredicho toda la estructura jerárquica y la posibilidad de sus agentes para intervenir.

Pero, volviendo a la pregunta, ¿a quiénes se les aplicaba el calificativo de "luterano" realmente? El último renglón nos induce a pensar que eran aquellos que estaban "fuera destes reinos". Según los listados de la Inquisición, durante los tres siglos posteriores a su implantación, "se dieron 310 juicios por herejía luterana y 58 casos de sospechosos".³⁹ Es probable que existieran juicios por diferentes tipos de herejía y que los específicamente luteranos fueron sólo una parte del total. Greenleaf recuerda que en el auto de fe del 25 de marzo de 1601, se realizaron ciento cuarenta y tres juicios a herejes en la Nueva España; "Treinta y dos de los condenados eran calvinistas y luteranos y a cuatro de ellos los quemaron en la hoguera".⁴⁰ Sin embargo, como señala este mismo autor:

Los verdaderos herejes del virreinato novohispano generalmente eran súbditos no españoles de Carlos V, piratas de la época de Felipe II, y judíos peninsulares que habían huido de España o de Portugal por varias razones. Una investigación profunda del archivo de la Inquisición nos indica que hubo

36 Citado del texto *La inquisición en Cartagena de Indias*, de José Toribio Medina, por Bastian, en su *historia del protestantismo*. p. 52.

37 Flaviano Amatulli, uno de los principales impugnadores, desde la jerarquía católica mexicana, de las "sectas". Más adelante se comentarán algunos de sus planteamientos al respecto.

38 Es conveniente recordar que en este periodo no existía una diferencia específica entre los grupos que se señalaban como "protestantes" y "luteranos". Los conceptos funcionaban como categorías genéricas mediante las que se realizaban las clasificaciones de los impugnados.

39 MEYER, *op. cit.*, p. 113.

40 R.E. GREENLEAF, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, FCE, 1985, p. 221.

muchos más protestantes y judíos en Nueva España en el siglo XVI de lo que se supone comúnmente, y los documentos sugieren que sólo un pequeño número de ellos comparecieron ante el Santo Oficio. Ambos grupos constituían en la colonia una subcultura nebulosa que dio variedad al escenario social y al medio intelectual. Excepto cuando desafiaban a la Iglesia o a las autoridades españolas de manera abierta, o cuando en especial disgustaban a los españoles peninsulares por ser sus competidores comerciales o a sus rivales políticos [...]⁴¹

Así, el hereje no sólo se definía por sus características religiosas. Representaba más bien una síntesis, desde el sistema de clasificación religioso, de las múltiples contradicciones en la estructura social de las Colonias; la presencia, por ejemplo, de colonos y "extranjeros" y la contraposición de intereses del mismo Sistema Colonial, así como también la confrontación entre jerarquías políticas y religiosas. El hereje, en ese periodo, es quien viniendo de fuera, se constituye en un "enemigo" (político, económico, religioso) del poder colonial interno. Es decir, del Estado así constituido. Sobre todo a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, ellos serán los principales acusados bajo los delitos de herejes, luteranos, secuaces y demás.

El "luterano" cumplía tres atributos negativos a la vez; enemigo del colono, enemigo de la jerarquía católica y enemigo de la jerarquía política. Era por tanto, a los enemigos políticos en un sentido amplio, como aquellos en condiciones de disputar espacios de poder, a los que se clasificaba de esa manera. Los grupos indígenas dominados no entraban en esta ubicación discursiva. Ellos eran "internos". Su sincretismo y la permanencia de las idolatrías, no hace a los indios sujetos políticamente articuladores de fuerzas sociales extensas. Es claro por tanto, que el Santo Oficio construyó la defensa de una estructura estatal, sobre la base de una defensa religiosa.

Sin embargo, el concepto de hereje y el "acto de herejía" fue cambiando durante el tiempo de la Colonia, conforme se transformaban las fuerzas sociales en conflicto, tanto a nivel regional como mundial. Ante el establecimiento de equilibrios internacionales entre los estados colonialistas, y los cambios de centros de poder mundial -Inglaterra por España- lo "hereje y luterano" se dejará paulatinamente de aplicar a los extranjeros, y se empezará a utilizar de manera más sistemática como estigma dentro de los conflictos internos; los jesuitas, productores del Tribunal, serán acusados de herejes, del mismo modo que los criollos disidentes y los textos que oían a formas de organización política diferente (Rousseau, Montesquieu).

41 *Idem.* pp. 12-13.

Miguel Hidalgo y Costilla, lo mismo que otros insurgentes mexicanos, fue acusado entre otras cosas de "luterano-calvinista" y "hereje formal", en los Edictos del Santo Oficio de 1810 y en el proceso que se le siguió antes de ser condenado y decapitado. Sólo que a estas alturas, el mismo Santo Oficio fue contra-acusado de hacer actos hipócritas y heréticos, incluso por religiosos.⁴²

La forma discursiva que se desplegaba en torno del concepto de herejía, específicamente en el terreno religioso, se encontraba ligada con la ausencia de la **tolerancia** explícita de la diversidad religiosa. Sin duda, este punto prevalecerá como parte del conflicto sociorreligioso hasta nuestros días. La idea de pluralidad cultural, principalmente en el sentido religioso y de concepciones del mundo, tardaría varios siglos en llegar a constituirse como una posibilidad de lectura de la realidad social.

De este modo, es posible observar la permanencia de ese fantasma que movilizó al clero español; el de la constitución de una nueva intelectualidad dirigente que separara los grupos indios de su endeble y coercitiva dirección social. Que abriera totalmente las fronteras interiores.

b) Religiosidad popular y pentecostalismo

Herejes y *luteranos* forman parte de las elaboraciones semánticas mediante las cuales se construyeron las fronteras que hacia el exterior definían a los enemigos políticos. Su función, por vía del Tribunal de la Santa Inquisición, fue delimitar los espacios de poder entre las Colonias apoyándose en la estructura militar. Posteriormente, estas nociones se usaron para los enemigos internos, donde no aparecen los grupos indígenas, al menos clasificados de ese modo. Hasta el período de independencia, el aparato jurídico de la Iglesia Católica trató de limitar normativamente la emergencia de movimientos de escisión, pero a nivel interno, la evangelización de los "idolátras" debió realizarse mediante la aceptación de sincretismos en los que permanecieron símbolos religiosos de los grupos dominados. Esto aparece como una de las características actuales del campo religioso latinoamericano. Si bien hegemonizado por el catolicismo, ha desarrollado formas de religiosidad popular sincréticas y con hibridaciones de diferentes tradiciones culturales.

Relacionado con ello, en tanto el catolicismo -lo mismo que cualquier otra formación religiosa- nunca logró atrapar completamente los comportamientos y las creencias

42 Meyer, *op. cit.* p. 46.

de las masas, siempre existió un espacio para la generación o incorporación de perspectivas religiosas diferentes o de separación de estas creencias. Además, los problemas históricos de la Iglesia Católica, como intelectualidad tradicional y como fuerza social con pretensiones hegemónicas, representan otro de los factores por los cuales la posibilidad de la conversión se mantuvo abierta. La compleja sedimentación de tradiciones culturales y religiosas que prevalecen hasta nuestros días, es la base donde se asienta el mensaje de los Nuevos Movimientos Religiosos. Grupos como los pentecostales, que representan la forma cultural de masas del protestantismo, muestran una estructura simbólica más próxima a las formas sedimentadas de la cultura popular, una cultura híbrida pero fuertemente mágico-religiosa. Por ello, el tratamiento sobre la conversión se centra en población involucrada dentro de este bloque. Sin embargo, manifestar la apertura del espacio religioso y las posibilidades de la conversión, representa sólo un punto de partida. Los procesos de socialización de los conversos se encuentran normalmente en el terreno de la cultura católica, por lo que la conversión requiere pensarse también, como rompimiento de tradiciones culturales. Ello hace de la conversión una problemática educativa y cultural, pero también, una problemática individual. En el siguiente apartado se aborda precisamente esta situación de la conversión como categoría y como proceso.

V. LA CONVERSION; Una noción que incomoda

la literalidad es en realidad
a primera de las metáforas.

Laclau-Mouffe

[...] pase ya el exégeta católico a la
tarea suprema entre cuantas se le
imponen, de hallar y exponer el
verdadero sentido de los sagrados
libros...ver y definir cuál es el
sentido de las palabras de la Biblia,
que llaman literal, del cual
únicamente puede deducirse argumento.

Pio XII

Después de revisar en los capítulos anteriores algunos de los elementos de contextualización sobre el desarrollo del protestantismo y sobre el proceso de formación de los antagonismos religiosos con el catolicismo, es necesario precisar la noción de conversión. Más que estar interesados en una definición, se pretende ubicar algunos de sus usos y de las problemáticas que involucra. Parte de éstas últimas se deben a que el concepto refiere precisamente a procesos sociales de cambio, y mantiene por tanto relaciones de contigüidad y oposición con sistemas categoriales que prefijuran la cristalización del orden social, como el funcionalismo y su aplicación particular al análisis religioso. En lo referente a lo educativo, la conversión religiosa también tiene problemas. A primera vista pareciera que los cambios generados en el sujeto que se convierte forman parte de una situación que no se ubica dentro de los parámetros tradicionales del campo o que corresponde a procesos no racionales. Por tanto, donde no podría hacerse una lectura educativa o donde no existirían desplazamientos y condensaciones de capacidades. Sin embargo, recuperando lo que señala Puiggrós, en este trabajo se considera que un proceso educativo implica la posibilidad de subversión y rompimiento. Por tanto, de transformación.

Jugando con estas problemáticas y posibilidades, en el presente capítulo interesa resaltar la categoría y el proceso de conversión en el interior de la realidad social como transformación e intentos de fijación. Por ello, la categoría de conversión se verá envuelta en otras como la de "sociedad", o algunas que hemos venido utilizando como "antagonismo", "fijación", "campo", "Estado". La conversión es un síntoma de transformaciones estructurales que tienen que ver con las relaciones hegemónicas del Estado, donde los sujetos, en ésta caso los conversos, tienen espacios de participación y elección.

1. Algunos usos categoriales

El concepto de Conversión ha sido utilizado por diversos autores y en diferentes contextos, para marcar tránsitos entre al menos dos "posiciones" sociales o individuales diferentes de los sujetos, como en **ritos de iniciación, procesos de cosificación o fetichización, toma de conciencia, momento revolucionario, proceso de desentnificación**, entre otros. Es una categoría polisémica que en ocasiones incomoda por la apertura que demanda y por los involucramientos que señala. Revisar algunas de sus aplicaciones pueden darnos indicios de la forma en que integra significados dentro de las prácticas sociales a que hace referencia.

En el trabajo antropológico, por ejemplo, la categoría ha sido utilizada para analizar un tipo específico de ritos: los de iniciación. Al respecto, dice Mircea Eliade que por ellos

se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales, que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado...la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación; *se ha convertido en otro*.¹

En este sentido, la conversión en los procesos de iniciación, implica un tránsito desde la posición de "novicio", "neófito", "natural", "presocial", a otro "cultural", "social", "sagrado". Se entra al mismo tiempo al mundo de los adultos, que tiene como patrimonio los saberes técnicos, las instituciones. Pero también se entra al mundo de lo sagrado; a los mitos, a las tradiciones religiosas, a los rituales."[...] en el

1 M. ELIADE, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1989, p. 10. El subrayado es nuestro.

mundo primitivo -señala Eliade- es la iniciación la que confiere a los hombres su estatuto humano. Es una experiencia individual fundamental".²

Por consiguiente, no es únicamente instrucción o conocimiento lo que se aporta en los ritos de iniciación. Es transformación ontológica. Como ritual, estos procesos están mediados por la muerte simbólica; "vuelta provisional al 'caos' del origen [y expresión ejemplar del] término de un modo de ser; el de la ignorancia e irresponsabilidad".³ La conversión iniciática transforma el "no ser" social en "ser", por haber obtenido una revelación religiosa fundamental acerca del mundo. Pero además, como acto de conversión; "la iniciación constituye uno de los fenómenos más significativos de la historia de la humanidad. Es un acto que pone en juego no sólo la vida religiosa del individuo, en el sentido moderno del término 'religión'; pone en juego su vida total".⁴ Pero en ello también se encuentra comprometida toda la comunidad de los iniciados, en tanto ella se regenera mediante la reproducción de los ritos tradicionales y la creación de una nueva generación.

Se trata pues, de un elemento esencial tanto para la vida del individuo como para la colectividad. La conversión-iniciación implica el paso de un momento "no estructural" a otro estructural.⁵ El "antes" es cualitativamente diferente al "después" porque en el tránsito se incorporan cosas diferentes y de alguna manera secretas en relación al primer momento. Es un aprendizaje técnico a la vez que místico y un ingreso legítimo a las redes sociales. Así, la conversión va de la inestabilidad, la ignorancia, el no-ser, al equilibrio, el saber, el ser.

Este autor señala algunos rituales en que se realiza la conversión como práctica iniciática, ordenándolos en tres tipos; rituales colectivos por medio de los cuales se efectúa el paso de la infancia o de la adolescencia a la edad adulta. Son ritos de iniciación de clase o edad, de pubertad, o de iniciación tribal. Un segundo bloque lo constituyen rituales para el ingreso a sociedades secretas, como las cofradías; finalmente, en un tercer bloque, están procesos iniciáticos como los de iniciación chamánica, que Eliade denomina de "vocación mística". La conversión se vincula en Eliade a tránsitos que se encuentran relacionados básicamente con los procesos rituales.

² *Idem.* p. 20.

³ *Idem.* p. 14.

⁴ *Idem.* p. 18.

⁵ Por ello puede considerarse como una de las formas en que se presentan los "rituales de paso" analizados por Arnold van Gennep, aunque en éstos se habla sobre todo de tránsitos entre espacios estructurados. Véase A. van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

Carlos Marx, en otro momento histórico y en una aplicación diferente, llega a utilizar el concepto de conversión enmarcado en el espacio analítico de la **mistificación**, como lo señala cuando dice que:

al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción [...] las categorías mercancía, dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de la mistificación que convierte las relaciones sociales de la que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción [...] mundo encontrado e invertido.⁶

Parfraseando en sentido opuesto a Weber, la conversión aparece en este uso como un "reencantamiento del mundo", pero donde se cosifican las relaciones sociales, invirtiendo sus elementos de determinación. Este proceso es nombrado también como fetichización.

Otro uso, más puntual, del concepto de conversión lo constituye su empleo como potenciador de **conciencia**. R. Bahro⁷, apunta que el concepto de conversión amplía el de praxis. Un concepto que es "tanto utopía social concreta como también fe políticamente trascendente".⁸ Conversión dice dice él:

significa un cambio radical, una ruptura, un cambio en la práctica subjetiva de la vida que nos aleja de las numerosas costumbres que nos atan al estado de cosas existentes, hacia nuevos horizontes de la existencia individual y colectiva. Estas exigencias se dirigen a aquellas esferas de nuestra conciencia que por lo regular se expresan y de las que uno habla espiritualmente. Pero en sustancia, no está ligada a ninguna religión determinada.

Se habla aquí de un tránsito como transformación radical de las costumbres que se encuentra mediado por cambios en la subjetividad, lo que permite construir un horizonte que bien podría llamarse "histórico". Es un tránsito positivo, revolucionario en cierto sentido, y en tanto no necesariamente religioso, expresable en cualquier práctica social de ruptura y cambio.⁹

6 C. MARX, *El capital*, Vol. III, México, FCE, 1973, p. 765.

7 R. BAHRO, "Sobre el problema de la conversión en las metrópolis" en J. Labastida M. del C. (coord.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI-Ins. de Investigaciones Sociales, UNAM, 1986, p. 126.

8 *Idem.* p. 127.

9 *Idem.* p. 117.

En contraste, es posible localizar usos donde el concepto es utilizado para enmarcar la fijación de determinados sujetos o procesos a momentos históricos política y culturalmente rebasados; el caso de los clérigos como intelectuales y el análisis de Portelli son un ejemplo; "A las capas actuales [de intelectuales], se añaden los residuos de los grupos antiguos, y particularmente sus intelectuales convertidos en tradicionales".¹⁰ El intelectual de referencia es la Iglesia Católica, intelectual orgánico de un bloque histórico ya inexistente, que se sostiene sin embargo como intelectualidad residual respecto a las nuevas composiciones de las formaciones hegemónicas.

Los usos de la noción de conversión refieren tanto a procesos que pueden señalarse como "progresivos", "regresivos" o "sedimentados" en la realidad sociohistórica. Su función polisémica le permite ser aplicado a una dispersión de objetos dentro del campo social. Sin embargo, esta dispersión tiene como característica señalar procesos sociales de cambio, fuertemente mediados por condiciones políticas y subjetivas que pueden o no estar insertas en el terreno de lo religioso y ser positivas o negativas.

En lo que refiere a la conversión dentro del campo religioso, el uso más próximo se encuentra en un trabajo conjunto de P. Berger y T. Luckmann.¹¹ Ellos utilizan el concepto de **alternación** para dar cuenta de los procesos de conversión radical en los sujetos. Según indican, la conversión religiosa es el prototipo histórico de la alternación en tanto:

La alternación requiere procesos de re-socialización, que se asemejan a la socialización primaria, porque radicalmente tienen que volver a atribuir acentos de realidad y consecuentemente deben reproducir en gran medida, la identificación fuertemente afectiva con los elencos socializadores que eran característicos de la niñez. Son diferentes de la socialización primaria porque no surgen ex nihilo y, como resultado, deben contender con un problema de desmantelamiento, al desintegrar la anterior estructura nómica de la realidad subjetiva.¹²

La conversión como alternación, comporta una reorganización del aparato conversacional (de qué y con quién hablar), que posibilita la articulación a una nueva

10 PORTELLI, *op. cit.*, p. 37.

11 P. BERGER y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Argentina, Amorrortu, 1989.

12 *Idem.* p. 197.

estructura de plausibilidad o un nuevo espacio social de identificación. Articulación que sin embargo, exige como requisito un momento previo de segregación:

La estructura de plausibilidad debe convertirse en el mundo del individuo, desplazando a todos los demás mundos, especialmente, aquel en que el individuo 'habitaba' antes de su alternación. Esto requiere que el individuo sea segregado de entre los 'habitantes' de otros mundos, especialmente de los que 'cohabitaban' con el mundo que dejó tras de sí. Idealmente, se requiere la segregación física; si por cualquier causa, esto no es posible, la segregación se plantea por definición [...] por una definición de esos otros que lo aniquilan. El individuo atenalizado se desafilia de su mundo anterior y de la estructura de plausibilidad que lo sustentaba, si es posible corporalmente, si no, mentalmente. En cualquiera de los casos, ya no puede continuar 'uncido con incrédulos' [...] dicha segregación resulta particularmente importante, en las primeras etapas de la alternación...una vez que la nueva realidad ha quedado fija, pueden entablarse relaciones circunspectas con extraños, aunque aquello que solía ser biográficamente significativo, todavía constituye un peligro.¹³

Este proceso de internalización de la estructura de plausibilidad implica la "internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de una área institucional. Al mismo tiempo, también se adquieren 'comprensiones tácitas', evaluaciones y coloraciones afectivas de estos campos semánticos".¹⁴ La condición social más importante para lograr un proceso de conversión de esta naturaleza es que se disponga de:

una estructura de plausibilidad eficaz, o sea, de una base social que sirva como 'laboratorio' de transformación. Esta estructura de plausibilidad será mediatizada respecto del individuo por otros significantes con quienes debe establecer una identificación fuertemente afectiva. Sin esta identificación, no puede producirse ninguna transformación radical de la realidad subjetiva.¹⁵

La estructura de plausibilidad supone ser otorgada, en este caso, por el grupo religioso, que realmente funciona como laboratorio. Pero más allá de ello, la misma estructura se define como contexto social dentro del cual el sujeto participa significando su proceso de identificación con mediaciones afectivas. El proceso en sí

13 *Idem.* p. 199.

14 *Idem.* p. 175.

15 *Idem.* p. 197.

contiene dos momentos; el de segregación primeramente, donde se pone en juego la propia biografía del sujeto, y el de alternación, que implica interiorización del nuevo mundo social.

Esta categorización de de Berger y Luckmann, junto con las aportaciones de Victor Turner sobre los procesos rituales, que se verán más adelante, van a permitir ordenar los discursos explicativos de los conversos sobre sus procesos de transición, al mismo tiempo, posibilitan incorporar el problema del "mundo" y de los órdenes sociales en la conversión.

En los usos del concepto de conversión ya comentados, se puede observar que los actos sociales implicados en todo proceso de conversión, en cualquier discurso que se le inserte, tienen que ver con espacios de relaciones donde existen diferencias y movimientos entre los elementos que lo componen. Además, donde existe una transformación de los objetos o de los sujetos, en la medida que se pasa algún tipo de barrera, se salva algún tipo de distancia, o se adquiere algún atributo.

Recuperando elementos de estos diversos usos **utilizaremos el concepto de conversión para referirnos al proceso de pasaje de los sujetos entre estructuras de plausibilidad espacio-temporales , y de significación, mediados por una situación o condición de liminalidad.** Lo liminal se entenderá provisionalmente como un intermedio entre la segregación del "mundo anterior" y el momento de la alternación.

2. En la Iglesia Católica: Un uso particular

Dentro de la Iglesia Católica latinoamericana actual, pueden localizarse distintas posturas en cuanto a la función de lo religioso dentro de la sociedad. Las comunidades cristianas de base y la teología de la liberación son un ejemplo de ello. Por lo mismo, es factible que existan diversas concepciones sobre el carácter que puede tener la conversión al interior del catolicismo. Aquí, sólo se hará referencia a un uso del concepto que parece aceptado para su difusión oficial en las iglesias. En él, el concepto de conversión cumple sobre todo una función "interna", apareciendo como un acto de reconciliación con "Dios". Metafóricamente, se ejemplifica como una reconciliación entre un "padre" y un "hijo". Un pasaje de la Biblia utilizado al respecto, señala que "convertirse es reconciliarse con Dios apartándose del mal para establecer la amistad con el Creador. Supone e incluye dejar el pecado en el que se

ha caído y hacer penitencia, tomar la actitud concreta del arrepentido que se pone en el camino del retorno a su padre, Dios".¹⁶

El eje de la reconciliación está en el arrepentimiento, en el dar cuenta de "negligencias, pecados, cobardías, falta de fe y esperanza".¹⁷ El camino de retorno se posibilita si se ha producido un alejamiento de "Dios" y en la medida que las posiciones de los sujetos interpelados se localicen dentro de la esfera moral que abarca la Iglesia. En otras palabras, en la medida que el sujeto sea creyente católico y viva cotidianamente fuera de lo que se representa con el concepto de "Dios"; en la sociedad o en el "mal del mundo".

La conversión en este uso, implica el retorno a un centro primordial del que se ha separado el individuo. Pero para llegar a los ámbitos sagrados donde el concepto funciona, se requieren las formas de aproximación -rezos, misas, sacerdotes-manejadas por la institución detentadora del poder de regulación, la Iglesia. No existe por tanto ninguna forma de segregación o alternación para los sujetos. Convertirse es apegarse a la normatividad. A ese "deber ser" sostenido por la tradición y por el derecho canónico. Por ello, es posible que la idea de re-conversión se relacione más con este uso, en tanto lo que se pide del individuo es una adecuación más que una transformación.

Pero aun así, el manejo del término en la misa católica tiene una dosis importante de intervención voluntaria, sobre todo cuando se señala que éste es un acto "libre y personal" que implica; expiar faltas e implorar misericordia; aceptar los mandamientos y los preceptos (ayunos, abstinencias); realizar actos de confesión;

[...] efectuar el acto de la comunión; realizar obras de misericordia espiritual (enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir pacientemente las advertencias y flaquezas de los prójimos, rogar a Dios, tanto por los vivos como por los muertos); realizar obras de misericordia corporales (visitar a los enfermos, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, socorrer al cautivo, vestir al desnudo, dar posada a los peregrinos, enterrar a los muertos).¹⁸

¹⁶ *La Biblia. Cfr. San Lucas 15. 11-32.*

¹⁷ JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes*, 1979.

¹⁸ Referido en P. De la Garza, "¿Qué es el miércoles de ceniza? ¿qué es la cuaresma?", México, Liturgia y vida, No. 1, 1987.

Todos estos elementos pertenecen al banco de datos de la "moralidad cristiana". Convertirse es a la vez re-incorporarse y re-conciliarse con esa moralidad. En ella, el dominio de los impulsos precede y sirve de base para la enmienda de los actos y de las costumbres. A su vez, la reforma tiene que ver con el cumplimiento de los procesos ceremoniales y con la realización de obras piadosas. Institucionalmente la oferta de bienes simbólicos de salvación no va más allá de la reintegración al orden de la Iglesia; a la aceptación de la dirección intelectual y moral de los clérigos y sacerdotes, al cumplimiento. Es una exigencia para que el católico se mantenga en las posiciones que le son asignadas. Quizá por eso, en este uso puede considerarse que quien se convierte al bando contrario, "huye" de la posición correcta.

3. El campo religioso como problemática

"El campo religioso puede considerarse como producto de los conflictos sociales, pero al mismo tiempo, como terreno de conflictos sociales relativamente autónomos."

L. Ugalde

Una aproximación al campo religioso como espacio cultural donde se realiza la conversión, y a las mismas nociones de *campo* y de *religión*, tiene múltiples problemas. Entre ellos, el que este campo constituya una esfera especializada tanto en lo referente a las prácticas sociales como a las disciplinas -sobre todo Sociología de la Religión y Antropología Social- que la tienen por uno de sus objetos y el que lo formen un conjunto de actividades vinculadas de manera sumamente compleja con otros niveles de la realidad, incluyendo los económicos. Además, el que se encuentre diluido en el mundo cotidiano de los creyentes. Sin embargo, lo mismo que el campo educativo, no forma un espacio cerrado. A partir de objetos como los procesos de conversión, puede observarse este carácter y la relación que mantiene con otras esferas de la realidad.

Dentro de la propuesta que tiene este trabajo, la apertura de lo religioso como campo es una condición para incluir la lectura desde lo educativo. Pero, con las mismas razones que fueron señaladas en el primer capítulo en relación al campo

educativo, se requiere en este caso señalar aquellos elementos que constituyen lo religioso como un espacio de prácticas sociales definidas, y que lo diferencian de otros campos de prácticas sociales u "órdenes". Del mismo modo, es indispensable considerar las formas y los elementos por medio de los cuales se relaciona con la totalidad social y participa de las construcciones históricas. No se trata de encontrar una definición del concepto de "religión" o de lo religioso. La tradición en ese terreno, sobre todo en corrientes como la Antropología y Sociología funcionalista, ha sido de alguna manera amplia. De hecho, algunos analistas como Alfredo Fierro¹⁹ dan un listado bastante amplio de "definiciones" y autores como para considerar que en ese terreno, el trabajo está suficientemente desarrollado. Por el contrario, siguiendo uno de los señalamientos de Zemelman mencionado páginas anteriores, en este caso se abordará el campo religioso como problema y no como definición. Parte de este problema es clarificar conceptualmente el mundo de lo sagrado.

La distinción entre lo sagrado y lo profano, una de las aportaciones de E. Durkheim a los análisis sobre la vida religiosa, ha tenido un particular impacto en muchas de las elaboraciones sobre el campo. Según este autor:

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común; suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras profano y sagrado.²⁰

Durkheim, quien tenía como referente las "formas organizativas elementales" de las sociedades primitivas, que tanto llamaron la atención de antropólogos como Frazer y Malinowski, indicaba que la religión constituía "un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas". Lo religioso según él, debía ser considerado como elemento estructurante de la sociedad, al margen de la historia específica. En sí misma, su función sería nómica. Clifford Geertz, en su crítica al funcionalismo, muestra precisamente que ese carácter esencial atribuido a la religión, no se corresponde con la historia moderna de las sociedades. En ellas, lo religioso puede ser uno de los factores de conflicto y no necesariamente de cohesión.²¹ Sin embargo, su señalamiento de lo sagrado y lo profano como sistemas sociales de clasificación, es un punto de partida necesario en el análisis no sólo del campo

19 A. FIERRO, *Sobre la religión: descripción y teoría*, España, Taurus, 1979.

20 E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, s/f, p. 41.

21 Lo que es aplicable a la confrontación entre catolicismo y cristianismo actual. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991.

religioso, sino también de los diversos campos donde se manejan símbolos sacralizados. Debe considerarse por tanto, que los sistemas de clasificación se encuentran condicionados por las características mismas de los campos en los que se producen y no conforman un cuerpo único de creencias.

Pierre Bourdieu, el sociólogo francés autor de *La reproducción*, considera que el mundo social puede ser trabajado como un espacio de muchas dimensiones, "construido sobre la base de principios de diferenciación o de distribución constituidos por el conjunto de las propiedades que actúan en el universo social en cuestión".²² Las propiedades activas a las que se refiere son las distintas especies de poder o capital, que tienen curso legítimo en los diferentes campos. En tanto son elementos de diferenciación o de distribución, contribuyen a hacer del espacio social un "campo de fuerzas".

Cada campo se define a su vez por contar con un tipo de capital específico, que tiene "curso como poder y como apuesta en ese campo". Así, por ejemplo, el campo económico se define en la lucha por el capital económico, y el campo cultural en la lucha por el capital simbólico. A su vez, cada uno de ellos, pueden estar integrado por diversas formas del campo. En el cultural, por ejemplo, se encuentra la forma religiosa, a la que también le otorga una autonomía precisa como campo, con un tipo específico de capital. En general, el campo social se puede describir como un "espacio pluridimensional de posiciones tal que toda posición actual, puede ser definida en función de un sistema pluridimensional de coordenadas, cuyos valores corresponden a los de las diferentes variables pertinentes."²³ "Según su planteamiento, la posición social de los sujetos depende de la posición que ocupe en los diferentes campos y de su volumen global de capital, objetivado en cosas o incorporado en el sujeto, así como también de la composición de ese capital. Es una de las formas en que puede leerse por ejemplo, la diferencia entre un protestante indígena guatemalteco recién convertido, y un pastor norteamericano de las Iglesias Históricas. Ambos cuentan con capitales culturales tanto incorporados como objetivados que los ubican en diferentes posiciones del campo.

El historiador suizo Jean Pierre Bastian, siguiendo a Bourdieu, señala que la noción de campo religioso trata del

22 P. BOURDIEU, "Espacio social y génesis de las 'clases'" en *Sociología y cultura*, México, CONACULTA-Grijalbo, 1990, pp. 281-282.

23 *Idem*. p. 283.

espacio teórico desde donde se puede reconstruir la lógica de la interacción entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación y los sectores sociales que 'compran' aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Por otro lado, los agentes e instituciones productoras entran en competencia para detentar el capital religioso y el poder religioso en un campo históricamente determinado.²⁴

La referencia al campo religioso es una elaboración conceptual mediante la que se pretende re-construir un espectro de procesos y prácticas sociales. Es por tanto, una tarea teórica desde la que se delimita el universo de análisis empírico. Sin embargo, esto requiere un condición histórica; la autonomía de lo religioso respecto de otro tipo de prácticas, que posibiliten la competencia por el capital religioso. Aun cuando es algo que sucede de hecho con todo el campo cultural, particularmente las prácticas religiosas parecen cumplir con esta condición. García Canclini señala al respecto que:

La autonomía metodológica que trata el campo cultural como un sistema regido por leyes propias, se justifica por lo que sucedió en la historia occidental desde el surgimiento del capitalismo (siglo XVI-XVII). La complejidad del proceso productivo fue diferenciando las áreas del trabajo, separando los aspectos de la actividad humana - el cultural, el político, el económico, la vida cotidiana - y librando a cada una de ellos del control religioso.²⁵

La autonomía del campo religioso implica la existencia de interacciones y articulaciones sociales específicas, donde se significan como capital del mismo, los "bienes simbólicos de salvación": misas o ceremonias, rezos, exhortos, bendiciones, imágenes, figuras, danzas, cantos. Espacios sagrados, textos, jerarquías. Este campo -como cualquier otro con un capital en juego- es un espacio de competencia por la producción, distribución y consumo de esos bienes; La lucha por monopolizar la producción y oferta simbólica de los signos religiosos tanto de salvación como de bienestar espiritual dentro del pueblo.²⁶

24 J.P. BASTIAN, "Religión popular protestante y comportamiento político en América Central; clientela religiosa y estado patrón en Guatemala y Nicaragua" en *Cristianismo y Sociedad* No. 88, México, Tierra Nueva, 1986, p. 42.

25 N. GARCIA CANCLINI, "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", Introducción a P. Bourdieu, *Sociología y cultura*.

26 Al respecto, véase los planteamientos que hace P. E. Carrasco en "Por una sociología religiosa del orden social: una tipología de la gestión de creencias en medio secular". *Cristianismo y Sociedad* No. 109, 1991, p. 7-32.

En tanto oferta simbólica, los bienes de salvación aparecen como uno de los modos posibles de relación entre concepción doctrinal y ethos, en la forma de "premio" a una práctica modelizada. Al respecto, Weber señalaba que "no es la doctrina ética de una religión, sino la forma de conducta ética merecedora de premios lo que interesa. Los premios operan bajo la forma y la condición de bienes de salvación. Y la conducta merecedora de premios es su ethos particular".²⁷ La valoración dentro de esta esfera se encuentra en la interiorización de los elementos intelectuales y morales difundidos, que decantan en prácticas sociales. La búsqueda de premios puede presentarse en la forma de "intecambio" con la referencia sagrada, como en las ofrendas a los santos o el rezo nocturno.

Sin embargo, la oferta de premios también es ofrecida por otras instancias que si bien no son específicamente religiosas, elaboran o tienen contacto con ámbitos sacralizados. O bien, atienden de alguna manera el mismo objeto atribuido a la religión; la curación del "alma". Por ello, en el mundo actual no siempre es clara cuál es la distancia entre prácticas religiosas-sagradas y seculares. En el análisis del campo, esto se presenta como la problemática de los límites.

En efecto, Bourdieu anota que en el campo religioso es posible encontrar:

[...] límites muy tajantes, claros, visibles (la sotana es un caso), o, al contrario, imprecisos, invisibles en el otro caso. Se pasa así hoy, por gradaciones insensibles de clérigos a la antigua (con todo un continuum en el interior) a los miembros de sectas, a los psicoanalistas, a los psicólogos, a los médicos (medicina psicosomática, medicina lenta), a los sexólogos, a los profesores de expresión corporal, de combates asiáticos, a los consejeros de vida. Todos forman parte de un nuevo campo de lucha por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica, en su práctica, definiciones rivales, antagónicas de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas.²⁸

El sacerdote típico-ideal, encargado de la confesión y la dirección de múltiples rituales, así como la Iglesia, se encuentran en un espacio social complejizado en el que aparecen nuevos profesionistas en el tratamiento del "alma", que luchan por dirigir la vida privada de los sujetos. Sin llegar a ser "sacerdotes sin sotana", ponen

27 L.F. AGUILAR V. *Weber: la idea de ciencia social*, vol. 1, México, UNAM-Miguel Angel Porrúa, 1989, p. 631.

28 P. BOURDIEU, "La disolución de lo religioso" en *Cosas dichas*, Argentina, Gedisa, 1988, p. 104.

en juego los múltiples saberes técnicos de que son portadores -como capital simbólico- en vistas de apropiarse de una mayor fuente de bienes de salvación. A los ejemplos dados por Bourdieu, podrían agregarse promotores de seguros de vida, elaboradores de horóscopos, maestros de civismo y organizadores de lotería. Ello sin dejar de considerar la existencia de otras formas mágico-religiosas que compiten en el campo, como parte de diferentes tradiciones culturales.

Así, los límites del campo religioso son difíciles de reconocer actualmente, en la medida que tanto los agentes modernos como los agentes tradicionales han generado una compleja ampliación de las ofertas de salvación. No es entonces sólo una competencia entre grupos religiosos por incrementar o sostener su clientela. Los laicos entran al juego ofertando terapias y vendiendo atención privada. Ellos participan en la definición del campo en tanto tienen intereses en juego, pero del mismo modo, en tanto se relacionan, confrontándose o reproduciéndola, con una de las principales funciones de lo religioso; su articulación a fuerzas sociales para genera la legitimación y absolutización de lo relativo y el reforzamiento de su fuerza material y simbólica. Es decir, los grupos sociales hacen uso de los bienes religiosos y realizan o promueven su consumo en la medida que éstos les permite sostener o incrementar su fuerza. Por eso son bienes que forman parte de un mercado político. Bourdieu señala al respecto que:

las interacciones entre varias instancias religiosas productoras de los bienes religiosos y detentadora del capital religioso [...] introducen en el mercado religioso competencia con el fin de buscar el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y el poder religioso. Este monopolio o capital de autoridad depende de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que dicha instancia religiosa puede movilizar ofreciéndoles bienes y servicios capaces de satisfacer sus necesidades y sus intereses religiosos. La lucha para este monopolio se organiza alrededor de la oposición entre la iglesia y el profeta. La iglesia, (autoridad en función) tiende a perpetuar prohibiendo mas o menos completamente la entrada sobre el mercado de nuevas empresas de salvación. El profeta (autoridad a conseguir) y su secta, al contrario, meten en peligro el monopolio.²⁹

Es por tanto una lucha entre lo instituido y lo instituyente, representada metafóricamente por la Iglesia y la secta, pero sostenida por fuerzas sociales

29 Citado por Bastian, con base en el texto de Bourdieu "Genese et structure de champ religieus", 1971. No se encuentra publicado en español.

movilizadas y satisfechas con el consumo de estos bienes. En parte, lo que hace imposible la monopolización del campo es precisamente la existencia de fuerzas antagónicas en la sociedad, que históricamente seleccionan y consumen de manera diferencial los bienes ofertados. Las prácticas sincrética que fueron comentadas en los primeros capítulos son un ejemplo de estos consumos, determinados a su vez por la existencia de colonizadores, mercaderes e indígenas. La misma presencia actual de múltiples formas religiosas populares, explicitan las dificultades de control absoluto sobre un mercado simbólico.

Sin embargo, la Iglesia Católica es prototípica de lo que señala Bourdieu. Como autoridad en función, discursivamente asume la representación total y legítima del campo religioso, pero su capital de autoridad requiere la presencia y de alguna manera el aval de diferentes grupos, como la burocracia estatal, los productores rurales y las organizaciones laicas vinculadas a ella. La secta es productora y transformadora de bienes simbólicos, y en algunos casos entra en competencia por el mismo reconocimiento de la burocracia y por la conversión de la feligresía de manera voluntaria. Los nuevos movimientos religiosos entran como gestores de bienes de salvación, dentro de un campo que pretende ser monopolizado, y que por otra parte es imposible de suturar. Queriéndolo o no, entran como competidores a un espacio donde esta en juego un tipo específico de capital. Entran en competencia, no tanto por el dominio, pero sí por el capital y por el tipo de premios que se ofertan.

El carácter legitimador del campo religioso para las clases sociales y para la estructura de poder, define sus relaciones con la totalidad social. Ello porque, como indica Weber, "ningún poder se contenta de buen grado con motivos sólo materiales, sólo afectivos o sólo racionales, respecto de los valores. Más bien cada uno procura suscitar y cultivar la creencia en su legitimidad".³⁰ El campo religioso por tanto, se encuentra también formado por esfuerzos de legitimación de las diferentes estructuras de poder existentes en las interacciones y de los distintos grupos y clases. Esto lleva a pensar que los actos de producción, distribución y consumo de los bienes religiosos, no es únicamente tarea de las instituciones, profesionistas o movimientos clasificados dentro de los límites del campo. Es una práctica de Estado, como parte de las tareas hegemónicas de los grupos dirigentes y de las lucha de los subalternos. En ello se ve involucrada por tanto, toda la sociedad.

30 Citado en J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Argentina, Amorrortu, 1989, p. 119.

Existe campo religioso sólo en la medida que se han generados diferentes posiciones religiosas y que hay apropiaciones diferenciales del capital ahí producido, así como también, en tanto la apropiación de los bienes se encuentra mediada por luchas sociales que involucran grupos, Clases y formas de articulación estatal.

El converso se encuentran involucrado en estas luchas sociales. Forma parte de ellas. Al ubicarse a si mismo luego de la conversión, como detentador de bienes que antes sólo correspondían a los sacerdotes -manejo de la biblia, dones de sanación, don de lenguas- modifica su posición dentro del campo religioso, independientemente de que en otros campos no suceda igual y de que la estructura global de su capital no tenga realmente una transformación. Es un cambio relativo de posición pero dentro del campo y en relación, primero, con las fuerzas del mismo. Otras transformaciones deben verse entonces, de acuerdo a la fuerza de los grupos conversos y de los tipos de capital que integran socialmente.

4. Las categorías de Sociedad y "sociedad"

Se aceptó anteriormente el señalamiento de que la noción de "campo religioso" es una construcción teórica, cuyos límites son inestables y se encuentran marcados por el manejo de bienes simbólicos de salvación, prácticas de legitimación y luchas por la gestión, elaboración, distribución y consumo de los bienes del campo. También se indicó que éste espacio no puede ser suturado por ninguna de las fuerzas religiosas y sí intervenido por el tipo de relaciones estatales -políticas- que definen la dirección intelectual de la sociedad . El trasfondo de los comentarios es que el campo religioso se articula de una manera compleja con la sociedad y con el Estado. Pero, ¿cómo entender estas relaciones y a partir de que elaboraciones teóricas? ¿En qué sentido la sociedad y el Estado abren o cierran las posibilidades de la conversión? Es necesario detenerse un momento en esas dos categorías que se relacionan con la de campo religioso.

Al ser finalmente la Sociedad el espacio de la conversión religiosa, se requiere una pregunta previa. ¿Qué se entiende por el concepto de Sociedad?. En lo que se lleva del trabajo, su empleo ha sido constante. ¿Podemos pensar que también es una construcción teórica?. De ser así, ¿cómo diferenciarlo de sus referentes empíricos, de aquello que se maneja cotidianamente como "sociedad"?. Parte del discurso legitimador del catolicismo implica ubicar a la Iglesia como representación de "la sociedad mexicana", como si ésta fuera un totalidad cerrada y pudiese haber una

integración orgánica. Identica situación que se encuentra en otras estructuras discursivas del Estado.

A partir de los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe pueden cuestionarse éstas elaboraciones. Para estos autores, el concepto de Sociedad no puede ser considerado como la totalidad fundante de sus propios procesos. Es decir, no puede referirsele como una instancia cerrada en la que todos los elementos se encuentran plenamente definidos y ubicados, y en donde el proceso histórico aparece sólo como el autodesarrollo de las potencialidades existentes.³¹

En relación a señalamientos que tratan de ser totalmente explicativos o descriptivos de un universo, como los de "Sociedad Capitalista" o "Sociedad tercermundista latinoamericana", la categoría de Sociedad hace referencia a una instancia abierta, no terminada y en proceso; **la apertura de lo social es ubicada como la condición de existencia de lo social mismo**. Es la **negatividad** de lo existente. Pero ello en tanto "no existe un espacio suturado al que podamos concebir como una sociedad",³² como si ésta fuera un todo terminado. En contraste, los autores establecen una diferencia con el conjunto de usos del concepto, que pueden manejarse bajo la forma de "sociedad". Este entrecomillado permite suspender la generalización del concepto y su referente, haciendolo operar de hecho en un sentido opuesto. Su aplicación se da sobre las elaboraciones que hablan de una totalidad racionalmente unificada; con principios únicos de movimiento y con reglas estructurales de transformación. O que al menos pretenden a través de su uso indicar que esa posibilidad existe como totalidad terminada y plenamente funcional.³³

Pero en tanto se niega tal opción, cualquier construcción que se plantee hablar de la "sociedad", en el sentido anterior, no es sino un intento de fijar elementos a un discurso constantemente subvertido por la apertura misma de lo Social. Una de las consecuencias que se sigue de esto es que la negatividad, propia de lo Social (su carácter no cerrado y no suturado), es uno de los factores esenciales para la creación histórica de la misma. Los cambios y las direcciones que toman los procesos, no constituyen círculos o desarrollos preestablecidos, sino complejos

31 Esta puesta en cuestionamiento del concepto de sociedad, puede relacionarse con lo que Alan Touraine llama "la crisis de la sociología clásica", en la que se identificaba la noción de Sociedad con las de "sociedad moderna" y "Estado-nación". Vease A. Touraine, *El regreso del actor*, Buenos Aires, Eudeba, 1987. Una situación similar se presenta con el concepto de Educación, como se vió en el primer capítulo.

32 E. LACLAU; CH. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, España, Siglo XXI, 1987, p. 108.

33 La misma concepción de "sociedad" puede llegar a presentarse como uno de los bienes simbólicos de salvación, como cuando se aplica a la cuestión de "la defensa de la patria".

proceso de re-construcción y transformación, que posibilitan la creación de lo nuevo o de lo inédito. La conversión, por ejemplo, como un acto nuevo, es una posibilidad en tanto lo Social, del mismo modo que sus campos específicos como el educativo o el religioso, se forma a partir de su esencialidad histórica.

Otro tipo de construcciones sociales, imaginarias, como los mitos en que se habla de "tiempos divinos", tienen la característica de colocar las relaciones espacio-temporales en una sólo dimensión, donde todos los momentos forman parte en un espacio terminado o total y el tiempo es circular.³⁴ Espacio carente de una historia que sea la subversión del orden o del conjunto de ordenes divinos. Lo Social por el contrario, sólo es posible como historia.

En este mismo sentido la idea de lo Social como espacio que se unifica a partir de la existencia de "leyes" cuyo carácter es necesario resulta insuficiente. La construcción de lo histórico es la construcción de lo no necesario. Y si no hay "desarrollos necesarios", no hay tampoco un "algo" que pueda ser considerado como el centro del movimiento en la Sociedad o como el lugar de emergencia y determinación, directa o en última instancia, de todo o de la mayoría de los procesos sociales. No es por ejemplo, la economía o la estructura económica -como llegó a pensarse en el economicismo- el "en última instancia" de todos los otros procesos. Como tampoco lo es el Estado, la religión o la educación. La Sociedad no tiene centro demiúrgico; ésta es siempre un más allá de todas las instancias que se constituyan como centro. Un desbordamiento.

Cualquier intento de darle un centro al movimiento de la Sociedad, a la historia, sólo puede crearse como mito, o ser una metáfora. Así sucede con los grupo religioso que manifiestan la centralidad de "Dios", o con los movimientos políticos que lo hacen con la economía. Lo mismo puede indicarse en relación a quienes hablan del "Hombre" o del "alma". Estas categorías aplicadas a la Sociedad, funcionan como determinantes externas. Es decir, no tocadas por la misma historia humana, lo que provoca que la Sociedad aparezca atrapada por un núcleos gestante. Ella misma queda encerrada en un recipiente como si fuera una totalidad "interior" a la que se puede señalar desde otra totalidad exterior. Lo que se plantea sin embargo, es que la Sociedad no puede estar encerrada por ningún principio exterior del tipo;

34 Como lo señala Alfredo López Austin en *Los mitos del Tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990. De éste autor se trabajará la relación entre mito y creencia en el análisis de las narrativas mítico liminales, del siguiente capítulo.

DETERMINANTE "EXTERNA"	TOTALIDAD INTERIOR
"Economía"	{Relaciones sociales}
"Dios"	{Sociedad humana}
"Espíritu"	{Historia Universal}

Todo lo producido socialmente forma las condiciones de los cambios, pero es "interior". Construcciones imaginarias como la de "Dios", que fuese totalmente divina no podría tener contacto con la sociedad. El mismo mundo de los dioses tiene que ser "imperfecto", como las sociedades que los engendran, para relacionarse con lo profano. Quizá es por este reconocimiento que en los mitos, la incoacción de los dioses aparece como momento de constitución de lo humano. Porque los Dioses tienen que estar en el mundo para poder "vivir". El economicismo, tan criticado en la historia reciente, es un planteamiento parecido, donde la sociedad se encuentra regida por un principio interno total al que llama la "estructura". Lo mismo el evolucionismo, que requiere de una sociedad cerrada para pensar en su cambio.

Retomando los señalamientos de Laclau-Mouffe, estas aplicaciones donde se encierra la Sociedad en categorías y principios fundantes, tienen que pensarse como elaboraciones que hablan de perspectivas sociales particulares, donde se rompe el carácter abierto e indeterminado de la Sociedad.

La Sociedad, con mayúscula, pasa a ser entonces una categoría de trabajo, más que un referente empírico. El movimiento mismo, constituido como campo de identidades y relaciones que nunca logran fijarse plenamente. Sean por ejemplo las de "proletarios" y "burgueses", sujetos nacionales y Estados, seres divinos y hombres religiosos. En todos ellos, la categoría de Sociedad tiene como referentes prácticas sin sutura.

Sin embargo, si se apunta que entre los elementos de la Sociedad, en las relaciones de los campos y de los sujetos, no existen relaciones necesarias e independientes de la producción histórica, es imposible sostenerse solamente que no existen relaciones necesarias. La sociedad sería anarquía, lo que significaría la imposibilidad de la misma. Por ello, se requiere "señalar el carácter precario de las identidades y la

imposibilidad de fijar el sentido de los elementos en ninguna identidad última".³⁵

Es decir, se requiere considerar las opciones y precariedades de la estructuración en la sociedad y la inexistencia de centros. Identidades y relaciones como las religiosas, pese a su larga duración, son fijaciones relativas, precarias y en movimiento. Las referencias a una "sociedad" católica, protestante o tribal, pasa por un proceso similar; son intentos por fijar **elementos** (significantes distintos que se encuentran "flotantes", y que no tienen un sólo sentido o una sólo manera de ser utilizados), en **momentos** (cadenas de significación e interpretación, relativamente fijadas). Esfuerzos por anudar las diferencias en una estructura discursiva.

La identidad en la Sociedad siempre es precaria. Ello es lo que le permite reproducirse y transformarse. Cualquier grupo, sujeto o "sociedad", está sometido a esta lógica de precariedad esencial y de movimiento. Pero de esto no se deduce que el contenido y la dirección en la sociedad dejen de ser relevantes, al hacerse naturalmente sociales. Señala solamente que los cambios son consecuencia de la misma constitución de la Sociedad.

El proceso de conversión ejemplifica de manera particular todas estas operaciones de apertura, precariedad y cambio. El sujeto converso, antes del ingreso con el nuevo grupo religioso, suponía contar con una identidad fija; la de católico. Esta sin embargo, se muestra en el proceso como una identidad precaria y abierta, que posibilita el tránsito "voluntario" hacia otras opciones religiosas. Lo mismo podría decirse de un protestante.

Si toda identidad es precaria, esto no implica que se fragmenta cotidianamente. Por el contrario, en tanto puede permanecer es que las rupturas se presentan como síntomas de los cambios y de esa misma precariedad, lo que coloca sobre el terreno la posibilidad de formación de otras identidades. Pero aquí es importante señalar que la apertura de lo Social no sólo muestra la imposibilidad de las identidades plenas y por tanto, la potencialidad de nuevos procesos. También marca los límites de toda posibilidad constitutiva. Ninguna sociedad moderna puede ser instrumentada totalmente desde un sólo sistema simbólico, como el religioso. Por lo mismo, ninguna puede ser totalmente católica o protestante, y realizar en su interior equivalencias plenas entre sociedad e Iglesia nacional.

Por otro lado lo fragmentario, lo anómalo, sólo es posible desde la perspectiva de discursos que postulen la unidad entre sus elementos. Un "traidor" a la nación, por

³⁵ *Op. cit.*, p. 109.

ejemplo, lo es a partir de un discurso sobre la Nación como ámbito de cohesión. La secta es anómala no en la medida que se desprende de otra formación mayor, sino en tanto se confronta con discursos que plantean la existencia de la unidad como una especie de "Orden" mayor. Esto Ordenes parecen funcionar en los discursos normativizadores, como mediaciones entre la Sociedad y los sujetos, que posibilitan la unidad. Los ordenes normativizadores son parte de las "sociedades", como el religioso, dentro del que se da existencia al converso.

5. "Ordenes sociales"

Algunas características del mundo moderno tienen que ver con la complejización de sus procesos, la emergencia de nuevos sujetos sociales y las crisis de sus elaboraciones discursivas (democracia, libertad, educación). Crisis que también afecta a los objetos de estudio y a las unidades últimas de los análisis. El surgimiento de movimientos feministas, urbano populares, religiosos, ponen en evidencia límites explicativos e interpretativos.

Sin embargo, si bajo los planteamiento anteriores puede no sólo relativizarse, sino eliminarse todo elemento esencial a lo Social que fije significaciones y se convierta en determinante histórico, queda la pregunta de cómo es posible entonces la formación social. De qué manera el cambio cotidiano se realiza al interior de prácticas ordenadas y ordenadoras, en donde permanecen elementos de identificación. La noción de "ordenes sociales", es valiosa para referir la permanencia y los esfuerzos de construcción colectiva. Pero también para repensar formas más amplias de articulación política cuyo telón de fondo es el Estado.

Los movimientos señalados manifiestan rupturas históricas con ciertas estructuraciones de los campos sociales. Pero también, muestran la condición abierta de lo Social. En este juego, los "ordenes sociales" pueden considerarse como los esfuerzo que realizan los distintos grupos por domesticar el campo de las diferencias y fijar relaciones y sentidos, como en las interacciones hombre-mujer, sagrado-profano, o en la de propietario-demandante. Esfuerzo cuyo resultado global siempre es precario y requiere trabajo para mantenerse. Los ordenes sociales son

las luchas y las formas que se establecen para dirigir el contenido de los campos, sea éste el religioso, educativo,³⁶ carcelario o médico.

6. El Estado como "órdenes sociales" o formación hegemónica

Si lo Social es aquello que subvierte toda literalidad, y los diversos "órdenes sociales" las formas en que se realiza el esfuerzo por domesticar el campo de las diferencias, podría llegarse a pensar que la Sociedad es un espacio externo, de contexto y, por otro lado, los "órdenes" serían lo interno. Pero nada más alejado que eso. Como en la *Banda de Moebius* que trabaja Lacan,³⁷ lo exterior sólo es posible contemplarlo desde una posición determinada dentro de la banda misma, que no tiene interior ni exterior. Es decir, interioridad y exterioridad son órdenes relativos a la posición de los sujetos. En este caso, lo Social puede ejemplificarse como equivalente a la "banda", sobre la que se definen las situaciones espacio-temporales. No es externo a los órdenes en tanto es la misma negatividad, el mismo movimiento.

Cualquier orden social es el intento por fijar posiciones históricas de los sujetos dentro del movimiento. El orden jurídico se propone fijar relaciones de ciudadanía. El orden económico, fijar las formas de intercambio de las mercancías. El religioso, los consumos de bienes simbólicos de salvación. La metáfora de interioridad-exterioridad no es, por tanto, la que mejor sirve para analizar cambios, movimientos y permanencias, sino la de determinación-indeterminación, que podemos observar a través de la categoría de órdenes sociales.

¿Qué relación tiene el Estado con lo que se ha mencionado hasta ahora? Así como ha sido necesario "abrir" la noción de Sociedad, el concepto de Estado requiere una ampliación, de tal manera que permita leer los procesos de conversión como parte de las prácticas y las luchas por la hegemonía. La primer tarea en este sentido requiere del descentramiento; El Estado no se encuentra agotado en la referencia empírica de "Gobierno". Esta es sólo una de las formas en que aquel se presenta y a la que puede denominarse como Estado-gobierno. La categoría de Estado, sin embargo, refiere al conjunto de las relaciones entre la sociedad política y la sociedad civil y a todas las formas, simbólicas y prácticas, mediante las cuales un grupo dirige

36 Como recuerda A. Puiggrós, "la condición para la existencia de la historia, es que la educación no cumpla totalmente sus objetivos", en *Imaginación y...*, p. 26.

37 J. GRANON-LAFONT, *La topología básica de Jacques Lacan*, Argentina, Nueva Visión, 1987. Esta "banda" es resultado de una torsión que se ejerce sobre una tira, por ejemplo de papel, para luego unir sus puntas. El resultado es la desaparición de las caras, en tanto no hay interior o exterior.

o trata de hacerlo, al conjunto de la sociedad nacional.³⁸ En ello va implicado, desde la lengua oficial de un país, hasta las formas legitimadas de transferencia de valor, lo mismo que las interacciones religiosas. El Estado por tanto, es el espacio de articulación política y cultural de las diferentes fuerzas sociales, no un aparato represivo o un cuerpo burocrático e ineficiente.

Al dejar de ser concebido en términos de una sólo lógica explicativa, la categoría de Estado

puede transformarse en un campo problemático que incluye dimensiones de la vida social, que la ortodoxia no había considerado, o bien que había relegado a una calidad subordinada o de derivación [...] su problema se subordina a la lógica de constitución de voluntades colectivas y de proyectos mediante los cuales se trata de imponer utopías de sociedad.³⁹

Desde esta perspectiva, el campo problemático que se constituye en torno al concepto de Estado incluye, pero de ninguna manera se limita, a las prácticas burocráticas del Estado-gobierno. Su amplitud está dada en referencia al Estado-nación, y sobre todo a las prácticas de articulación hegemónica. El Estado no es por tanto una unidad empírica. Objetiva. Es la forma en que se encuentran constituidos los diferentes ordenes sociales; todos aquellos intentos por organizar y dirigir el campo de las diferencias; intentos precarios, nunca totalmente realizados, pero en los que se forma finalmente la "realidad social".

Junto con lo anterior, el Estado es concebido como una formación hegemónica, lo que implica señalarlo como el conjunto de las prácticas articuladoras en las que se constituyen, organizan y enfrentan las relaciones sociales. Utilizando los términos de Bourdieu, el Estado sería el conjuntos de ordenes involucrados e interrelacionados en los diferentes campos sociales.

Una característica de toda formación hegemónica es la existencia de campos sociales relativamente autónomos y de identidades sociales que se construyen y que no dependen necesariamente de un vínculo preestablecido o esencial. Un ejemplo, fuera de la temática desarrollada en este trabajo, es el de la relación obrero-revolucionario.

38 Se recupera el concepto de Estado ampliado, que desarrolla y registra Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la Carcel*.

39 H. ZEMELMAN, *De la historia a la política*, México, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, 1989, p. 48.

Dentro de los discursos elaborados por un marxismo funcionalista, la relación entre ambas figuras se encontraba naturalizada por una lectura evolucionista de la historia; sin embargo, como se ha hecho evidente, no existe ninguna identidad preestablecida. La articulación constitutiva de una identidad solo puede ser vista dentro de un contexto de hegemonización preciso donde figuras distintas se convierten en sujetos equivalentes; un obrero en un revolucionario, siguiendo el ejemplo anterior. Pero este caso hipotético, que requiere un trabajo pedagógico, nada lo asegura de antemano. Así la relación entre sujeto y religión. El vínculo entre mexicano-católico es un acto de hegemonía al interior del Estado. Su desestructuración es por tanto un problema de Estado.

En el mundo moderno, todos los movimientos sociales forman parte del espacio teórico del Estado e involucran partes definidas de los distintos ordenes. A su vez, su aparición es sintomáticas de las transformaciones en la estructura del Estado. Los movimientos religiosos se encuentran formando parte de fuerza sociales que se confrontan y buscan la legitimación de sus condiciones de vida. No son necesariamente opuestas al conjunto de articulaciones del Estado ni se encuentran fuera de su esfera de interacciones. Esta totalidad relacional, formación discursiva o formación hegemónica, presenta las mismas características que lo Social; un espacio inacabado, no cerrado, en movimiento. Pero también un espacio donde se definen condiciones políticas para la estructuración de viabilidades históricas y se realizan intentos por fijar sentidos y establecer relaciones. Es decir, por elaborar prácticas articulatorias y sostener o transformar la estructura de la articulación hegemónica.

La definición de "formación hegemónica", reutilizando la ampliación que se hace para tal categoría en el trabajo gramsciano, no refiere por tanto a un espacio de dominio o de ejercicio de la violencia, que en tanto tales no son prácticas articulatorias. El dominio o la violencia como tal, sólo pueden considerarse como posibilidades de articulación. Pero de ninguna manera como el fundamento de la constitución hegemónica. Una práctica articulatoria se construye en el espacio estatal como recomposición de totalidades discursivas desarticuladas. Esto puede lograrse mediante la propuesta de modelos de identificación.

La propuesta de un modelo es un acto pedagógico que permite construir nuevas identidades y que transforma los ordenes sociales. La "secta" religiosa es una de esas formas en que se realizan propuestas de nuevos modelos de identidad. La Iglesia Católica, históricamente, constituye una totalidad discursiva desarticulada que realiza esfuerzos por presentarse como el modelo. En contraste, el pentecostalismo,

la corriente religiosa de la que se consume una parte importante de los bienes simbólicos que oferta, puede proponerse como espacio social en el que se realizan de manera eficiente, las nuevas prácticas articuladoras a través de los símbolos religiosos. La presencia de la "secta" tiene como condición el carácter abierto e incompleto de los ordenes sociales. Lo que también significa el carácter abierto e incompleto del campo religioso. Este se constituye, de acuerdo a lo que hemos señalado como un orden marcado por el esfuerzo de establecer la literalidad de sentido respecto de bienes simbólicos de salvación como "Dios", "divinidad", "espacio sagrado", "religión verdadera", "pureza", y de señalar las diferencias con "demonios", "profano", "mundano", "racional", "sucio", "hermano".

La conversión, como momento, se encuentra exáctamente a la mitad de estos esfuerzos de diferenciación; entre la religión "verdadera" y la "falsa"; entre elementos religiosos sueltos de una institución y prácticas de articulación por grupos fragmentarios. Sin embargo, aun participando de los enfrentamientos en el campo religioso y de las tareas de legitimación de los grupos involucrados, el converso no es una figura cristalizada. Es más bien un pasajero sin boleto, atravesando las fisuras no suturables del Estado. Sujeto liminal que al narrar su aventura lo hace incorporando un mito.

VI. UNA NARRATIVA MITICO-LIMINAL. El proceso de conversión

"De hecho creamos el tiempo
al crear intervalos en la vida
social. Antes de ésto, no hay
tiempo que pueda ser medido"

E. Leach

Dentro del complejo de prácticas que forman un acto de conversión, se ha tomado como objeto exclusivamente la narrativa de los conversos, mediante la que reconstruyen su proceso personal de transformación. Ello, en la medida que interesa anotar la participación del sujeto dentro de la alternancia, así como los términos en que se esbozan las rupturas y las incorporaciones a distintos ordenes simbólicos. Por lo mismo, el plano que se toca es el de lo dicho por los actores sobre sus momentos de tránsito y el significado que le otorgan al proceso como tal. Las narraciones como tales, se consideran intentos de los sujetos por ordenar su experiencia, pero a través de la aprehensión de un modelo.

Las narrativas de los conversos presentan una estructura que se repite, aun cuando los contextos cambien. Esta se encuentra delimitada por la referencia a dos ámbitos espacio-temporales sumamente claros y contrastantes; el "antes" y el "después". El primero de ellos se caracteriza por aglutinar referencias de conflicto y de pérdida, mientras que el segundo se define por la estabilidad y la ganancia. El cambio, por tanto, obtiene una lectura positiva.

El paso por estos ordenamientos espacio-temporales que aparecen en el plano exegético de la experiencia de conversión, indican modificaciones de los sujetos en cuestiones básicas de su-cotidianeidad laboral, de sus actividades recreativas y de consumo; en el manejo de los tiempos. Así también, señala transformaciones en el significado de los espacios para la curación, y en sus condiciones de uso. Las formas de relación familiar dicen alterarse. El cambio, por tanto, supone modificaciones fuertes en las interacciones sociales. Las narraciones permiten detectar algunas de ellas.

Sin embargo, un punto relevante, es el hecho de que estos tránsitos se encuentran mediados por el consumo de mensajes religiosos, donde la presencia de los mitos

crístianos tienen un peso relevante. Por ello, y debido a la condición de "sujeto en tránsito" que tiene el converso -entre dos universos religiosos y culturales- es posible intentar una lectura del proceso de conversión, como si este fuese un tipo de "ritual de paso", así como traer las categorías de "mito" y de "liminalidad", de mayor uso en el terreno antropológico, para analizar las narrativas de los conversos. Esta conjunción de elementos y de posibilidades de lectura se ha concentrado en la categoría "narrativa mítico-liminal", que sustenta el análisis de los testimonios en este capítulo.

Las dimensiones espacio-temporales "antes" y "después", mencionadas anteriormente, logran anudarse a través de esta categoría. Pero además, en tanto objetivaciones, ellas marcan referencias culturales que se encuentran integradas a los entramados simbólico e imaginario de los diversos grupos e individuos involucrados en la conversión. Estos son los "espacios" sociales, pensados como la "red de vínculos de significación que se establecen al interior de los grupos con las personas y las cosas".¹ El "tiempo", por su parte, se define en relación al movimiento de esa red de vínculos; a su ritmo, duración y frecuencia. Transitar entonces por diferentes universos de espacio y tiempo, implica atravesar vínculos significativos entre grupos sociales con movimientos diferentes.

Espacio y tiempo conforman todo tipo de práctica social; son pues, elemento del **proceso de conversión**, así como de la forma oral en la cual se reelabora; la **narración**. Dado que esta última constituye el eje del análisis en esta investigación, se precisará el sentido de su aplicación, además de los elementos que la estructuran y delimitan.

1. Mito-narración y relato

"En relación al punto de partida, el relato pedagógico puede arrancar desde cualquier parte"

A. Piuggrós

Los relatos de conversión son actos narrativos que pueden presentarse como "testimonios",² "historias de salvación", "experiencias" o "relatos", mediante los que un

1 J.C. AGUADO y M.A. PORTAL, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM-Iztapalapa, 1992, p. 72.

2 Particularmente éstos son una forma de presentación pública que se promueve al interior de los rituales, donde el converso expone las condiciones de su tránsito.

sujeto involucrado habla sobre su experiencia de tránsito intercultural. Los relatos pueden ser entendidos como un "género narrativo oral, destinado a la reproducción literaria de las etapas existenciales de un individuo, en el que se da cuenta de las transformaciones operadas sobre él, tras la aceptación de un sistema de representación simbólico-religiosa del mundo".³

Según Pedro Carrasco, las narraciones, más que un acto de creación libre, son la adquisición y expresión de un modelo literario:

cuya estructura sigue pautas comunitariamente sancionadas; la organización del relato obedece a un esquema institucionalmente reconocido, aprendido por los sujetos gracias a la repetición cultural continua de narraciones de itinerarios religiosos. Las fórmulas narrativas detectables en él están sujetas a esquemas institucionales que impiden la aparición de innovaciones y de desviaciones extremas respecto de la norma literaria en uso.⁴

El supuesto de este planteamiento es que el sujeto que realiza la exposición de su proceso, lo hace mediante cadenas de significación -un modelo- aportadas por el grupo religioso de referencia. Es una fórmula aprendida que, por tanto, puede considerarse como una manifestación del proceso educativo en el que el sujeto se involucra. La experiencia personal se explicita dentro de un esquema narrativo aportado por el grupo.

Sin embargo, la narración no sólo se articula al modelo que sigue, pues su contenido tiene también especificidad propia. La narración como tal, resignifica experiencias e introduce, con base en un aprendizaje colectivo que rebasa el ámbito del grupo religioso, un complejo mitológico integrado por elementos de la cultural judeo-cristiana, por mensajes de corte milenarista y escatológico, así como por símbolos de un mundo mágico-religioso que se moviliza en la tradición popular. Por ello, la narrativa del converso presenta un núcleo de narración mítica; mito y narración se juntan para expresar los términos del cambio en el converso, así como de las creencias que lo sostienen. Sin embargo, ¿cómo entender la presencia de lo mítico en la narrativa, siendo que su uso es frecuente cuando se habla de conocimientos falsos o equivocados sobre la realidad?

3 P.E. CARRASCO, "¿Convertir para no transformar?. La noción de conversión en los protestantes de América Central" en *Cristianismo y Sociedad* No. 95, México, Tierra Nueva, 1988, pp. 7-8.

4 *Idem.* p. 8.

En efecto, el mito tiende a manejarse como mera elaboración fantástica, inventada, sin referentes prácticos. Se utiliza en el lenguaje cotidiano como sinónimo de "mentir" y de "engañar". En contraste, el estudio del mito como forma de aproximación a la realidad histórica, muestra la complejidad de estas elaboraciones sociales. En ellos se realiza una compleja acumulación de pasado, que los constituye en objetos de una enorme riqueza cultural para interpretar el presente.

En los estudios de Alfredo López Austin sobre la problemática de la religiosidad y de la mitología mesoamericana, se advierte una importante veta para recuperar lo mítico como elemento de la totalidad y de la historia social. Las categorías de mito-creencia y mito-narración que elabora este autor, son herramientas importantes para el análisis de los testimonios orales sobre el proceso de conversión. Austin señala que el mito "es una realidad social y, como tal, una realidad compleja. Sus límites son evanescentes en el conjunto de las relaciones que existen en la totalidad social".⁵ Como tal, es un "hecho histórico", que se inserta en procesos de larga duración.

Producto del pensamiento colectivo, creado y compartido por amplios grupos sociales, el mito tiene implicados elementos de causalidad y de clasificación de fenómenos, donde se produce una personalización de la conjunción de fuerzas que son interpretadas como las movilizadoras o creadoras del mundo físico y de lo humano. Estas elaboraciones sin embargo, no son exclusivas de las interpretaciones mágico-religiosas. Forman parte de concepciones que tienen sus efectos en la imagen de los individuos y de los grupos sobre sí mismos y sobre su medio, así como en acciones, conductas y obras heterogéneas, dispersas al interior de los diversos campos de prácticas sociales.

Por otro lado, este mismo objeto puede ser ubicado como una esfera de la realidad simbólica, que se presenta en los relatos orales y en las narrativas sobre la conjunción de las fuerzas personalizadas. El nudo de elementos simbólicos que se articulan en el mito lo diferencia del cuento, de los relatos cotidianos sobre un acontecimiento cualquiera y de las "historias" sociales. No se refiere a informaciones falsas o tergiversadas, ni constituye un acto meramente enunciativo. El mito no es necesariamente la contraparte del saber científico, ni su uso es exclusivo de ciertos grupos sociales. Sus referentes no son datos empíricos homogéneos, ni "hechos" en el sentido durkheimiano. Por ello, para López Austin, el mito es necesariamente y en principio, una construcción teórica y no un objeto cultural indeterminado.

5 A. LOPEZ AUSTIN, *Los mitos del...*, p. 110.

La aproximación a la narrativa de los conversos desde el análisis mitológico, posibilita la ubicación de algunos elementos de sus discursos, que se nuclean desde la significación aportada por los textos bíblicos y los mensajes particulares de los grupos religioso de referencia, y en los que se elaboran versiones sobre el mundo de no pocas implicaciones prácticas. Por ejemplo, la centralidad que adquiere el significativo "Dios" en los movimientos pentecostales, modifica conceptos y rituales sobre vírgenes y santos, lo que altera a su vez, las formas de intervención en los festivales de los pueblos o de los barrios.

Por su carácter histórico-social, toda narración se encuentra sobredeterminada; producida y productora de sentido, engarza y dice cosas de múltiples relaciones espacio-temporales. La reconstrucción de un tipo de narración como la de la conversión, atravesada por lo mítico, muestra el contacto con los mensajes emitidos por el grupo religioso y la forma en que se generan las apropiaciones del converso. La presencia del mito en la narración es un contenido más dentro de ella, pero en torno de la cual, pueden integrarse elementos del mundo vital del sujeto, y otros que corresponden a los imaginarios colectivos de los que se participa.

Según López Austin, muchas relaciones sociales adquieren sentido si son vinculadas a los dos ejes del mito; el **mito-creencia** y el **mito-narración**. Ambos constituyen un doble tipo de saber que se encuentra incorporado en los grupos, los individuos y el lenguaje, y que puede observarse como una construcción atravesada por diferentes ordenes sociales; es decir, por diferentes intentos de fijar significados a procesos e historicidades determinadas.

Para los fines de este trabajo, es necesario diferenciar primeramente entre creencia y narración en relación al mito. La creencia es;

una expresión dispersa, omnipresente, frecuentemente difusa, que se da por los medios más disímiles, con palabras, con gestos, con actitudes, con imágenes visuales [...] es esta forma de expresión mítica la que, acendrada como comunicación social, crea los sistemas de congruencia y normatividad que regulan buena parte de la conducta social. Es la cristalización de la acción

social, conjunta y armónica de muchos creyentes, individuos que hablan y actúan en variados campos sociales.⁶

⁶ *Idem.* p. 117.

La creencia regula partes importantes de las actividades colectivas, al armonizar acciones dispersas en los campos de prácticas sociales, mediante procesos de comunicación. Las creencias articulan actos de los individuos en diferentes campos sociales; en ellos también es donde se encuentra la razón, la formación, el sentido, la congruencia, la transformación y la muerte de la creencia mítica. Así, es posible aproximar el espacio de la creencia, al sentido común existente en la sociedad. El mito sería una forma de ser de la creencia misma, del sentido común.

Si la creencia se expande, como pluralidad de formas, en el ancho terreno de lo social, el mito-creencia no puede referir únicamente a "representaciones" imaginarias de los grupos; las incluye desde luego, pero junto a convicciones, sentimientos, valores, tendencias, preferencias, hábitos. Pierre Bourdieu, trabajando con elementos similares, define la creencia como "fe práctica" y como "estado del cuerpo",⁷ es decir, como herramienta y como capital incorporado en los sujetos; una forma por tanto, del instituido e instituyente que constituye el "habitus".

El mito-creencia se presenta como "sentencias, imágenes, pronósticos, reglas de las más diversas técnicas, actos y estructuras de gobierno, relaciones familiares, conjuros y ritos, insultos y maldiciones, clasificaciones, chistes; en suma, con múltiples rostros, en múltiples ámbitos y cumpliendo múltiples funciones".⁸ Un mito colonial como el de la "guadalupana", que permanece siglos después de constituirse en un bien simbólico y que está presente en peregrinaciones, altares, pláticas, rezos y en mucho de la cotidianeidad religiosa popular, es sólo una muestra de este complejo simbólico e imaginario del mito-creencia que no se circunscribe a discursos teológicos, sino se inscribe en el decurso histórico de los sujetos como fe práctica.

¿Qué diferencia puede encontrarse entre lo señalado como creencia y el mito-creencia? Austin puntualiza que la distinción con respecto al primero, se encuentra en la presencia de una actividad incoadora de lo sagrado dentro del tiempo-espacio del hombre. La actividad incoadora señala un momento sin historia donde los dioses o lo sagrado crean o recrean lo humano. El mito-creencia contiene un dato de origen, que puede referir al nacimiento del hombre, o a la repetición cotidiana de los actos originantes.⁹ El momento de la separación entre las fuerzas extrahistóricas y sagradas que mueven el mundo, y los seres que heredan el peregrinar sobre el mismo. El orden de los inmortales frente al orden de lo perecedero.

7 P. BOURDIEU, *El sentido práctico*, España, Taurus, 1991, pp. 115 y 117.

8 LÓPEZ AUSTIN, A. *Opus cit.* p. 258.

9 *Op. cit.*, p. 258.

Para el mito-creyente, el mito marca ritmos y procesos que guían de algún modo su vida y sus momentos de transición, en tanto pertenecientes a un orden superior.

Por su parte, el mito-narración, la segunda forma en que se presenta este tipo de saber, es "la expresión mítica por excelencia, y una expresión unitaria [...] uno de sus aspectos más importantes, es su oralidad".¹⁰ Es un relato ordenado. Y como dice Bremon "todo relato consiste en un discurso que integra una sucesión de acontecimientos de interés humano, en la unidad de una misma acción. Donde no hay sucesión, no hay relato [...]".¹¹ Los agentes que narran deben integrar los acontecimientos en una secuencia ordenada de manera especial; determinado tipo de acciones deben tener como resultado determinado tipo de consecuencias. Para los objetivos de la investigación, éste es un dato importante. Como se verá más adelante, un ordenamiento similar se encuentra presente en la narración de los conversos.

Levi Strauss decía que " el primer carácter del mito es el de operar sobre el tiempo una acción totalizadora, o sea, de encerrar el presente sobre el pasado, y el porvenir sobre el presente".¹² Es decir, de crear un tiempo circular donde principio y fin se lleguen a tocar por medio del retorno al tiempo de la creación. Lo espacial es sólo dimensión de tránsito para los humanos.

Cuando el converso narra su experiencia religiosa de pasaje, lo hace en presencia de complejos míticos que permiten encerrar su historia personal en el tiempo de la creación de los hombres sobre el mundo. De ahí retoma elementos importantes para el ordenamiento de las fases y para la incorporación de explicaciones. Así, parecen conjuntarse elementos de la estructura del mito, con experiencias personales, mensajes incorporados y procesos de identificación. El producto, la narración, es una elaboración de los agentes que se expone oralmente, en la que aparecen procesos integrados por una sucesión de acontecimientos. De ahí que pueda validarse considerar el núcleo de la narración como objeto de análisis mítico. Sin embargo, habrá que señalar que si uno de los núcleos en la narración es lo mítico, no todo lo que en él se produce, puede ser significado desde esta sola perspectiva. En la exposición es posible encontrar elementos referentes al espacio social y al momento histórico del sujeto; dimensiones políticas, educativas, morales, económicas. Un punto particularmente interesante, es que a través de este discurso,

¹⁰ *Idem.* pp. 273-274.

¹¹ Citado. *Idem.*

¹² Citado. *Idem.* p. 286.

puede observarse la construcción de relaciones antagónicas y el establecimiento de los límites sacralizados en relación a figuras presentadas como "enemigas".

2. Los momentos del tránsito

"Cabría preguntarse por qué
las situaciones y rolés
liminales, se corresponde
en casi todas partes, con
propiedades mágico-religiosas"

Victor W. Turner

El objetivo de éste capítulo es ubicar en las narrativas de los conversos, los elementos y los momentos mediante los cuales se explica el pasaje de una posición socio-religiosa a otra. En general, la narrativa que se construye por esta vía tiende a presentarse bajo una estructura literaria y mítica que puede comprender tres tiempos fundamentales; pre-conversión, conversión y pos-conversión.

Carrasco¹³ considera la formulación de estos tiempos en función de una fase convergente, donde las condiciones del pasado se explican como apuntando al centro del relato, y una fase divergente, en la que los actos del presente se "abren" para explicar el mayor número de actos como si fuesen consecuencia de la transformación del sujeto. El momento de la conversión, la parte intermedia del proceso, es la más breve dentro de los elementos que presenta la narración.

En los extremos de la narración, formados por el momento anterior a la conversión y el de la pos-conversión, el narrador presenta las experiencias o situaciones involucradas, exagerando las diferencias. Se crean con este procedimiento, imágenes del sujeto totalmente opuestas entre el "antes" y el "después". El converso hace una negación de su pasado.

Este proceso se ve acompañado de la mención a coprotagonistas que cumplen una función diferencial según su lugar en el relato; por ejemplo, los "amigos" y los "hermanos" son figuras que se confrontan a niveles antagónicos. Antes de la conversión, se menciona a los "amigos" como el vínculo social predominante. Ellos

13 En el texto citado "¿Convertir para no transformar?..."

resultan causantes e impulsores de los acontecimientos negativos por los que atraviesa el sujeto; forman las "malas" compañías del mundo. Después de la conversión, son los "hermanos" del culto quienes aparecen como coprotagonistas, pero entonces con un valor positivo. También pueden encontrarse en el relato -de acuerdo con Carrasco- algunas "consideraciones críticas respecto del espacio psicosocial inmediato" relacionadas con la idea negativa de "el mundo".

Con esta estructura que Carrasco encuentra en el análisis de las narraciones, considera la conversión como un ritual de iniciación de carácter sincrónico, que trata de ser explicitado oralmente.

Esta estructura hace referencia fundamentalmente a sujetos conversos y, en la mayoría de los casos, pertenecientes y participantes en el grupo religioso al que se adscriben. No siempre sucede así. En el campo se encuentran sujetos que se aproximan al grupo religioso, pero no se integran parcial o totalmente a él, aun y cuando pudieron haber participado de algunas de sus actividades. En el extremo contrario, es factible localizar sujetos que se alejan parcial o totalmente del grupo o de los grupos en que se encontraban, por una conversión "incompleta".

Una lectura relativamente más amplia de la conversión, es la que presenta F. Vázquez Palacios,¹⁴ quién sigue una secuencia a la que llama "etapas de la vivencia religiosa en la vida cotidiana". Este autor ubica seis etapas, que desprende de la narrativa de los sujetos sobre sus procesos de conversión. En la primera de ellas, que llama "En busca de 'algo'", los sujetos se presentan a sí mismos en estado anómico, lo que les impulsa a "la búsqueda de 'algo' que les permita un horizonte o alternativa más viable o deseable en la sociedad". La segunda, "El encuentro con lo sagrado", es el momento de la narración donde los individuos descubren "un mercado de bienes simbólicos de salvación que les brindan consuelo, alivio, esperanza, y les permite comprender su pasado y vislumbrar su futuro". Para el autor, éste es el momento en que se realiza la conversión.

La tercera etapa, a la que llama de "Idealización de objetos", es la parte del relato en la que los conversos, "hacen un balance de sus vidas, resemantizan sus valores, sus costumbres, sus ideales, e incorporan y adaptan nuevos elementos que le van a dar sentido, orientación, armonía a su vida". La cuarta, o de "Internalización", contiene los

14 P.F. VAZQUEZ, *Protestantismo en Xalapa*, Comisión estatal conmemorativa del V Centenario del encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.

pasajes de la integración a una Iglesia específica, donde se realiza la sustitución de lazos sociales y se logra "un aprendizaje y adoctrinamiento eclesiástico".

La siguiente etapa, de "racionalización", marca el inicio de otro tipo de crisis. En ésta, "los individuos no cumplen con los principios y normas establecidas. O bien hay una franca oposición y desacuerdo con conductas y comportamientos de sus líderes y/o practicantes de la congregación religiosa. Todo ello provoca que el individuo racionalice lo aprendido conduciéndole a [...]" la sexta y última; Opciones. En ella, los sujetos narran alguna consecuencia de su "racionalización". Vázquez encuentra cuatro tendencias en el cierre narrativo de algunos de ellos: 1) De "restauración" donde el sujeto trata de adaptarse a la situación de la Iglesia y de participar en su reanimación; 2) de "caída", con un aislamiento parcial y crítico de la Iglesia a la que se pertenecía; 3) de "pecado", donde se da una separación total del sujeto en relación al grupo pero por causas imputadas al narrador, y; 4) de "conversión", o, más correctamente, de re-conversión, donde el planteamiento narrativo implica la superación de fallas o la purificación dentro de la Iglesia de referencia, o mediante la constitución de otra.

Desde la manera de llamar a estas etapas como "vivencias en la vida cotidiana", puede notarse el deslizamiento que se hace en el análisis de la narración hacia la cotidianeidad de los narradores. Es decir, el autor da por hecho que existe una relación estricta entre narración y proceso real, sin que este mediada por el aprendizaje de un modelo, y por tanto, sin que exista una alteración en la información del relato.

Sin embargo, un aspecto que puede destacarse de este análisis, es que la conversión no fija permanentemente al sujeto en el nuevo grupo. Las crisis del pos-converso habren la posibilidad de su salida, así como la de su re-conversión. Ante la posibilidad de localizar en las narraciones más de un momento "liminal",¹⁵ es necesario considerar el corte en el que se presenta una transformación más próxima a los pasajes rituales.

Con Carrasco, se presenta una estructura de la narración que da cuenta de un momento liminal; de tránsito entre dos momentos estructurales. Velázquez apunta la posibilidad de que existan dos; uno de conversión y otro de re-conversión. Sin embargo, este segundo momento no crea nuevos movimientos de alternación en el sujeto, como en el primero. Por ello, se tomará como proceso liminal exclusivamente al primer movimiento de conversión.

¹⁵ Esta posibilidad es una apreciación nuestra a partir de las etapas que elabora Vázquez.

Ya se indicó la intención de realizar una lectura de los discursos de conversión, como si fuesen o hiciesen referencia a situaciones rituales. El apoyo de A. van Gennep ha sido importante en este esfuerzo para analizar procesos similares. En los trabajos que realiza a principio de siglo sobre diferentes ritos de paso (rites de passage), presenta una estructura que será utilizada posteriormente por Victor Turner en el análisis de otros procesos similares. Particularmente en los rituales de "passage", van Gennep señala un ordenamiento espacio-temporal que comprende tres fases: Separación, Margen y Agregación.¹⁶

Según este autor, la fase de Separación "comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un 'estado') o de ambos". En la fase de margen, denominada como **Liminal**, "las características del sujeto [...] son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural, que tiene pocos o ninguno de los atributos del estado pasado o venidero". En la tercera de estas fases, presentada como Agregación, pero que puede ser vista como re-agregación o re-incorporación, "se consume el paso".¹⁷ De hecho van Gennep considera que cada fase tiene su tipo específico de ritual, aunque también generaliza en la existencia de una estructura que los integra.

Esta estructura refiere a los rituales y sólo a uno de sus conjuntos. Pese a ello, es sugerente su traslado al análisis de la narración del converso.¹⁸ Las tres fases mencionadas permiten reestructurar partes importantes de la narrativa, desde la referencia a la separación del "mundo", hasta su agregación final a un nuevo grupo religioso. El concepto de liminalidad es básico en la observación de estos tránsitos, en tanto señala la existencia de un "corte", que no posibilita la continuidad entre el estado anterior y el posterior. Lo liminal pasa en ese sentido, de momento ritual a momento de la narración. Es la parte que obliga al establecimiento de distancias entre los momentos narrados como separación y agregación, y funciona como "intermedio" del relato. Dice Turner que "si es cierto que nuestro modelo de sociedad básica es el de una 'estructura de posiciones', debemos considerar el período marginal o de 'liminaridad' como una situación interestructural".¹⁹ Recuperando estos

16 En su único trabajo conocido, *Los ritos de paso*, ya citado, p. 21.

17 V. TURNER, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 101-102.

18 Aplicándolo al análisis de la conversión por curación entre protestantes totonacas, Carlos Garma realiza un aplicación similar con algunos relatos, en los que encuentra que "la enfermedad actúa como un ritual de pasaje, donde el hombre va desde una vida negativa de pecado, hasta la salvación en su nueva religión". El tránsito se divide también por un momento liminal. C. Garma, "Conversión y los poderes de curación entre los protestantes totonacas" en *Iztapalapa* Nos. 12-13, enero-diciembre, 1985, UAM-Iztapalapa.

19 V. TURNER, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 103.

elementos, la conversión será identificada es el presente trabajo como momento de un tránsito interestructural.

El concepto de liminalidad no se corresponde necesaria y únicamente con los procesos rituales y de conversión. La categoría puede hacer referencia también a "sujetos liminales"; individuos que se ubican a sí mismos o que son ubicados sin una posición estructural o contra las posiciones estructuradas; viviendo en los límites del orden y la direccionalidad social y/o participando de las rupturas estructurales. Turner ejemplifica el primer caso con Francisco de Asís, y el segundo, con Miguel Hidalgo y Costilla, ambos confrontados en diferentes momentos con la jerarquía católica.

Los mismos momentos de ruptura en la historia de los grupos sociales podrían ser considerados "liminales", como en el caso de las revoluciones. Pero también para los movimientos religiosos emergentes sería posible aplicar dicha categoría en lo que respecta a alguno de sus momentos.²⁰ Turner abre esa posibilidad de utilización amplia del concepto para todos aquellos procesos en los cuales se encuentra una situación, narrativa o histórica, interestructural. Es decir, situaciones donde los involucrados no se encuentran definidos por los atributos, las condiciones, reglas, controles, seguridades, de la estructura. El converso, en algunos momentos de su proceso, tiene estas características. La construcción de la narrativa sobre su experiencia, puede por tanto, ser ubicada como una "narrativa liminal", que hace referencia a los tiempos del desprendimiento, margen y agregación. El mismo converso narrador, puede ser tomado, en otro nivel, como un sujeto liminal que realiza o realizó un "passage" en donde al menos por un momento se mantuvo como "sujeto de umbral".

En lo que sigue de este trabajo se analizará la narración del converso como una **narrativa mítico liminal**, utilizando elementos de los trabajos mencionados de López Austin, van Gennep y V. Turner, en tanto la presencia de lo divino se acompaña por procesos de tránsito entre posiciones del campo religioso del sujeto. Mediante esta categoría se estudiará el tipo de desprendimiento y el sentido que se le otorga al tránsito o pasaje por los conversos.

20 Los conflictos que se han desarrollado durante la última década en el estado de Chiapas, donde los integrantes de las "sectas" han sido sistemáticamente expulsados de algunas zonas indígenas, puede servir de ejemplo sobre un momento "liminal" del grupo o de los grupos involucrados.

3. El desprendimiento

engañoso
preciso que el
ubicado en el lugar

"...para que este efecto
se produzca es
ojo esté
adecuado"

M. Bicecci

La fase de desprendimiento corresponde al tiempo previo de la conversión. Es el "antes" de la narración. En ella, la estructura marca una magnificación de los elementos negativos en la vida de los conversos. Una narración típica en este sentido es la siguiente:

"Poco a poco aprendí el oficio de fontanero y me fui haciendo de herramientas, hasta que conseguí mis propios trabajos. Algunas veces me iba bien, otras a la ibamos pasando. Con la ayuda de Dios, nunca sufrimos hambre. Sin embargo, como ya va teniendo uno sus centavos, pues le da a uno la cosquilla de gastarlo con los amigos que antes nos habían invitado. Fue así como comencé a tomar y fumar. Al principio, hacía todo lo posible porque mi madre no se diera cuenta; hasta que un día me pase de copas y me llevaron mis amigos a mi casa bien borracho [...] seguía tomando, unas veces llegaba a la casa, otras veces dormía tirado en la banqueta de la calle". (Hombre. Adulto)²¹

En este relato es posible ir localizando algunos elementos discursivos que se presentan como constantes. El "pasado" incluye normalmente situaciones más o menos estables con ciertos grados de equilibrio. El "trabajo" y las figuras del círculo social próximo son algunos de los factores que definen esa estabilidad. En contraste, la inestabilidad se genera de manera diferente, mediante el involucramiento de los "amigos", que simbolizan el ocio y el dispendio y que provocan los "gastos", realizados sin sentido y sólo por el placer. Según la narración, se vive en el margen de lo indispensable, que sin embargo es suficiente. Pero el equilibrio marginal se rompe ante actividades que parecen prototípicas: tomar y fumar, ambas fomentadas y acompañadas por los amigos.

21 Este es un fragmento de un relato más amplio recopilado por Vázquez Palacios en la Ciudad de Xalapa, en su texto ya citado, p. 97. Las narrativas sobre la conversión se trabajarán con base tanto en materiales recopilados directamente, como en publicados.

Otras narraciones permiten ampliar las características de lo dicho sobre la fase de desprendimiento:

"Antes yo no tenía paz en mis pecados, en mis deleites carnales, fumar, tomar, las parrandas, las drogas, los deseos carnales, el estar yo insultando a mi madre, pensando mal de ella, hablando palabras altisonantes contra mis hermanos, hablando mal de la gente". (Mujer. Joven)²²

"Antes, chupaba y estaba metido en muchas cosas de sexo [...]". (Hombre)²³

"Mi situación moral en ese entonces era de un deprabado, estaba destruido. Sufría moral y espiritualmente. Era un hombre botado. algunos compañeros me inducían a ir a ciertos lugares; bebidas, mujeres, etcetera. Esto es de 1978 a fines de 1985, más o menos de los 18 a los 23 años. Había quienes me invitaban a fumar marihuana. Yo terminé dejándolos". (Hombre. Pastor)²⁴

"Cuando yo estaba en el mundo, todo era distinto para mi. Yo llevaba una vida mundana, de vagancia, de borrachera, de fumadera, de amigos, de paseos, sólo era beber y beber y beber, yo bebía y bebía [...]". (Hombre. Centroamérica)²⁵

"vivía gozando, verdaderamente vivía gozando [...] yo ganaba lo suficiente como para hacer tres o cuatro casas y yo a diario me lo tomaba". (Hombre. Centroamérica)²⁶

"Me encontraba en primero de secundaria y reprobé casi todas las materias, al año siguiente, me inscribí, pero me dieron de baja por inasistencia, yo empecé a tener como amistades a los vagos de la esquina, empecé a conocer el vino, las drogas, las mujeres, y poco a poco rodé en el pecado, empecé a trabajar en los vicios, pero el dinero me lo gastaba en los vicios". (Hombre. Pastor)²⁷

"A los 13 años de edad, me escapé de mi casa y me dediqué a conseguir dinero de manera fácil, sólo trataba de huir de un ambiente de miseria y prohibiciones y busqué escape en el alcoholismo, mis trabajos fueron como

22 Entrevista JJEB, 1992.

23 En Vázquez Palacios, *op. cit.*

24 En E. López C. *Pentecostalismo y milenarismo*, México, UAM Iztapalapa, 1990

25 En L. E. Samandú, *op. cit.*

26 *Idem.*

27 En E. López C., *op. cit.*

mesero, cantinero, contrabandista, guarura y otros negocios ilícitos. En 1966, durante una redada de traficantes fui a dar a la cárcel de Tijuana, donde me aficioné a las drogas fuertes, como alternativa a mi alcoholismo". (Hombre. Pastor)²⁸

"Iba a la escuela por ver a los cuates y a las chavas, y me aficioné al alcohol en un principio, y pasé a la marihuana, al peyote, a los hongos y al ácido. Todo ello sólo agravó mi problema de falta de sentido en la vida, y empecé a inyectarme heroína. La farmacodependencia se volvió brutal, me internaron en 1970 después de seis años de drogas; después de un año de internamiento logré dejar la heroína y para sustituirla volví al alcoholismo". (Hombre)²⁹

Cuando andaba en el 'mundo', me gustaba ir a los bailes y a las carreras de caballos. Además, tomaba mucho, me gustaba ese mezcal que le dicen 'de pechuga', allá por Oaxaca, tuve muchos problemas. En una ocasión tuve que huir de mi pueblo a causa de un pleito que se armó, en otra, un amigo, nos hicimos de palabras y nos peleamos, hasta que el pleito terminó a causa de dos machetazos que me propinó. Estuve en el hospital cerca de dos meses". (Hombre)³⁰

Pese a que son relatos de diferentes lugares y regiones, en todos ellos es posible encontrar algunos elementos de lo que constituye el "modelo" del sujeto pecador. El "antes" se presenta en relación a dos características; primeramente como una relación marcada por el vínculo-oposición entre gozar/sufrir. El gozo es referido a partir de actividades como fumar, tomar, vagar, ir a los bailes, desear sexualmente. Ellos constituyen formas de la vida "mundana" del placer. El "antes" se presenta invadido, según las narraciones, por drogas (fuertes y moderadas) y por sexualidad. Llama la atención la presencia en los relatos de actos embriagantes, como un factor determinante para el ingreso a la problemática y a la fase de desprendimiento. Este "gozar depravado" es generador, directamente o no, de las complicaciones vitales, en tanto provoca situaciones como quedar tirado en la banqueta, estar "destruido", no tener paz, rodar en el pecado, ir a dar a la cárcel.

28 *Idem.*

29 *Idem.*

30 Testimonio recogido por H.M. Villalobos González en su trabajo sobre "Una comunidad adventista en el sur de Quintana Roo" en CIESAS del Sureste, *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. VI, México, Cuadernos de la Casa Chata, SEP-CONAFE, 1989

En segundo lugar, todas las narraciones concuerdan en considerar lo anterior como el tiempo de lo intrascendente. Lo que no significa fijación o inmovilidad. Su intrascendencia se vincula a la inexistencia de fines propios y a la insuficiencia de sus espacios colectivos para convocarles a otro tipo de proyecto. Es así como pueden leerse algunos de los articuladores de las narraciones; "ai! la ibamos pasando"; "llevaba una vida mundana"; "vivía gozando"; "reprobe/me dieron de baja"; "sólo trataba de huir"; "iba a la escuela para ver a los cuates y las chavas". "Mi problema de falta de sentido en la vida". Los coprotagonistas negativos, son presentados en el escenario de manera desdibujada, pero con fuerza en las implicaciones. Como se menciona con anterioridad, "amigos", "compañeros", "cuates y chavas", tienden a resignificarse como "vagos" y a vincularse con "parrandas" y con sexualidad (placer o, también, "mujeres"). Es importante señalar que al ingresar en la fase de desprendimiento, las referencias al "trabajo" ha sido expulsadas del relato.

Desde el gozo, la intrascendente y, sobre todo, el sufrimiento, señalados por el relator, inicia un deslizamiento para la ubicación de los principios de transformación, que se muestran como la "búsqueda de algo".³¹ El tránsito hacia el momento de la agregación, que puede ser visto también como un movimiento cuyo objetivo es la elaboración de la historia propia, implica el paso por o la caída en "el pecado". En este punto, es necesario considerar que la historia y la estructura de la narración elaboradas por el converso, son construcciones que se modelizan como uno de los medios para adquirir mejores posiciones en relación a los bienes simbólicos. En otras palabras, entre más malo se haya sido anteriormente, mayor es el valor del sujeto. La narración se construye en un contexto donde éste tiene efectos prácticos para el converso. La lectura de su experiencia personal, va acompañada por la búsqueda de legitimidad, como puede observarse en los templos, donde se utiliza la presentación pública de testimonios de conversión como parte de los rituales; éstos son, por tanto, potenciales generadores de distinción en la medida que se extremen las condiciones de la conversión. Por ello hay una "necesidad" social de mantener o construir en la estructura narrativa, un periodo caótico, de crisis, antes de entrar en fases de resolución.

En todos los casos anotados, los sujetos presentan oposición o independencia de cualquier tipo de colectivo normativizador o afectivo, como el de la familia. Pero también, los sujetos se muestran a sí mismos como independientes económicamente; con suficientes posibilidades para realizar el consumo propio y de otros de las drogas o vicios de referencia. La "caída en el vicio" se explica como parte

31 En los términos que señala Vázquez Palacios.

del vacío espiritual y de la ausencia de sentido vital; en el terreno mitológico, se presenta simplemente como la caída en "el mundo".

Este momento de la narración, es precondition para el ingreso de la misma a fases superiores de la crisis, que incluye la entrada a espacios significados como lugares de castigo; la cárcel y el hospital son ejemplos recurrentes. Desde el punto más alto de la crisis -valorado frecuentemente como el más bajo de la condición humana, como estar "tirado en la banquetta"- se elaboran los procesos imaginarios y de resignificación que van dando cuerpo a la decisión de convertirse.

Además, en las mismas narraciones aparece otro elemento importante como factor de conversión; la ruptura con la dirección intelectual y moral de la religiosidad hegemónica.

4. Los antagonismos

En el tiempo de la intrascendencia se dibujan algunos de los antagonismos que posteriormente marcarán los límites del "enemigo"; los amigos, las mujeres, los vicios, el ocio, son abstracciones que delimitan espacios dentro del "mundo". Hay sin embargo un punto dentro de lo religioso en el que convergen las narraciones. El tiempo de la intrascendencia y sus crisis, ya bajo una lectura mágico-religiosa, es una muestra de la inexistencia del vínculo con lo sagrado. Además, es una de las evidencias de que en la historia del sujeto habían existido "relaciones simuladas" tanto del sujeto con "Dios", como de la institución que representaba la tradición religiosa, la Iglesia Católica, con ambos.

"Yo, antes, en mi religión, acudía al lugar donde nos reuníamos y entraba yo, como te decía, con remordimiento de conciencia, porque yo me sentía ya sucio, y al entrar a ese lugar, haz de cuenta que me ponía yo mi hábito, entraba yo y me sentaba en mi lugar, más hasta atrás, me sentía yo muy burro, y mientras estaba yo ahí, un señor hablaba en latín y demás cosas que no entendía yo, y también echando ojo muchas veces a las mujeres y demás cosas que hay ahí, ¡la verdad!, según tú estás ahí ya aliviando tus penas, ya con eso, crees que con cumplir icon Dios no se cumple! y qué pasaba al salir? yo me sentía aparentemente bien, pero al salir exactamente de la puerta, agarraba yo mi hábito y lo aventaba para atrás, hasta la próxima semana, al mes, al medio

año, ya que me sentía todo sucio, regresaba nuevamente y me ponía el hábito, pero qué pasó? Yo iba en decadencia, iba en picada". (Hombre. Profesionista)³²

"Latín" y "hábito" metaforizan los núcleos del relato. El hábito es la máscara que el ritual necesita para realizarse en las condiciones de anonimato que presenta el relator. El hábito sólo permite ver pero no ser visto, o al menos no ser visto como tal. El latín, independientemente de si el sujeto "vivió" una experiencia así, se expresa como la ausencia de formas comunicativas. O, en otros términos, como el no atrapamiento por el discurso del Otro. Ausencia que es a la vez puesta en cuestión del discurso religioso de los intelectuales católicos. Vease el ejemplo de un participante presbiteriano guatemalteco:

"Los católicos antes...está cerrada de una vez la Biblia, no predicán, tal vez lo predica el cura en su lenguaje, tal vez latino, no sé, tal vez español o inglés, nadie puede entender, por eso la gente no llega a comprender lo bueno, qué es lo malo".³³

La legitimidad del agente (el cura) y de su mensaje son puestos en cuestión. El cura se vuelve "extranjero". Y no sólo eso:

"Yo fui estudiante de cura, y el cura que era maestro del seminario era homosexual, yo tenía descubierto aquello y no creo en ellos". (Hombre. Centroamérica)³⁴

Tres ejes de rompimiento aparecen en estas menciones; los bienes simbólicos ofrecidos por la Iglesia Católica se vuelven ilegítimos para el consumo; se dejan de compartir creencias, lo que implica que no se incorporan como fe práctica compartida; se le niega capacidad de mediación a la Iglesia entre el campo de lo sagrado y lo profano. Los siguientes fragmentos explicitan las rupturas:

"yo era católico porque lo decían mis padres y porque yo no conocía más religión que la católica. Recuerdo haber ido a misa unas veinte o treinta veces en toda mi vida, y pues casi nunca puse atención a lo que el sacerdote nos decía. Me acuerdo muy bien que el último día que estuve en mi pueblo, fui

32 Entrevista, JJEB, 1992.

33 En L.E.Samandú.

34 *Idem*.

con mi jefecita a la capilla y ella, en su ignorancia, le pidió a la virgen que me cuidara". (Hombre. Albañil).³⁵

"Los prelados católicos de México y Centroamérica son responsables de la miseria y el hambre que sufren nuestros pueblos, pues en vez de ocuparse de las cosas de Dios y pedir por las autoridades para que estas hagan bien las cosas, están involucrados en política y otros asuntos que no son de su competencia". (Hombre. Yucatán)³⁶

"Dios vive en mí directamente, lo siento en mí, no como los católicos, los cuales adoran imágenes sin vida y tienen sacerdotes y obispos que no han entendido el misterio de la piedad, hacen una lectura terrenal, mundana, con los ojos de la carne y del intelecto humano de las Sagradas Escrituras, porque son la manifestación más alta de la apostasía, de la traición terrenal a Dios. Los católicos viven sin Dios y sin esperanza, hundidos en la tribulación y sin saber por qué y para qué vivir, y cuando algunos quieren entender a Dios, lo quieren entender materialmente, con lo cual fallan, pues a Dios, se le siente, no se le entiende". (Pastor)³⁷

"realmente relación [con la religión católica] todo mundo debemos ser sinceros, cuando yo iba a misa, si era una misa de media hora yo ya estaba pero harta. Por qué, porque no se escuchaba nada, no se le entendía al sacerdote, y si según él hablaba de la palabra de dios, pues sabra dios qué decía porque nadie llevaba una biblia y decir, bueno, vamos a ver el 'santo evangelio del apóstol San Juan', pues lo decía, pero por mi a lo mejor, el sacerdote lo pudo haber inventado, quitado, puesto. Realmente nunca tuve un acercamiento para estar dentro de la iglesia católica, pero aunque lo hubiese tenido, dios hubiera prolongado su misericordia conmigo, para rescatarme". (Mujer. Secretaria)³⁸

Lo católico aparece en la narración como una tradición religiosa no incorporada a los sujetos y no incorporable por las características de sus sacerdotes. quienes demuestran su involucramiento con "el mundo". Además, los sacerdotes funcionan

35 En Vázquez Palacios.

36 Comentario recogido por P. Fortuny Loret de Mola, "Movimientos religiosos minoritarios en el Yucatán rural de hoy" en B. Dahlgren, *Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines*, Coloquio, Vol. I, México, UNAM, 1987

37 En E. López C., *op. cit.*

38 Entrevista.

como imagen paradigmática, en su cotidianeidad, del "católico"; ignorantes, falsos, enmascarados. Los actos de conversión quedan insinuados desde estas elaboraciones como actos de "rescate".

5. Los milagros

Entre las partes de la narración que señalan momentos de las crisis que anteceden el cambio, y los comentarios que aluden a la separación del espacio cultural marcado por el catolicismo -que pasan a formar parte de lo significado como "enemigo"- se encuentra frecuentemente un factor imaginario que atraviesa la fase liminal del relato, y que está constituido de manera particular por la referencia a "milagros", como los actos de sanación. Este es un elemento que consolida el relato de los conversos, en la medida que significa la evidencia para ellos, no sólo de la existencia de lo sagrado al margen de la institución y de su presencia en el mundo, sino fundamentalmente del establecimiento de vínculos personales con lo divino. Un expastor del Estado de México comenta sobre su experiencia:

"Muchos milagros, vi muchos milagros. Por qué, porque mira, haz de cuenta que tú eres un bárbaro, en ese sentido yo soy un cristiano de antiguo, 'oye, te vengo a presentar un Dios'; 'yo tengo un Dios, mi Dios es mi garrote'; cómo te voy a demostrar que hay un Dios, pues tiene que acompañarlo señales, milagros, algo que tú vieras y creyeras, y diras qué iluso soy, pero a mi me tocó predicar con esas señales, no, yo nunca curé a nadie, ni puedo hacerlo, pero sí oramos por enfermos, y sanaron de todas, todas, todas las enfermedades, cáncer, diabetes, que creyeron y sanaron".³⁹

El campo religioso tiene la característica de movilizar precisamente este tipo de bienes de salvación. Pero son particularmente muchos de los nuevos movimientos religiosos donde la sanación constituye uno de los elementos discursivos de mayor fuerza. La capacidad de los dirigentes se encuentra fuertemente relacionada con la percepción de mejoría que pueden tener los creyentes en situaciones críticas. Ese logro pone de manifiesto en los creyentes la adecuada mediación entre lo profano y lo sagrado por parte del Pastor. Como en el relato anterior, éstos no son los que curan, sino medios para que se realice la presencia de lo divino en lo profano, que en el caso de la tradición religiosa judeo-cristiana corresponde al "Espíritu Santo".

39 Entrevista, JIEB, 1992.

El "milagro" se incluyen en las narraciones como uno de los premios simbólicos más preciados por los conversos. Incluso llega a señalarse como uno de los puntos de anudamiento para desencadenar el proceso de indentificación. Pero este "premio" no necesariamente tiene que ser recibido por el sujeto en proceso de conversión. Los relatos incluyen frecuentemente experiencias contadas por otros, o milagros realizados en gente próxima. Algunas de ellas se recuperan incluso de personas involucradas previamente en el movimiento, lo que impulsa a la reconversión. Por ejemplo:

"un día, en mi desempeño como profesional, fue un paciente de la iglesia para consultarme sobre un dolor que sentía en los riñones. Al hacerle sus estudios correspondientes salió que tenía cálculos biliares que se podrían apreciar muy bien en las placas. Al explicarle lo que sucedía, se puso muy triste al saber que necesitaba una intervención quirúrgica. Fue a la iglesia y pidió a todos los que estaban ahí reunidos, que oraran por él [todos oraron]...al término de la oración, el enfermo parecía otro, se veía una sonrisa en su rostro. Los hermanos empezaron a gritar, a aplaudir ¡Gloria a Dios! tomó el micrófono y narró lo que le había sucedido. Dijo que sintió un calor extraño recorrer todo su cuerpo y que después se concentró en la parte donde sentía los dolores y sintió cómo se disolvían los cálculos. Yo, no satisfecha me acerqué a él, para decirle que no estarían por demás volver a hacer unos estudios. al volver con los estudios y al examinar otra vez las radiografías, yo misma me sorprendí de los resultados. ¡No tenía nada!". (Mujer. Médica)⁴⁰

El milagro tiene su principal oponente en los saberes médicos, que son a la vez representantes paradigmáticos de "la ciencia". El milagro implica la derrota de los saberes humanos. Este tipo de relatos son los que se difunden al interior de los grupos, y forman una especie de "cemento ideológico" del grupo religioso. Quien hace la narración es una médica que se encontraba próxima a uno de los grupos cristianos, pero con incredulidad. El milagro, la reconvierte temporalmente, pero gracias a la derrota profesional.

Los milagros en las narraciones no aparecen en forma caótica. Se presenta de una manera estructurada. Puede reconocerse en primer lugar, un "mal", con cierta imposibilidad de curación "científica" o de resolución "natural"; un "agente" que hace tal señalamiento (el médico, como en el ejemplo); la puesta en movimiento hacia un espacio sagrado del afectado, o de alguno de los involucrados; la intervención de

40 TEn Vázquez Palacios, *op. cit.*

otros agentes (los hermanos); la solución del mal y su comprobación. Estos últimos ya corresponden, como en este relato, al tiempo de la agregación.⁴¹

La perplejidad del saber institucionalizado -que junto con el médico, puede estar representado por el "hospital"- se expone como síntoma de su debilidad, por ello es también uno de los elementos recurrentes cuando se hace referencia al milagro. Otros ejemplos al respecto son los siguientes:

"estaba yo en el hospital, cuando mi madre fue declarada sin curación, ya que tenía cáncer [pero en la noche apareció un médico rubio, que nadie vio entrar, ni era conocido] los médicos, asombrados, encontraron a mi madre sentada en la cama, a la mañana siguiente, los médicos descubrieron que el cáncer había desaparecido y que no quedaba huella del tratamiento con radiación [...]". (Mujer. Joven)⁴²

"En 1979, caí víctima de una extraña enfermedad, en la cual se me paralizaron los intestinos, y por ésto se me generó una infección. Pasé mis quince años en el hospital, donde no me daban posibilidades de vida más allá del fin de año, un viernes, cuando había culto, los hermanos, sin conocerme, oraron por mí, y esa misma noche, en la madrugada, en el hospital, sentí cómo unas manos curaban mis males. El lunes de la semana siguiente, los médicos no podían creer lo que había sucedido, ya que el cáncer había desaparecido y los intestinos me habían vuelto a funcionar estando yo desahuciada".(Mujer)⁴³

"yo tengo una muchacha de 17 años. A los 8 comenzó a padecer de artritis reumatoíde. A los 13 se postró durante dos años. Ella ya estaba en la iglesia. Ella me hablaba del Señor y me decía que el único que la podía ayudar era él, y si quería se la llevaba. Después mi hija se curó [y yo me convertí]. (Mujer. Centroamérica)⁴⁴

"Al llegar al hospital, los médicos me hicieron los exámenes, las radiografías, y vieron como estaba, y el torax, o sea, aquí donde se juntan los huesos, se

41 El milagro estaría siendo el centro de la narrativa mítico liminal. Entre el momento de crisis máxima (enfermedad) y el principio de la sanación. Garma señala que en éste punto, el afectado dice conocer "la palabra de Dios", como parte de los "actos extraordinarios fuera de lo normal que cambian a un hombre". C. Garma, *Poder, conflicto y reelaboración simbólica*, Tesis, México, 1983, pp. 207-208

42 En E. López, *op. cit.*

43 *Idem.*

44 En un trabajo de Valverde, dentro de la compilación de L. Samandú, *op. cit.*

abrieron. Pero mientras ellos hacían eso, llegaron varias personas a orar conmigo. Yo también clamaba a Dios. Entonces volvieron los médicos. Ellos estaban preocupados y sacaron varias placas, pero con la última que sacaron, ellos se asombraron, los huesos se volvieron a juntar. Entonces salí caminando y después seguí tan normal". (Hombre. Anciano)⁴⁵

La posibilidad de la muerte directa del narrador, o de sujetos próximos a su ambiente social -particularmente familiar- desencadena la necesidad del milagro y supone ser el potenciador del cambio. Este tipo de crisis vitales no son las únicas que se argumentan.⁴⁶ Pero puede asegurarse que constituye una de las más fuertes redes simbólica de fondo, en torno de la cual se conjuntan otro tipo de problemáticas menores. El haber sufrido algún tipo de traumatismo (en el sentido médico) o de daño, aparece en la estructura de la narración resignificado como un acto de las fuerzas malignas, y que sólo puede ser resuelto mediante aproximaciones a mitos de sanación y rituales donde se realicen las invocaciones orales. La fuerza discursiva con que se moviliza el "milagro" dentro de los rituales es de tal impacto, que incluso puede ser impuesta como modelo al observador externo, no involucrado en el ritual:

"Alguna vez, durante el culto, a una muchacha le picó una víbora venenosa y en un minuto se le empezó a hichar el brazo, pero impuso sus manos sobre ella [el pastor] y empezaron a orar todos y ella se salvó".⁴⁷

La estructura de esta observación hace recordar parte de los mitos fundamentales en el cristianismo. Particularmente, la función que en su mitología cumple la "víbora", como forma de existencia del "demonio", así como, en contraparte, la figura simbólica de la puesta de las manos sobre lo afectado, que constituye en la Biblia una de las formas de sanación de Cristo, como en el caso de los Ciegos de Jericó, y que es a la vez uno de sus mandatos: "Entonces llamando a sus doce discípulos, les dió autoridad sobre los espíritus inmundos, para que los echasen fuera, y para sanar toda enfermedad".⁴⁸

La oración se constituye en la convocatoria a lo divino para que realice su presencia y de testimonio de su proximidad con el grupo. El "médico rubio" -una de las

45 En L. Samandú.

46 La realización de un embarazo médicamente "imposible", es otro de los ejemplos que se manejan como "milagro".

47 M.A. ORTIZ H. "Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas" en *Religión y sociedad en el sureste mexicano*, vol. III, Cuadernos de la Casa Chata No. 163, México, CIESAS, SEP-CONAFE, 1989.

48 *La Biblia*, Mateo, 10-1.

imágenes sociales de "Dios"- mencionado en uno de los testimonios anteriores, que entra al hospital, coloca sus manos sobre el espacio físico de la enfermedad, mientras en ese momento se realizan oraciones que apoyan la sanación de la enferma. La presencia de lo divino tiene como uno de sus requisitos la invocación.

La mayoría de los relatos donde se puntualizan milagros, tienden a ubicar estos acontecimientos en la noche. Oscuridad y milagro se relacionan fuertemente, mucho más que con los actos diurnos, sin que éstos queden eliminados. Generalmente también, el milagro queda circunscrito al espacio social que lo posibilita y que permite ponerlo en relevancia. El Hospital, el templo o la casa misma. Son espacios y condiciones sociales legítimos para el establecimiento del contacto con lo sagrado. Difícilmente se encuentran relatos de contacto con lo divino de manera solitaria.

Hay una forma relativamente próxima al milagro que se relaciona con los actos de conversión, pero que refiere a "visiones". En momentos de trance o sueño, se "ve" a "Dios", o a algún profeta emergente (en algunas iglesias pentecostalizadas, a Elías, por ejemplo). Un caso recopilado por Garma, entre dirigentes totonacas nos es indicativo:

"Había yo ido a la ciudad de México cuando fui atropellado por un coche. Me llevaron a un hospital donde perdí el conocimiento. Allí se me apareció nuestro Señor Jesucristo. Me dijo que había pasado toda mi vida en cosas malas y que si yo quería vivir, tenía que dejar todas esas cosas y dar toda mi vida a su obra. Yo le dije que sí, lo haría así si vivía. Cuando me alivié, comencé a estudiar la Biblia y me volví evangelista".⁴⁹

El autor interpreta esta narración como una experiencia de "revelación" que puede tener implicaciones colectivas. La sanación se realiza en este caso mediante una experiencia imaginaria que se narra como relación directa con la divinidad, lo que puede generar un liderazgo con sus consecuentes procesos reproductivos de carácter profético. Es decir, el que asume la revelación como un indicador de la preferencia sagrada, asume un capital simbólico que lo obliga a leer sobre el futuro.

Así, las narraciones de los conversos, en lo que refiere al tiempo de la separación, tienen una estructura compleja, en donde al menos aparecen tres bloques de formación mítico-liminal: crisis/incapacidad de dirección intelectual-moral//elementos de articulación mágico-religiosa. En el primer bloque, las

⁴⁹ C. Garma, "Conversión y los poderes de...", *op. cit.*

crisis son tanto de los sujetos, como de la instancia detentadora de la representatividad sobre el manejo de bienes simbólicos de salvación (Iglesia Católica); ésta, se constituye no sólo en ilegítima, sino también en potencial productora de los males individuales y colectivos. La Iglesia no es más la dirección moral de los sujetos, pero al dejar de serlo, quedan "suetos" un conjunto de "elementos" pertenecientes a las cadenas de significación católica (en el sentido que lo manejan Laclau y Mouffe), que pueden ser articulados, mediante actos sociales, en otras cadenas de significación. Así pasa con la presencia del milagro sin mediación de la Iglesia, con las aportaciones de la "palabra" (oraciones) sin otro tipo de signos como la cruz, o con la función de las manos, que se transforman del ritual del beso al sacerdote, al de canalizadoras de la fuerza divina. La estructura simbólico e imaginaria de la última narración, muestra las huellas de una forma narrativa y de un tipo de contenido poco divergente con los vistos anteriormente. Ello, debido a que los grupos religiosos se adjudican la responsabilidad de que el modelo de exposición funcione en los testimonios. Un promotor de la corriente neopentecostal señalaba al respecto que:

[...]desde el día que empecé a presentar a Jesucristo, también como sanador he visto a muchos más aceptarlo. Ahora en cada campaña se pone un enorme cartel que anuncia 'jesucristo sana el cuerpo, el alma, la mente'.⁵⁰

Así, en tanto que la sanación es uno de los productos más preciados en el mercado de los bienes simbólicos de salvación, los grupos interesados en crear procesos de conversión, parecen tenerlo como una de sus estrategias más desarrolladas. Los testimonios públicos y la creación de un tipo de discurso mítico-religioso y liminal de la sanación, son parte de esta estrategia. Pero en relación a los conversos, el consumo de los discursos parece permitirles elaborar el significado de ciertas experiencia, que nuclea semánticamente las condiciones de "passage".

50 D. GODWIN, *Métodos para fundar Iglesias*, Miami, Florida, Ed. Vida, 1987, p. 45.

6. El cambio

"No hay que escandalizarse
el cambio. La cuestión está
en quiénes lo deciden y porqué"

G. Bonfil

El tiempo de la agregación no sólo es cambio. En la narración aparece como inversión del tiempo de la separación y de la intrascendencia. El momento del cambio tiende a ocupar en la narración el mínimo de referencias, aun y cuando puede haber puntualizaciones temporales, hasta de fechas y horas. La estructura literaria del relato mantiene la lógica de construcción pero, ya en este paso, se presenta un reflejo invertido de lo que sucedía antes con el sujeto, como puede observarse en las siguientes narraciones:

"He sentido paz y tranquilidad, me siento muy confiada, a nosotros nos enseñan desde que el primer contacto que podemos tener en el día es con Dios, y yo lo pongo todo en manos de Dios, y todo el día, y la verdad que es maravilloso porque todo se lo agradezco y en sí mi vida ha cambiado con él, para empezar amo a la gente y la acepto como es, antes, mi peor juez era yo, me exigía demasiado, quería llegar a la perfección, y ahora no, ahora digo, 'sé como la gente, porque quiero que la gente sea como yo; si no es así, entonces la amo así, amo a la naturaleza".(Mujer. Empleada)⁵¹

"Yo cambié mucho, deje de tomar. Con el cambio fue como si nunca hubiera existido el guaro. Me gustaba el naipe, el cigarrillo, el guaro; sólo inmundicias. Cambié los amigos, porque ya no me apreciaban tanto".(Hombre)⁵²

"yo me creo un hombre tranquilo, tranquilo, sensato, que me hace hacer ciertos juicios justos, me dió cierta sabiduría para saber qué es lo que debo de hacer [...] jamás hubiera tenido la sabiduría que enseña ésto para tener una vida común, para enseñar a mi esposa, al hombre lo enseñan a ser más tranquilo, a que le baje tanto a sus farras, al adulterio, la palabra tiene mucha

⁵¹ Entrevista, JJEB, 1992.

⁵² 2Relato compilado por L. Samandú.

sabiduría, Creo que Dios me premió, porque lo intenté. Dios existe, Dios ayuda a todo el que se acerque". (Ex-pastor)⁵³

"[...] nadie lo puede creer, van a decir que soy una mentirosa, entonces yo lo tengo que contar ese cambio que he obtenido en mi vida, ya no tener tanta importancia por las cosas materiales, y sobre todo el respeto a mi patria porque Dios así lo dice, 'dar al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios, porque nosotros estamos sujetos a nuestros gobernantes, nosotros respetamos nuestros símbolos patrios, y sobre todo la concordia entre mi familia que todos nos amamos en el amor de cristo, el trabajo en el que yo estoy, él me lo dió, hemos pasado crisis muy duras, pero hasta ahorita, nunca ha faltado el pan".(Mujer)⁵⁴

"Anteriormente el 50% de lo que yo ganaba, lo invertía en alcohol, cigarros y otras cosas así. Hoy en día, yo invierto mi dinero en cosas del señor. No digo todo, verdad. Un pequeño porcentaje. En mis estudios, en mi hogar, mi ropa y otras cosas. Trato de que el dinero que a mí me cuesta ganar, pues, yo trató de invertirlo en algo fructífero". (Hombre. Centroamérica)⁵⁵

"...yo no sabía leer pero me enseñé en la Biblia y luego me empezó a gustar. Así empecé yo a estudiar, no sabía nada, ahora gracias a Dios estoy con salud, ahora ya no ando en parrandas. En el 'mundo' la vida es muy amarga y dura. Todo lo que hacía antes nomás era para darle gusto al 'mundo'. Ya me separé de todo aquello. Hay un cambio. Esa es mi historia". (Hombre. Anciano)⁵⁶

¿Qué es lo que cambia con el cambio según las narraciones de los conversos? ¿La identidad del sujeto? ¿su comportamiento moral? ¿su condición de trabajo? En primer lugar, puede señalarse que el cambio implica una delimitación de comportamientos, entre los considerados previamente como naturales al ambiente social de referencia y los prescritos por el grupo religioso. Una nueva clasificación donde aquello que antes era "normal", pasa ahora a ser "sucio" y "contaminante", en los términos de la antropóloga Mary Douglas.⁵⁷ Los comportamientos posteriores son considerados de mayor "racionalidad", o "limpios" por parte de los actores. No deja de ser curioso que en grupos con características rituales emocionalistas -como

53 Entrevista, JJEB, 1992.

54 Entrevista, JJEB, 1992.

55 Entrevista, Samandú.

56 Entrevista, Millalobos González, *op. cit.*

57 MARY DOUGLAS, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, España, Siglo XXI, 1971.

los pentecostales- el posconverso se maneje dentro de un espacio discursivo de mayor ordenamiento racional. En términos de las narrativas, el segundo eje que aparece es un doble proceso que puede llamarse de *resemantización* y *resignificación* de los referentes culturales. En este movimiento, dos núcleos complejos llaman la atención; la Biblia y "Dios".

7. Resemantización y resignificación

Si bien puede mostrarse la existencia de una estructura literaria en la que se engarza la mayor parte de los relatos, o a través de la cual se expresa, puede quedar la sospecha de que éstas estructuras son las camisas de fuerza ideológicas de la conversión, las correas de transmisión cultural del imperialismo (como, más allá de su análisis, parece indicarlo Eckart Boege, entre los mazatecos). Un acto mecánico. Sin embargo, lo que está presente en estas narraciones y en lo que concuerdan algunos de los análisis sobre los nuevos movimientos religiosos, es que la apropiación de los mensajes por parte de los sujetos, se realiza desde diversas posibilidades y perspectivas. En algunos casos, el atrapamiento de los conversos por los discursos del grupo religioso parece total; pero en otros, éste se presenta como síntoma de complejas articulaciones políticas y culturales, que pueden incluso, definirse como subversivas.

Esto sucede desde luego en cualquiera de los ordenes sociales, en tanto campos discursivos, pero conviene puntualizar que las imágenes del pleno atrapamiento, como lo demuestran las crisis de posconversión, son ciertamente fragmentarias. Los nuevos cristianos realizan permanentes procesos de interpretación y reinterpretación de las historias personales y grupales y de la realidad donde se incrustan. Los espacios de conversión, en tanto implican rompimientos con vínculos previos, forman áreas en las que se generan esfuerzos para constituir nuevos elementos de identidad, y nuevas delimitaciones con el Otro. En la narración del converso, algunos de estos elementos se identifican como "hermano", en el polo positivo, o como "amigo", "católico", "mujeres", en el terreno negativo. Por vía de los relatos pueden encontrarse dibujadas algunas formas de los antagonismos sociales que atraviesan lo religioso, en el sentido que se dan articulaciones de elementos y procesos de equivalencia que permiten el establecimiento de "fronteras" políticas y culturales.

Puede asumirse que la estructura literaria mediante la cual se presenta el relato, es uno más de los instrumentos a que apela el converso en la constitución de estrategias, mediante las cuales legitima su nueva posición religiosa. Por tanto, las

normas, recursos y valoraciones de los nuevos grupos, son reinterpretados por los conversos, para darle sentido. Ello lo hacen a partir de intereses propios y experiencias, lo mismo que de conflictos tanto individuales como colectivos. La narración mítico-religiosa del converso, se transforma entonces en la expresión dramatizada sobre algunos de sus vínculos sociales directamente involucrados.

Para reconstruir el sentido de las nuevas relaciones establecidas por el converso, es necesario revisar la función de los núcleos semánticos sobre los que giran las explicaciones del mundo y desde los que se anudan muchas de las cadenas de significación. Entre las narraciones recuperadas, se muestran sobre todo dos referentes simbólicos que obtienen una fuerza inusitada en las articulaciones discursivas; "Dios" y "Biblia". En torno del primero, se modelan las imágenes de "Cristo", "Señor", "Espíritu Santo". en el segundo, "la palabra", "el mensaje", "el mandato".

Como se puede recordar, desde la Reforma Protestante y pese a las intenciones de Lutero, los grupos religiosos de la tradición cristiana han mantenido la tendencia a la simplificación de las mediaciones con lo divino, personalizando para ello la responsabilidad de los sujetos, y transformando la estructura de los cultos. La narración del converso sufre un proceso parecido. Sus elaboraciones se concentran en éstos núcleos simplificando las dificultades de la explicación. Sin embargo, al ser un tipo de objetivación imbricada por múltiples referentes, el sujeto participa resemantizando y resignificando los procesos que incluye.

La presencia resemantizadora en el discurso del converso implica el que "un corpus de símbolos, emanados de un centro y adaptados por una localidad distante de aquel, pueda mantenerse formalmente, pero al mismo tiempo ser re-semantizado de acuerdo con contenidos propios de la localidad que los adopta". Es el caso, por ejemplo, del corpus de símbolos religiosos generados en Estados Unidos, pero que se utilizan como uno de los argumentos para la defensa de "lo nacional". Por su parte, los procesos complementarios de resimbolización implica que "contenidos tradicionales y vinculados a la experiencia social adquieran nueva expresión a través de formas simbólicas importadas",⁵⁸ como el uso de la lengua a nivel religioso en algunos etnias. Ambos procesos posibilitan leer las narrativas y los procesos de conversión, como articulación entre mensajes emitidos en el grupo religioso y experiencia de los sujetos. También, como microdinamismos sociales en los que la

58 R. SEGATO, "Cambio religioso y desetnificación; la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina" en D. Alexander et. al., *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, Religiones Latinoamericanas 1, enero-junio, 1991, México, ENAH-INAH-INI, P. 140.

subjetividad se genera y se expresa y en donde se encuentran necesidades, utopías y experiencias.⁵⁹

Como señala Segato, "se trata de grados de continuidad [...] el cambio, en mayor o menor medida, se introduce pero no de manera drástica, sino a través de puentes semánticos o equivalencias simbólicas, entre culturas que entran en contacto". Esta doble integración podría ser aplicable prácticamente a cualquier proceso en el cual se diera un contacto cultural, pero en este caso, su consideración se vuelve importante por un factor específico; como hecho histórico, la presencia de los nuevos grupos religiosos no católicos en América Latina, se desprenden del trabajo pedagógico realizado desde los Estados Unidos. Esto ha podido crear la hipótesis de que el avance de tales grupos -"tanques de ideas", en términos de Adriana Puiggrós- tiene como factor central un plan intervencionista cultural del "imperialismo". Llevado al extremo, los conversos estarían respondiendo de una manera mecánica y sin sentido, a su discurso político-religioso.

Por el contrario, si se asume que los sujetos adoptan las normas y los planteamiento en la forma de estrategias, lo que se encuentra es una presencia activa de los conversos en sus propios actos de desprendimiento-integración. Pensar en procesos de re-semantización y re-significación implica pensar menos en un terreno de dominio que de hegemonía.

La referencia a "Dios", como semema articulador, presenta una fuerte complejidad en las referencias que realiza el converso; "Alejado de Dios", "¡Con Dios no se cumple!", "Dios vive en mí/los católicos viven sin Dios/a Dios se le siente, no se le entiende", "lo pongo todo en manos de Dios".

La estrategia utilizada por la iglesia Católica hasta hace poco tiempo, estuvo marcada por el énfasis en el sistema de Santos y Vírgenes, estrategia que pudo tomar fuerza en tanto convocó a las comunidades indígenas para su adopción, y en la medida que éstas los resimbolizaron como "agentes sagrados".⁶⁰

En cambio, la estrategia utilizada en los grupos religiosos conversionistas, se caracteriza por la eliminación de los mediadores, o, al menos, por su desplazamiento. Los dioses intermedios van cayendo del panteón divino y sus

⁵⁹ H. ZEMELMAN y G. VALENCIA, "Los sujetos sociales; una propuesta de análisis", mimeo, 1989, p. 93.

⁶⁰ E. MASFERRER, "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina" en D. Alexander, *op. cit.*

figuras físicas son anatemizadas por los conversos, que las consideran producto de los idólatras. Este empobrecimiento del panteón no necesariamente debe atribuirse al trabajo de los nuevos movimientos religiosos, en tanto éstos pueden estar sólo complementando un fenómeno más amplio y al que acompañan; el generado por los procesos de urbanización y la existencia de nuevas problemáticas, en donde los rituales tradicionales no sólo dejan de ser espacio legítimo para individuos y colectivos, sino incluso pueden constituirse en áreas de conflicto.⁶¹ Las transformaciones urbanas y los procesos de modernización estarían impidiendo que los dioses menores pudieran cumplir sus funciones simbólicas. El panteón divino empobrecido, se presume como precondition para la concentración de significaciones en algunos "núcleos duros".

Este sería el caso de la noción de "Dios" y la pluralidad de funciones que le otorga el converso en su vida y en el mundo. Apropiarse de ella, es re-semantizar una significación imaginaria, y potenciar por esa vía, su uso. Conviene recordar dentro de este comentario que:

Dios [...] no es una significación de algo en la realidad, o de algo racional o el símbolo de algo distinto. No es ni el Nombre-de-Dios, ni tampoco las imágenes que las gentes puedan formarse sobre él. Dios es llevado en esas imágenes, designado por esos símbolos, pero él es, en toda religión, una significación imaginaria central que organiza símbolos e imágenes, significantes y significados, en un sistema. No se trata de una significación de algo percibido (realidad) o de alguna función racional (simbólica); es una significación imaginaria que sólo puede ser aprehensible mediante la búsqueda de sus huellas en diversas redes institucionales, en la proliferación de sombras proyectadas, en el caso ilustrado, en las redes simbólicas de la institución religiosa. Dios no es, en tanto que significación imaginaria, ni la suma, ni el elemento común, ni el promedio de las imágenes y símbolos religiosos; es la condición que hace que tales imágenes o símbolos sean imágenes de Dios.⁶²

Los sueños son parte de esas sombras, como las narraciones, que permiten la ilustración de los casos. "Dios", en el discurso, es una señal sobre la dispersión de

61 Un ejemplo de ésta situación, en otro contexto, es el análisis que realiza Clifford Geertz sobre el funeral de Paljan en su obra *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991.

62 R. N. BUENFIL, *Las radicalizaciones en el cardenismo: argumentación y discurso educativo*, México, DIE-CINVESTAV-IPN, 1991, p. XVI, nota 21.

objetos a los que es aplicable.⁶³ Esto permite anotar que en las elaboraciones del converso, mediado por la dispersión en el nombrar de "Dios", se encuentra todo un trabajo de formulación de equivalencias; sueños, satisfacciones, dolores, voluntad. Dios se re-semantiza para crear nuevas identidades, para ocupar diferentes "papeles" en la narración así como para "ocuparse" de la narración. Pedir que Dios hable por el sujeto.

El proceso de concentración de significados no es sin embargo, privativo del converso cristiano. Parece encontrarse también en otras formas actuales de religiosidad popular.⁶⁴ Por ello, es posible observar cierto grado de continuidad entre religiosidad popular y procesos de re-semantización a partir del mensaje vertido por grupos como el pentecostal. Cuando el converso habla de Dios, vincula tradición cultural con el corpus de símbolos difundidos por estos grupos.

Sin embargo, más allá de la aplicación discursiva del converso a los eventos en que le parece entra lo santificable, el concepto de "Dios" tiende a deslizarse sobre ejes de interpretación donde lo que se pone en juego es la "ilusión"⁶⁵ de completud. Esta ilusión se elabora en referencia a una significación imaginaria cuya característica se encuentra sólo reflejada en dimensiones positivas:

"lo que tratan de hacer las religiones cristianas, es buscar una relación entre los cuerpos [...] la iglesia es el cuerpo de cristo, y él es la cabeza de la iglesia de tal forma que todos somos órganos del cuerpo de cristo, y una mano nunca va a despreciar a otra mano, porque somos del mismo cuerpo y tienen que tener comunión entre ellos porque son del mismo cuerpo".(Hombre)⁶⁶

"según nosotros, tenemos que llegar a la altura del varón perfecto que es Cristo, y a eso vamos caminando [...] ser cristiano es seguir la vida de Cristo". (Mujer)⁶⁷

63 La noción de "dispersión" es tomada de M. Foucault, a partir de los comentarios de Dryfus y Rabinow, *Michel Foucault; más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.

64 Como lo muestra el estudio realizado por S. Ortiz Echániz, *Una religiosidad popular; el espiritualismo trinitario mariano*, México, 1990. Asimismo, el estudio ya mencionado de Díaz de la Serna sobre los Carismáticos en el catolicismo.

65 "Creencia animada por un deseo", según lo dice Nestor Braustein, citando a Freud, en *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis, (hacia Lacan)*, México, Siglo XXI, 1990.

66 Entrevista, JJEB, 1992.

67 TEntrevista, JJEB, 1992.

"la palabra de Dios dice que no hay justo, ni aun uno, y ahí van, ni aun uno, todos nuestros antepasados, sólo él es el único justo, el Señor Jesús, los demás nadie, ningún santo, nadie puede hacer nada por nosotros. Sólo él es el único justo". (Mujer)⁶⁸

La fantasía de la imagen unificada es también la fantasía de la perfección como cuerpo y como obra de la entidad divina. Su característica estética es la belleza (visualizada por medio de sus obras); éticamente es una forma sublimada de la justicia, mientras que a nivel lúdico, se constituye en el espacio simbólico referido al amor y a la felicidad. El no "ver a Dios", lejos de ser un impedimento para la creencia, se vuelve uno de sus fundamentos narrativos. De "Dios" sólo se puede saber por medio de sus obras, de sus manifestaciones y de sus palabras. Estas manifestaciones se encuentran siempre a la posibilidad de la incertidumbre. No se le presenta a cualquiera ni en cualquier momento, lo cual no significa para el converso que la divinidad se equivoque. Lo perfecto no puede equivocarse y en tanto "Dios es la perfección", la incertidumbre de su presencia no puede deberse a limitaciones de lo divino.

Es necesaria la existencia de otra fuerza, que si bien debe ser divina, corresponda al espacio del mundo y del inframundo. En la narrativa de los conversos, siguiendo esa estructura literaria aprendida, el "Diablo" tiene una fuerte presencia en la construcción de las explicaciones sobre la historicidad de los sujetos. Los relatos presentan entonces una construcción espacial que es dual: por un lado se encuentra el "espacio del mal" y por el otro, el del "bien".

El camino de "Dios" es señalado no sólo como el correcto, sino como el camino de la purificación, el camino limpio; "nos llevaron a un río y ahí nos sumergieron -dice una conversa- y ahí se supone que en la sumergida Dios nos limpia de todo pecado, y cuando nos limpia ya somos nuevas criaturas". Por su parte, las referencias al camino y el espacio del "Diablo" marcan lo "sucio", el "mundo" y las tentaciones:

"Satanás ofrece al mundo, así como se lo ofreció a Cristo, él fue tentado. Ahora nosotros sabemos que llegó la tentación. 'Señor, Espíritu Santo, quita de mi la tentación', porque son tantas las que hay". (Mujer. Anciana)⁶⁹

68 Entrevista, JJEB, 1992.

69 Tanto ésta cita como las siguientes, corresponden a entrevistas, JJEB, 1992.

"Para mí ser cristiano es el que lleva cada punto de vista de la Biblia, para mí lo más difícil fue luchar contra los malos pensamientos, refrenar el acto es fácil, pero refrenar el pensamiento es difícil [por ejemplo] de cada diez empleados casados, cinco son adúlteros fijos, y los otros se echan una cana al aire. La fidelidad [en el mundo] se da una en un millón". (Ex-pastor)

"el mundo es del diablo, porque la verdad el mundo era de nosotros, porque por eso lo creó Dios, nos creó por sobre todas las cosas, eramos los dueños, pero simplemente por el pecado de Eva y Adán, que estamos manifestados nosotros ahí, con Eva y Adán, toda la humanidad por eso llevamos el pecado". (Mujer. Empleada)

"todos somos un vaso, o te llenas de Dios, o te llenas del Diablo".(Hombre. Joven)

La lucha entre los dos entes del universo religioso, se realiza tanto en el mundo como en el cuerpo. La lucha del sujeto es contra la "tentación" y el deseo, en favor del autocontrol, síntoma de la relación con "Dios". Sin embargo, la positividad de "Dios" no necesariamente implica el que sea un ente bondadoso. Este puede ser una divinidad terrible, tanto en lo que se considera como afirmación de sus actos, como en los elementos de su propia perfección.

"[...] y si aun nuestro Señor Padre celestial no se tentó el corazón para sacrificar a su hijo, menos nosotros; dice su palabra divina que "quien no fuera capaz de dejar padre ni madre, no es digno de mí"

O, al igual que en el mito griego de la Gorgona;

"no hay ser humano que pueda ver al padre divino y que no le de un patatús, por decir algo grave, nadie puede verlo [el que lo vea morirá]". (Mujer. Anciana)

La división de la interpretación en dos tipos de espacios morales, el del bien y el del mal, parece facilitar la distribución (clasificación) de experiencias individuales o sociales que le son significativas al converso. El cuerpo humano se constituye en un recipiente o en un instrumento de las fuerzas míticas, que se encuentran en pugna por el control de los deseos humanos. Los eventos de la cotidianeidad pasan a tener

un lugar en alguna de ésta dos cadenas, pero sin que ese lugar pueda ser cristalizado totalmente. Así, caerse, tener trabajo, contar con alimentos, poder hablar de cosas personales o entrar en éxtasis por la posesión de un espíritu, puede leerse como parte del triunfo de una de las fuerzas. No siempre es claro si el ganador, sin embargo, es "Dios" o el "Diablo". Esto se debe precisamente a que la batalla no se ubica por fuera del individuo. Al contrario, se porta el mal, los malos pensamientos, el pecado, porque se tiene cuerpo y "el espíritu lucha contra la carne y la carne contra el espíritu". (converso)

Es el espíritu el que ayuda a discernir el bien del mal. A usar y controlar el cuerpo, que como tal, se vuelve la negatividad de la palabra. Del verbo que es divino y que hace esfuerzos por posecionarse de la carne. El demonio tiene que ver entonces, como elemento estructural, con la carne y el deseo.

Y en esta batalla contra el cuerpo y el deseo que realiza el converso, desde su discurso aparece la esencialidad de la palabra verdadera, del mensaje divino, de lo próximo a lo que pasa como perfección; la palabra en la biblia.

Más allá de que la estrategia conversionista tenga como uno de sus focos de trabajo la distribución masiva de biblias por el mundo, puede preguntarse cuál es la razón de que dicho documento pase a constituirse en un signifiante privilegiado para la narración del converso. Privilegio que adquiere no sólo por ser referido, sino ante todo por ser introducido puntual o genéricamente en las menciones sobre el mundo de vida del involucrado. ¿Qué le significa la biblia al converso? Según Segato, en los referentes que se hace de este documento "se encuentra una interpretación de la Biblia como libro de historia, más que como dogma religioso [...] la transformación de un tiempo repetitivo, de un universo mítico ritual, en un tiempo histórico, kerigmático".⁷⁰ En ese tiempo el narrador se encuentra como parte del mito. Por contraste, las ofertas de bienes simbólicos de salvación del catolicismo no contemplaban el uso sistemático de la biblia. Sin ser un objeto prohibido en las últimas décadas, su consumo se consideraba un acto especial que merecía indulgencias; de tres años por ejemplo "al católico que lee pasajes de las Sagradas Escrituras por lo menos un cuarto de hora con la debida reverencia a la Palabra de Dios, en busca de provecho espiritual", de quinientos días a quien hace una lectura menor. También se ofertaban indulgencias parciales e indulgencias plenarias.⁷¹ En este contexto, no se

⁷⁰ Segato, *op. cit.*, p. 159.

⁷¹ *Sagrada Biblia*, 1965, p. 12.

le maneja como un instrumento de interacción entre dirigentes-feligreses, ni cumple claramente una función operativa en los procesos rituales.

Los usos que el converso hace del texto, tienen una estructura diferente. Al explicar su proceso de conversión, resemantiza la noción de biblia como texto, y la resignifica desde sus propias formas de interpretar su vida.

"lo que dice la biblia se cumple. Es una grabación desde el fondo del principio de los siglos. Después de la desobediencia de los hombres en el huerto del Edén, ya hubo una guerra abierta entre dos; Caín y Abel. Por eso, de allá a acá, consideramos nosotros que está en la Biblia, para que nosotros a estas alturas, no pudieramos dudar, ni cavilar, ni pensar, porque está escrito, y nosotros ya hemos visto que estas cosas se están cumpliendo". (Hombre. Centroamérica)⁷²

"los aspectos proféticos de la biblia, podemos leer la profecía de la biblia y vas a ver que nuestras cosas van pasando, han ido pasando, porque es un libro profético". (Hombre. Joven)⁷³

"es un testamento que se tiene, el testamento ya está, nadamás falta que lo cobres..." (Ex-pastor)⁷⁴

"Esta escrito". El converso encierra el presente en el pasado y el futuro en el presente, como ya señalaba Levi-Strauss respecto de los mitos. Con ello, el tiempo se hace circular. Pero no se elimina la necesidad de ubicarse en esa banda que forma el tiempo. En una cita anterior, uno de los conversos menciona que un cristiano es aquel "que lleva cada punto de vista de la Biblia", lo que sólo puede lograrse luchando contra malos pensamientos y comportamientos. Por tanto, la biblia se presenta como un libro de normas y de criterios para "leer" los acontecimientos del mundo. Su lectura se asemeja en algunos casos a la de un periódico, en el sentido que se le considera información vigente y aplicable a la interpretación cotidiana.

El mito-creencia que se arma con elementos de este texto, se expresa como una transformación en la concepción del tiempo. Hay un encuentro entre el presente y el

72 Testimonio recopilado por el Pastor Abelino Martínez, en Samandú, *op. cit.*

73 Entrevista, JJEB, 1992.

74 Entrevista, JJEB, 1992.

pasado que hace al lector contemporáneo de judíos y romanos, éxodos y sufrimientos, de milagros y de salvaciones, así como también de adanes y evas. El sujeto de la conversión puede ubicarse en una historia donde su escisión se explica por la ruptura creada desde el antiguo cristianismo entre los elegidos y los pecadores. Así se ubica el sujeto en la historia; como continuador de la confrontación entre el bien y el mal. Al mismo tiempo, como narrador, en su vida, de esa confrontación, de los triunfos y las derrotas.

La Palabra -el contenido bíblico- le devuelve la palabra. Aparece una "rebelión verbal" que puede llegar a ser impresionante, en la medida que el sujeto se enfrenta a la necesidad de difundir, como en la antigüedad, el "mensaje". El converso "habla" protegido por su sentido de proximidad con lo sagrado, pero también por la necesidad de ser escuchado. Sin duda, entre otras características, los contextos sociales de la conversión han estado marcados por el "silencio" o la ruptura de lazos comunicativos estables. Quizá por ello, el modelo del tiempo circular es el más utilizado cuando se hace referencia a las nuevas experiencias religiosas. Como lo menciona Segato, "con la biblia como fuente léxica y temática, se establece la práctica ritual de un discurso religioso que sigue una línea formal y redundante. El estilo es retórico, y los miembros se entrenan para dominar esta forma. Así se recupera la palabra y se le fundamenta en la autoridad incontestable del libro sagrado".⁷⁵ Es un lenguaje que sirve para entrenar y estructurar el pensamiento del sujeto que se apropia del discurso.

Basta con escuchar el intercalamiento de citas más o menos textuales dentro de las narraciones de los conversos, para aceptar la existencia de este estilo literario redundante, que se complementa con experiencias modelizadas, personales o del grupo religioso. La entrevista con un converso casi siempre está mediada por la presencia del texto bíblico y por la muestra de su nivel de entrenamiento. El entrevistado se siente "obligado" a traer y hacer uso de su texto, en búsqueda de las verdades que se ofertan "sin compromiso" al entrevistador o a cualquier otro. Quizá en otro momento quede por ver cómo se vinculan las referencias bíblicas con el tipo de iglesia, el tipo de experiencia sobre el que se realiza la referencia y los comportamientos que se dice fueron transformados.

Tanto la noción de "Biblia" como el concepto de "Dios", que se aportan de manera central en los mensajes de nuevos movimientos religiosos como los pentecostes, son resemantizados por los conversos. No sólo se les ve como libro sagrado, en un

75 Segato, *op. cit.*, p. 156.

caso, o como máxima divinidad, en el otro. Al primero se le puede leer como periódico, mientras que el segundo amplía sus funciones para llegar como un chofer, un médico, componer autos, o hablar por medio de los hombres. Por otro lado, la historia de los individuos se resignifica mediante el ordenamiento en el antes-después y el malo/bueno de sus actos y de las etapas de su vida.

Esto representa todo un proceso de ordenamiento del mundo, que se realiza a través de la imagen de completud de sí que elabora el sujeto.

VII. SUJETO ESCINDIDO Y PLANTEAMIENTO DE COMPLETUD¹

"La escisión se instaure y
sitúa entre la máscara y el
reverso de la máscara"

Jean-Baptiste Fages

1. Recorrido cognitivo

La narración del converso obtiene sentido dentro de la formación discursiva específica del campo religioso, de su inestabilidad y de su carácter diferencial y abierto. De ese carácter incompleto, no cerrado del campo, se gesta la posibilidad de ligar los elementos a nuevas cadenas de significación. En este proceso, el sujeto realiza una lectura de su tránsito como si viniese de una escisión en la etapa pre-conversa, y se fuese dirigiendo a un tiempo de integración. El relato, junto a señalar etapas espacio-temporales, tiene como peculiaridad indicar tránsitos por fases o momentos de conocimiento. Este recorrido cognitivo se presenta como una **Narración admirativa**² y como un **Sistema Autocorrector** aplicado al tránsito entre una dimensión sensible y sensual, y otra racional. Las fases que se pueden reconstruir, son equivalentes a las que se presentan en el recorrido mítico-liminal, y también pueden ordenarse en una triada.

MOMENTOS ESPACIO-TEMPORALES	FASES DE CONOCIMIENTO
Desprendimientos	Fracaso cognitivo
Liminalidad	Vacio explicativo
Agregación	Nueva mirada al objeto

Por la posición de converso, el narrador es convertido en un sujeto admirante, cuyo primer acto es sorprenderse de sí mismo. Para ello requiere elaborarse como un objeto

- 1 La escisión corresponde a un tipo de separación que se realiza en el sujeto, sea como un dato ontológico (del tipo cuerpo/lenguaje) o como un dato histórico (entre deseo y objeto específico de deseo, por ejemplo). El discurso de completud, por su parte, es el intento por cerrar la escisión.
- 2 En un doble sentido; por un lado, el contenido de lo que se narra es "admirable". El mismo narrador lo ve con sorpresa, placer o entusiasmo. Por otro, mediante la narración se trata de causar "ad-miración" en quien escucha, de sorprender.

de conocimiento que pueda ser sometido a la mirada del observador-narrador. La mirada necesita desdoblarse para poder mirarse/mirando. Es el reconocimiento de sí como objeto individual lo que nuclea la estructura narrativa. Los momentos que se presentan como tránsito cognitivo integran una admiración por el proceso; dan señales de sorpresa, dolor o entusiasmo, vividos por el actor del drama. Del mismo modo que en las transformaciones espacio-temporales, se presenta una parte intermedia que define la ruptura en el contenido del conocimiento, cuya característica central es "la suspensión de la interpretación y del discurso". Para sostener la admiración del converso, éste requiere hacer uso de situaciones extremas en los relatos, como el señalamiento de actos sintomáticos de parálisis y silencio o de suspensión de la capacidad interpretativa; describirse completamente borracho "tirado en la calle"; estar en un hospital o quedar sorprendido por un acto de sanación. Este momento intermedio, de ruptura, está formado por la incapacidad de mencionarse a sí mismo y de "ver" las condiciones en que se encuentra. En la narración aparece como un momento en que se localiza separada la racionalidad y el cuerpo, y donde el sujeto está "perdido".

La lectura hecha en el presente sobre su proceso de conversión, tiene como finalidad identificar y a la vez diferenciar las características del objeto sometido a la mirada del narrador. "Su identidad o alteridad respecto a la clase de objetos similares".³ Con esta mirada-admirante realizan las clasificaciones del objeto de conocimiento y de los elementos constitutivos del mismo (entorno, contexto, protagonistas).

La autocrítica en el tiempo de la intrascendencia (o de la preconversión) hace hincapié en la no posibilidad de constituirse como objeto de sí mismo, de verse y admirarse (asombrarse). La insistencia en el dominio del cuerpo y de los otros, muestra que el "antes", se encuentra dominado por su propio cuerpo, insensato, que actúa "sin la ayuda de la razón, si acaso con la sólo interacción de los sentidos, y da libre curso a la pasión".⁴ El preconvertido, más "natural" que "racional", es un sujeto incompleto para el narrador. La conversión por tanto, empieza a formularse desde este nivel de ignorancia sobre sí. Pero para darle continuidad al tránsito y mantener el sentido de la admiración, se requiere que el fracaso cognitivo (incapacidad de interpretación) se deslice aún más hasta llegar a un momento de vacío explicativo, normalmente vinculados a las crisis que marcan el desprendimiento; la admiración

3 R. FLORES ORTIZ, *El amor de las razones*, México, UAM Atzacapotzalco, 1991, p. 46. En este apartado se utilizarán varios de los elementos conceptuales que utiliza Flores Ortiz para analizar el texto de "La Historia de las Indias de Nueva España, de Fray Diego Durán".

4 *Idem*, p. 82.

conjuga o lleva implícito el descubrimiento de aquello no conocido por el sujeto, así como de las causas ignoradas sobre los sucesos. En otros términos, sobre la base de la admiración se llevan razones del fracaso, del dolor, de la pérdida que se presenta en el momento liminal.

Tanto los actos mágicos fundamentalmente de sanación, como las visiones, son elementos que coadyuvan a la estructuración de la admiración en el tránsito liminal. El converso, como sujeto cognoscente, manifiesta la suspensión de su capacidad de lectura sobre el hecho (anulación de la enfermedad o curación inmediata, por ejemplo).

Esta suspensión podría resolverse sin embargo, en otras formas que no necesariamente debieran pasar por la adopción de nuevas estructuras explicativas. Por ejemplo, un sueño donde se ve una divinidad, podría generar temor, miedo o, incluso, terror, situación que no sucede. La narración anexa al evento la búsqueda de una causa que no se encuentra en él mismo; es la búsqueda del **Secreto**. Este se va a encontrar dentro del discurso del grupo religioso de referencia y va a manifestarse como la revelación o la aproximación al mismo. El secreto pasa a constituirse en uno de los criterios más importantes de veracidad del hecho. Es lo escondido de la sanación y de la divinidad en la revelación, en la Palabra.

En la narrativa, la "admiración" es la forma en que se manifiesta el acto de conocimiento susceptible de ser enunciada. Es un acto completo de razón para el cual la verbalización se constituye en síntesis entre los actos pragmáticos y los de conocimiento. No puede olvidarse que para el converso, el acto mágico de la sanación es un dato objetivo, lo mismo que las visiones. Esta veracidad se presenta como la manifestación de lo divino. La revelación del secreto de los actos -la presencia de lo divino y lo diabólico- permite leer el pasado como un tiempo de "privación" del bien. En el pre-converso, el bien no existe integrado a sí mismo; se le visualiza sólo como posibilidad del contexto. Esto es así, porque "Dios" forma un referente discursivo que en su totalidad no encierra ni puede contener el mal, dato que se devela sólo cuando es conocido el "secreto" y cuando se ha realizado el tránsito hacia la esfera de racionalización del nuevo grupo religioso.

Con estos elementos se puede regresar al "objeto" de la narración; la explicación de sí. El converso hace una interpretación de su tránsito para un primer oyente que es él mismo bajo la forma de "Dios". Es decir, el primer Otro del sujeto es la significación de "Dios". El conjunto de los nudos semánticos se articulan desde el sentirse

mirado-oido por ese Otro. En una de las entrevistas que se realizaron para este trabajo, el entrevistado pide inicialmente "permiso" a "Dios" para hablar sobre su historia. En otra, la entrevistada señala que tiene que contar muchas cosas desde que el mismo Dios la transformó. La narración es así un mensaje que se racionaliza bajo el supuesto del vínculo comunicativo permanente con lo divino. Pero a la vez, al hacerse un recuento de las causas, un hacer advocativo, se introduce una esfera persuasiva que va dirigida hacia el escucha involucrado en el diálogo.

La narración entonces, se forma como una relación entre el mensaje adoptado y la interpretación de las imágenes y fenómenos en un discurso persuasivo acerca de ellos. El discurso del converso se hace coherente -característico en el mito-narración- en tanto tiene como requisito no únicamente decir o explicar su proceso. Atravesado por la ad-miración sobre sí, y por la suspensión temporal de su racionalidad, el converso tiene la demanda de convencer a los otros. Hacer inteligible para el "otro" las razones de la clasificación y sus elementos constitutivos (malo/bueno; antes/después; intrascendente/trascendente).

Esto lleva al aprendizaje y a la elaboración de analogías y diferenciaciones. Las primeras aparecen en la narración como vínculos analógicos entre los atributos de Dios y de los hombres. Por ejemplo, la referencia al momento mítico de la completud entre Dios-hombre dentro del paraíso, donde no existía ni deseo ni saber. En el terreno de las diferenciaciones, queda presente sobre todo la referencia a la separación entre Dios/hombre, que se elabora como distinción entre lo perfecto y lo imperfecto. También se encuentra en la elaboración de la narrativa una construcción de frontera a nivel discursivo, entre la "palabra" y el "mundo", así como entre "nosotros" y los "otros".

Se aprende que "Dios" es en última instancia la causa, mientras que el hombre, también en última instancia, es el efecto de sus decisiones. La admiración estructura el discurso de tal modo que pueda hacerse evidente al oyente esta relación determinante y determinado. Sin embargo, dado lo volátil del lenguaje, no basta con apelar a la experiencia y a la creación de lo divino. El converso considera la posibilidad de otras versiones, la incredulidad del oyente, la potencialidad de la controversia. Todo ello se encuentra en los cortes de la narración, cuando introduce la señal de "aunque no lo creas(n)".

Para romper con la duda posible, el converso utiliza la Biblia. Si bien es cierto que este texto forma uno de los referentes necesarios de los relatos, puede señalarse

que para el narrador, la Biblia se manifiesta como la autoridad que legitima y da conformidad a su propia exposición. Es el "en última instancia de lo que yo digo". La Biblia dimensiona el marco normativo de aquello que es posible de ser dicho. Biblia es autoridad, plan, razón, verdad, poder. Pero sobre todo, es instrumento para hablar de sí mismo. Para recrear la mirada y re-construirse como objeto. Por ello puede considerarse la narración mítico-liminal como un recorrido cognitivo que se presenta en forma de Sistema Autocorrector,⁵ con dos momentos; en el primero, pasivo, el sujeto se define dentro de una dimensión "sensual", "orgánica", "corporal". Pero en un segundo momento, el narrador señala un acto de vigilancia sobre sí mismo, acto que es a la vez, de reflexión activa y crítica.

La pasividad inicial no refiere a la inactividad, sino a la ausencia de reflexividad sobre sus actos. El comportamiento tiende a ser ordenado desde el exterior de él. En cambio, el segundo momento se presenta como toma de decisiones. Se introduce la reflexividad, como razón y discurso, que posibilita el distanciamiento respecto de los actos propios realizados antes del saber. Como evento cognitivo, se abre para el sujeto la posibilidad de crear un conocimiento sobre sí, que no deja de ser a la vez, un saber sobre su ignorancia y sobre sus olvidos.

Anteriormente se apuntaba que en el tiempo de la liminalidad, se encuadra una suspensión momentánea de las posibilidades interpretativas del narrador. La lectura de los hechos que articulan el momento de la conversión queda escindida en un "no explicable" o "no interpretable". Dentro de la narración, esta incapacidad de articular hecho y razón, a la vez que muestra "hechos sin razón" (tomar, tener deseos carnales), constituye la manifestación de un fracaso en el intento de reconocer las cosas. Es el fracaso lo que tensa al sujeto. El fracaso de las explicaciones.

Pero todo fracaso aparece conformando el vacío en torno al cual se borda la necesidad de construir algo que lo llene. Por ello, remitirse a la toma de conciencia le implica traer al relato olvidos e ignorancias sobre las causalidades y las cosas. Lo interesante es que en este encuentro con un "sí mismo" dividido, separado de la imagen de completud, se elabora la necesidad de una lectura del fracaso. Es este el punto que posibilita la realización de un nuevo acto de percepción. Así, empieza a cerrarse el círculo. Los tres momentos cognitivos en que se pueden ordenar las fases narrativas del converso se unen en un ordenamiento global. El fracaso cognitivo, que puede leerse como separación entre razón y acto o como incapacidad interpretativa momentánea, desencadena un incremento de la tensión, la ampliación

5 *Idem.* p. 75.

del vacío explicativo, que requiere como resolución, la construcción de una nueva mirada sobre el hecho, que es a la vez una mirada sobre el objeto.

A partir de la crisis del sujeto, que se objetiva en el relato, tiende a romperse la lógica de lo esperado. Lo que se presenta en su horizonte narrativo es lo inesperado, que sorprende por lo mismo. La enfermedad diagnosticada por el sujeto autorizado (el médico) como incurable, no se resuelve en la muerte, sino en el milagro. Esto impulsa la necesidad de admirarse, de sorprenderse de sí o de los otros.

En tanto el proceso de conversión implica rupturas basadas en situaciones que no pueden integrarse plenamente al ámbito de lo explicable -para el converso- se generan separaciones con los campos de la discursividad social dentro de los que se encuentran insertos los sujetos. El efecto inmediato que se menciona es la ruptura con las expectativas de los campos en los que se posibilitaría crear las explicaciones. Es decir, las rupturas no se presenta sólo en relación a espacios de relaciones sociales establecidas, sino fundamentalmente respecto a las previsiones esperables de esos campos. No deja de ser paradigmático el campo discursivo de la medicina, donde lo que se fractura, en los señalamientos del converso, son principalmente las expectativas, lo esperable de sus prácticas de sanación.

Sobre este recorrido cognitivo, el posconverso presenta características especiales. Es él quien cuenta la historia, pero es a la vez, él quien está valorando de modo singular esa parte del relato donde ya es "otro". En el tiempo de la agregación, la nueva mirada sobre sí muestra dos formas cognitivas; por un lado, como acto de interpretación, presenta una nueva relación del sujeto con su capacidad de abstracción y conceptualización,⁶ por otro, marca una delimitación con los otros sujetos de saber, más allá del "oyente primordial", "Dios", y del oyente circunstancial (cualquier otro).

Para ser un intérprete adecuado, el narrador trata de mostrar tres papeles simultáneamente a través del relato; de observador, de "intérprete" y, finalmente, de informante. Es el papel de observador lo que le da objetividad a lo narrado. Haber estado, visto, oído, sentido, sufrido. Conocer el mundo. Aquí se incluye el ser observador de sí mismo. Con ello, el relato adquiere el carácter de "mensaje objetivador" de la realidad, un comunicado sobre "hechos reales", que le permitirá entrar en competencia con otro tipo de mensajes. Sobre todo, aquéllos contra los

6 *Idem.* p. 82.

que compite en la demostración de su veracidad y de los que forman parte los datos objetivos de los científicos y en particular, como se ha reiterado, de los médicos.

Para ascender del sujeto observante al informante se arma un cuerpo discursivo que tiene como requisito el estar próximo al objeto observado y sostenerse en él. "Lo que me pasó, debe ser contado". El sujeto reelabora lo observado dentro de una estructura, cuyo proceso requiere la selección de "datos", aquellos relevantes para ser dichos. La tarea de ordenar y sistematizar, como momento lógico, es previa a la interpretación.

La sistematización implica clasificar la presentación de lo que se dice observado por el sujeto, en cadenas de significación que posibilitan encontrar equivalencias y diferencias, y que van ubicando lo narrable en la lógica de los relatos bíblicos y en la estructura narrativa de la que se ha apropiado. El relato tiene coherencia en la medida que instala el contenido mítico de la Biblia como uno de sus ejes, siendo el contenido estructurante de lo histórico. La coherencia del relato tiene como precondition la unión entre saber bíblico y saber histórico. Si los hechos como tales y el objeto sobre el que se crea la necesidad de una mirada reflexiva (el "yo") son previamente inconsistentes, el descubrimiento de un orden causal tiene que ver con el descubrimiento del orden racional del mundo. Se descubre, en el papel de informador, el "deber ser del universo" donde todas las cosas tienen un lugar preestablecido, como parte del orden de lo divino.

La interpretación implica por su parte que el sujeto, al encontrar el orden que subyace a todas las cosas, ha entrado en una **Alianza** con lo sagrado y se encuentra por tanto en la posibilidad de sacralizar las cosas, los procesos y los objetos. Esta Alianza no forma parte de una actividad automática. Por el contrario, se realiza en la medida que en el sujeto existe convencimiento y acción. Es decir, el momento de la conversión es aquel en que se cruza el saber con el querer, lo que a su vez constituye el deber. Antes, en el tiempo de la intrascendencia, querer y saber se localizan disociados. No hay proyecto ni existe deber. Aun cuando el sujeto hubiese "querido" entender las causas de la intrascendencia, el saber no existía para él; se encontraba falsificado por la instancia detentadora de estos bienes, la Iglesia Católica, el dominio del "mundo" y el control del cuerpo.

Este factor de alianza es lo que explica en el converso la introducción de tipos de comportamiento diferentes, que se pueden señalar como "cambios éticos". Si en el catolicismo se apela a la reproducción de una ética de la convicción, del creer en la

tradición y en la unicidad normativa de una Iglesia, en el converso se muestra la idea de que transformarse es asumir una ética de la responsabilidad. Para él, no hay una fijación entre representante religiosos y obediencia. El grupo religioso de referencia no aparece constituyéndose como la instancia normativa. Sus dirigentes, los pastores, son definidos como "hombres", por contraste con los sacerdotes.

Así, la interpretación marca la forma de registrar la normatividad, que es aceptada sólo en la medida que es capaz de articular saber y deseo; saber que es la Palabra y el mandato de la Palabra; saber de la profecía y de su lectura escatológica de los tiempos. Deseo de ser y de ser completo.

El nuevo saber que racionaliza el deseo, introduce un acto reflexivo mediante el cual el converso se define a sí mismo creándose una identidad. Su mismidad queda atrapada en la imagen de completud que se crea por medio de la inserción del saber o, lo que significa lo mismo, de la Palabra. Es desde esta imagen de sí, completo o en proceso de completud, donde se sistematiza y clasifica la incompletud de los otros. Y es por ello también que se pone en juego el llamado a su conversión. La narrativa es entonces un acto de proselitismo legítimo, en tanto los otros son "incompletos" o sujetos sin saber.

La Iglesia Católica, particularmente los sacerdotes y su feligresía, es sin duda el contrario en la realización de la imagen plena, en tanto ella es aliada y representante del mundo. Sistema en-cerrado sobre la maldad, el engaño, la oscuridad.

Mientras el narrador trata de mostrar que su interpretación -el logro de la Alianza- mantiene unidos las estructuras de Racionalidad-Deseo-Deber, muestra a los otros como escindidos entre Razón/Deseo/Deber. La barra que propone, opera aquí para los otros como oposición y, por ende, como imagen de sujetos fragmentados.

La Alianza que construye el sujeto de la conversión con lo divino incluye la posibilidad de que su cuerpo se presente como receptor legítimo de los beneficios que han sido profetizados desde el principio de los tiempos. Por ello apela constantemente a mostrar evidencias de que así sucede, leyendo sobre su propio historial y sobre los historiales de los que se encuentran involucrados y próximos a él, las huellas de esa Alianza. El tiempo de la intrascendencia queda entonces claro para el narrador. Es un tiempo de recepción pasiva de los mensajes, que no son articulados con el deseo. Por tanto, no existe en él la posibilidad de adquirir un deber ser. No hay atención a la Palabra. El sujeto se encuentra excluido de la esfera del

acto. Esto introduce la paradoja de que no saber es querer saber. No conocer el mensaje bíblico es potencialidad de querer entenderlo.

Narrativamente, se trata de mostrar que lo que se ha constituido es una "fuerza de voluntad" capaz de articular las significaciones y las prácticas y de controlar los oscuros terrenos dominados por el cuerpo y por el "demonio".

Esta fuerza de voluntad adquiere forma en la medida que el saber introduce su carácter de verdadero; que alcanza a ligarse con el "saber secreto" o con el "secreto del saber". El converso se encuentra convencido que el mensaje recibido es verdadero. Este mensaje se encontraba ya presente en el "mundo", pero era incognoscible. Su presencia se rodeaba por estructuras de falsedad, de no-ser. En cambio, el nuevo acto cognitivo permite asociar verdad con secreto, lo que da como resultante la dimensión de la **revelación**. Para mirar el contraste, los "hombres del mundo" (particularmente aquellos que tiene que ver con el "mundo" católico) se hallan entrampados en el eje de la ilusión-falsedad, cuyo resultado racional es el engaño. Nuevamente, la figura del sacerdote es paradigmática como productora de engaño y los católicos como presas del mismo.

En el terreno del saber, por tanto, el no iniciado se ubica en una posición que antagoniza con la del converso debido a su participación en un falso deber ser. El mundo cognitivo de los sujetos sólo puede tomar entonces una de las dos formas: o revelación o engaño. Sentimiento de completud en tanto Alianza con lo divino o escisión entre los factores constitutivos del sujeto.

2. ¿Regresión, o transformación y constitución de sujetos?

Los juicios que pueden encontrarse en la narrativa del converso ponen en funcionamiento criterios de veracidad y falsedad, que son elaborados a partir de los saberes introducidos en su sistema de significación. Hecho el proceso de conversión, el sujeto que adquiere una identidad diferente, requiere construir una estructura enunciativa mediante la cual pueda dar cuenta de su posición, y mostrar a la vez que la inserción en estructuras de racionalización diferentes, como la presentada por el nuevo grupo religioso, es un proceso más verídico que otros.

Además, la referencia a sí mismo del converso como sujeto que se identifica con una imagen que le da completud, plantea la posibilidad de mirar, desde la narración, la

existencia de un proyecto personal en el que se han creado nuevas cadenas de significación, desde las que se diferencia al involucrado respecto de los otros. El hacer de su periodo previo al encadenamiento significativo, aparece como un acto simple, repetitivo, falso. Su conversión es presentada en cambio como el desplazamiento hacia actos por ser hechos, es decir, actos pensados, racionalizados, previstos desde la estructura de la normatividad asumida, que tiene implicaciones en el modo de definir su deseo. Se presenta por tanto, como una transformación ética.

Sin embargo, cabe la pregunta de si esta toma de decisiones que el sujeto presenta aplicándosela a sí mismo, y que le da la integridad perdida o no encontrada previamente, puede ser considerada como un proceso de constitución de Sujetos (en el sentido de elaboración de Proyectos que no refiere sólo al campo de las perspectivas personales). Si la búsqueda de los fines últimos articulados en la categoría de "Dios" ("estar frente a Dios", "ir con Dios", "hablar con Dios") presenta expectativas de intervención en el campo de los procesos sociales más generales. O si esta búsqueda, por el contrario, en la medida que refiere un rechazo al mundo y una serie de premisas de corte escatológico y milenarista, no son sino manifestaciones de una presencia mágico-religiosa alienante y políticamente paralizante.

Zemelman y Valencia plantean que el proyecto:

es la conciencia de construcción de historias futuras y el despliegue de prácticas para lograrlo [mientras que el Sujeto] es la posibilidad de fuerza en las prácticas sociales, en tanto en éstas se construyan realidades nuevas, es el colectivo que potencia las posibilidades de la historia, con base en su capacidad de construirla.⁷

Un Sujeto social, para ser tal, requiere articular necesidad, utopía y experiencia en "Proyecto"; es decir, en viabilidad de transformación de la realidad. Esto implica crear un horizonte histórico donde pueda definirse tanto la dimensión temporal (qué desde el presente puede realizarse en el futuro) y una dimensión espacial (qué espacios son factibles de utilizarse y cuáles necesarios de crear). El conocimiento requerido para ello, se presentaría como aquel que posibilita viabilizar opciones, para introducir una direccionalidad a la historia.

⁷ *Op. cit.*, p. 95.

El acto pedagógico mediante el que se realiza la apropiación de un saber por parte del Sujeto social, tiene sin duda implicaciones en la construcción de la realidad que se plantea. En el caso del converso, el acto pedagógico que le posibilita insertarse en el grupo religioso, se encuentra fundamentalmente definido por una discursividad mítica religiosa, que articula un proceso de tránsito como desprendimiento-agregación y otro, cognitivo, de suspensión de la reflexividad-racionalización (como nueva mirada o admiración sobre sí).

Es desde estas dimensiones donde surgen las interrogantes. No se puede negar ni el involucramiento de los sujetos en el nuevo grupo religioso, ni tampoco que se presenta discursivamente un cambio, donde existe una clara presencia de elementos articulados con las estructuras e intencionalidades anotadas previamente. Tampoco hay dudas de que se muestran utopías personales y deseos de crear una mirada diferente sobre sí, que puede observarse como intento de completud del sujeto. Sin embargo, cuando el converso habla y relaciona Biblia con historia personal, se presenta un vacío particular; la ausencia de intencionalidad por transformar el mundo. La idea de "salvación" individual se prioriza sobre otras de vinculación colectiva y de compromiso. El excepcionalismo sobre el sentido último de estos cambios, parece generalizarse entre quienes estudian el campo de las transformaciones religiosas. Al menos, Jean Pierre Bastian señala que, a diferencia del movimiento protestante de fines del siglo XIX y principios del XX, la actual emergencia de grupos religiosos no católicos carece de un vínculo con lo que el llama "sociedades de ideas" (como las de los intelectuales liberales) y con fuerzas políticas de carácter democratizador. Del mismo modo, Pedro Carrasco se pregunta si la conversión pone de manifiesto propuestas que lejos de abrir la pluralidad, limitan la creación de opciones sobre la realidad.

Reforzando el excepcionalismo, puede leerse en el contenido de las narraciones, estructuralmente, la existencia de una posición radicalmente antiintelectualista, que sin embargo, parece sintetizar el cruce, nuevamente, entre mensajes recibidos y experiencia personales y colectivas.

Desde luego, el sujeto que se convierte se transforma. Pero hasta ahora, y esto puede quedar como una hipótesis, a cambio de que el Sujeto colectivo, el elaborador de proyectos históricos, se detenga en sus posibilidades de formación. Un contraste clarificador son los integrantes de grupos como las Comunidades Cristianas de Base, cuya elaboración discursiva tiende a ser presentada por los integrantes como recuperadora de historicidad colectiva.

Sobre el complejo pedagógico de la conversión, pueden quedar entonces más dudas que respuestas; son los procesos de conversión, para el caso nacional, ¿regresiones sobre la base de formas individualista de interacción social; transformaciones de capacidades o constitución de Sujetos?

BIBLIOGRAFIA

AGUADO, J.C. y PORTAL, M.A.

Identidad, ideología y ritual, México, UAM-Iztapalapa, 1992.

AGUILAR V., Luis F.

Weber: la idea de ciencia social, Vol. I, México, UNAM-Miguel Angel Porrúa, 1989.

AMATULLI, V. Flaviano

La iglesia católica y el protestantismo, México, Apóstoles de la Palabra, s/f.

El protestantismo en México, México, Apóstoles de la Palabra, 1987.

Los testigos de Jehová.. La más grande herejía de los tiempos actuales, México, Apóstoles de la palabra, 1988.

BAHRO, R.

"Sobre el problema de la conversión en las metrópolis" en Labastida M. del Campo, J. (Coord.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI-UNAM, 1986.

BACHELARD, G.

La formación del espíritu científico, México, Siglo XXI, 1988.

BASTIAN, J.P.

"Disidencia religiosa en el campo mexicano", en De la Rosa y Reilly (coords), *Religión y política en México*, México, Ed. Siglo XXI, 1985.

1986. "Disidencia religiosa protestante e imperialismo en México" en Concha M., M. Et. al *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Ed. Siglo XXI. México.

"Religión popular protestante y comportamiento político en América Central: clientela religiosa y Estado-patrón en Guatemala y Nicaragua", en *Cristianismo y Sociedad* No. 88, México, Tierra Nueva, 1986.

Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, FCE-Colmex, 1989.

"El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas durante el porfiriato. 1877-1911." en Martínez Assad C. (Coord.) *Balance y perspectiva de los estudios regionales en México*, México, UNAM-Porrúa, 1990.

Historia del protestantismo en América Latina, México, Ed. CUPSA, 1990.

(Coord.) 1990. *Protestantes, liberales y francmasones*. México, Eds. CEHILA-FCE, 1990.

BERGER, Peter L.

Para una teoría sociológica de la religión, Barcelona, Ed. Kairós, 1981.

BERGER, P. Y LUCKMANN, T.

La construcción social de la realidad, Argentina, Amorrortu, 1989.

BICECCI, Mirtha

"El cuerpo y el lenguaje" en Braunstein, Néstor (compilador), *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, México, Ed. Siglo XXI, 1987.

BIBLIA, Sagrada

La Casa de la Biblia Católica, s/f, s/f.

BOEGE, Eckart

Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual, México, Siglo XXI, 1988.

BOURDIEU, P.

"La disolución de lo religioso" en *Cosas dichas*, Argentina, Gedisa, 1988.

"Espacio social y génesis de las 'clases'" en *Sociología y Cultura*, México, CONACULTA-Grijalbo, 1990

El sentido práctico, España, Taurus, 1991.

BRADING, David A.

Mito y profecía en la historia de México. México, Ed. Vuelta, 1989.

BRAUNSTEIN, N.

Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis. (Hacia Lacan), México, Siglo XXI, 1990.

BUENFIL, R.N.

Las radicalizaciones en el cardenismo: argumentación y discurso educativo, México, DIE-IPN, 1991.

CARRILLO POBLANO, M,

"Jerarquía católica mexicana" en *Este país*, No. 3, junio, 1991, p. 13.

CARRASCO, Pedro E.

"¿Convertir para no transformar?" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 95, México, Tierra Nueva, 1988.

"Por una sociología religiosa del orden social: una tipología de la gestión de creencias en el medio secular" en *Cristianismo y Sociedad* No. 109, México, Tierra Nueva, 1991.

CIESAS del SURESTE

Religión y sociedad en el sureste de México. Vols. II al VII, Cuadernos de la Casa Chata Nos. 162 a 167, México, SEP.-CONAFE, 1989.

EPISCOPADO MEXICANO

Magisterio de la iglesia mexicana, Comisión Episcopal de Comunicaciones Sociales, México, 1986.

Presencia de la Iglesia en el mundo de la educación en México, Instrucción Pastoral-Comisión Episcopal de Educación y Cultura, CEM, México, 1990.

DE ALBA, A.

Teoría y educación. En torno al carácter científico de la educación, México, CESU-UNAM, 1990.

DE LA GARZA, P.

"¿Qué es el miércoles de ceniza? ¿qué es la cuaresma?", *Liturgia y vida* No. 1. México, 1987.

DÍAZ DE LA SERNA, M.C.

El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta, México, UAM-Iztapalapa, 1985.

DOCUMENTO de la SANTA SEDE

Sectas o nuevos movimientos religiosos: desafíos pastorales, México, Apóstoles de la Palabra, 1987.

DOUGLAS, M.

Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, España, Siglo XXI, 1971.

DREYFUS, H.L. y RABINOW, P.

Michel foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, México, UNAM, 1988.

DURKHEIM, Emile

Las formas elementales de la vida religiosa, México, Colofón, s/f.

DUSSEL, Enrique

"1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones" en *Cristianismo y Sociedad*, No. 110, México, Tierra Nueva, 1991.

"Religiosidad latinoamericana. (Hipótesis fundamentales). En *Cristianismo y sociedad* N. 88, México, Tierra Nueva, 1986.

ELIADE, M.

Iniciaciones místicas, Madrid, Taurus, 1989.

EISENSTADT, S.N.

"La tesis de la ética protestante" en Robertson, Roland (selección), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980.

EZCURRA, A. M.

Agresión ideológica contra la revolución sandinista, México, Nuevomar, 1983.

Doctrina social de la iglesia, México, Nuevomar y UNAM, México, 1986.

FANFANI, EMILIO T.

"Comentario a las presentaciones sobre "las alternativas pedagógicas" y los sujetos" en Puiggrós A. y Gómez, M. *Alternativas Pedagógicas*, México, UNAM, 1992.

FEBVRE, Lucien

Martín Lutero: un destino, México, FCE, 1983.

FIERRO, Alfredo

Sobre la religión. Descripción y teoría, España, Taurus, 1979.

FLORES ORTIZ, Roberto

El amor de las razones, México, UAM tzcapotzalco, 1991.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia

"Movimientos religiosos minoritarios en el Yucatán rural de hoy" en Dahlgren, Barbro, *Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines*. I Coloquio, México, UNAM, 1987.

GARCIA CANCLINI, Nestor

Culturas híbridas, México, CONACULTA- Grijalbo, 1989.

"La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu" (Introducción) en Bourdieu, P. *Sociología y cultura*, op. cit.

GARMA NAVARRO, Carlos

Poder, conflicto y reelaboración simbólica: protestantismo en una comunidad totonaca. Tesis México, ENAH, 1983.

"Conversión y los poderes de curación entre los protestantes totonacas", en *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Nos. 12-13, UAM Iztaapalapa, 1985.

"Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", en *Iztapalapa*, No. 15, UAM Iztapalapa, 1988.

GEERTZ, Clifford

La interpretación de las culturas, México, Gedisa, 1991.

GENNEP, A. van

Los ritos de paso, Madrid, Taurus, s/f.

GIMENEZ, Gilberto

Sectas religiosas en el sureste; aspectos sociográficos y estadísticos, Cuadernos de La Casa Chata 161, México, CIESAS del Sureste, 1988.

GODWIN, David

Métodos para fundar Iglesias, Miami, Florida, Ed. Vida, 1988.

GRAMSCI, Antonio

Introducción a la filosofía de la praxis, México, Península, 1978.

GRAMSCI, Antonio

Pasado y presente, México, Juan Pablos, 1990.

Los Intelectuales y la Organización de la cultura, México, Juan Pablos, 1975.

GRANON-LAFONT, Jean

La topología Básica de Jaques Lacan, Argentina Nueva Visión, 1987.

GREENLEAF, Richard E.

La inquisición en la Nueva España, México, iglo XXI y FCE, 1992.

GUMPERZ, John y BENNETT A.

Lenguaje y cultura, Barcelona, Anagrama, 1981.

HABERMAS, Jürgen

Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

HARRIS, Marvin

Vacas, cerdos, guerras y brujas .Los enigmas de la cultura, México, Alianza Editorial, 1989.

INEGI

Estado de México, cuaderno de información para la planeación, México, 1990.

Estado de México. IX Censo General de Población y Vivienda, 1990, México, 1991.

JUAN PABLO II

"Carta a los sacerdotes", México, s/e, 1979.

LACLAU, Ernesto

Discurso, hegemonía y política", en Labastida Martín del Campo, J. (Coord.) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI-UNAM, 1986.

LACLAU, E. y MOUFFE, CH.

Hegemonía y estrategia socialista, España Siglo XXI, 1987.

LOPEZ A., Alfredo

Los mitos del tlacuache, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

LOPEZ C., Eliseo

Pentecostalismo y milenarismo, México, UAM Iztapalapa, 1990.

LUCKMANN, T.

"La decadencia de la religión de iglesia" en Robertson, Roland (selección), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980.

MACIN, Raúl

Lutero: presencia religiosa y política en México, México, Nuevo Mar, 1983.

"Los protestantes y las luchas populares en México" en De la Rosa y Reilly (coords.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.

MARCHETTI, Giovanni

Cultura indígena e integración nacional, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.

MARX, Carlos

El Capital, Vol. III, México, FCE, 1973.

MARZAL, M.

"Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano" en *Cristianismo y sociedad* No. 88, México, Tierra Nueva, 1986.

MASFERRER, Elio

"Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina" en Alexander, D. et al., *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, Religiones latinoamericanas I, enero-junio, México, ENAH-INAH-INI, 1991.

MEYER, Jean

Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX, México, Vuelta, 1989 .

MIRCEA, Eliade

Tratado de historia de las religiones, México, Era, 1988.

Iniciaciones místicas, España, Taurus, 1989.

MONTALVO, Alberto

"La relación estado-Iglesias" (ponencia), *VI Foro Nacional por la democracia y el sufragio efectivo*, México, 1991.

MONTERO D.,J.:

Puntos claves, México, Ediciones San José, 1988.

MORALES, Mario

Milenarismo. Mito y realidad del fin de lostiempos, Barcelona, Gedisa, 1980.

OBISPOS del Edo. de Veracruz

Proselitismo protestante, México, Apóstoles de la Palabra, 1987.

OPAZO, Bernales A.

"El movimiento protestante en Centroamérica. Una aproximación cuantitativa" en Samandú, L., *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*, San José, Costarrica, Universitaria Centroamericana, 1990 .

ORTIZ, Echániz Silvia

Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano, México, INAH, 1990.

ORTIZ H., M.A.

"Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas" en CIESAS, *Religión y sociedad*, Op. cit., vol. III .

PORTELLI, H.

Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión, Barcelona, Laia, 1987.

PRADO Flores, J. H.

Los ciegos del evangelio, México, publicaciones Kerigma, s/f.

PUIGGROS, Adriana

La educación popular en América Latina, México, Nueva Imagen, 1984 .

Imaginación y crisis en la educación latinoamericana, México, Alianza Editorial Mexicana-CONACULTA, 1990.

PUIGGROS, Adriana y GOMEZ, M.

Alternativas pedagógicas, sujetos y prospectiva de la educación latinoamericana, México, UNAM, 1992.

RODRIGUEZ, Daniel R.

La primera evangelización norteamericana en Puerto Rico, 1898-1930, México, Ediciones Borinquen, 1986.

ROUX, Rodolfo, R. de

"Violencia y persuasión", en *Cristianismo y Sociedad* No. 110, México, 1991.

SAHAGUN, Bernardino

Historia general de las cosas de la Nueva España, México, Porrúa, 1989.

SAMANDU, Luis E.

(Comp.): *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*, San José, Costa Rica, Universitaria Centroamericana, 1990.

SEGATO, R.

"Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los andes centrales de Argentina" en D. Alexander *et al.*, *Religiones cuestiones teórico-metodológicas*, México, Religiones Latinoamericanas 1, enero-junio, 1991.

STOLL, David

The politics of evangelical growth, Los Angeles, Oxford, University of California Press, Berkeley, 1990.

TALAMAS C., M.

¡Católico no te confundas!, México, Ediciones Paulinas, 1986.

TOURAINÉ, Alain

El regreso del actor. Buenos Aires, Eudeba, 1987.

TORRES, Brício

¿Por qué seguimos separados, hermanos separados?, México, Buena Prensa, 1980.

TROELTSCH, Ernest:

El carácter absoluto del cristianismo, Salamanca España, 1979.

El protestantismo y el mundo moderno, México, FCE, 1983

TURNER, Victor:

La selva de los Símbolos, Madrid, Siglo XXI, 1980.

El proceso ritual, Madrid, Taurus, 1988.

VAZQUEZ, Palacios F.

Protestantismo en Xalapa, Xalapa, Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos. Gobierno del Edo. de Veracruz, 1991.

VILLALOBOS, González H.M.

"Una comunidad adventista en el sur de Quintana Roo" en CIESAS, *Religión y sociedad...*, op. cit., vol VI.

WAGNER, Pedro

Avance del pentecostalismo en Latinoamérica, Miami, Florida, Vida, 1987.

WEBER, Max:

Sociología de la religión, Buenos Aires, La Pléyade, 1979.

"Dioses, brujos y sacerdotes" en Robertson, Roland (selección), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980.

La ética protestante, México, Premia (La Red de Jonás), 1989.

WILSON, Bryan R.

"La religión en la sociedad secular" y "Una tipología de las sectas" en Robertson, Roland (selección), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980.

ZEMELMAN, Merino H.

Historia y política en el conocimiento, México, Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1983.

De la historia a la política, México, Siglo XXI, Universidad de las Naciones Unidas, 1989.

ZEMELMAN, Merino H. y VALENCIA, G.

"Los sujetos sociales; una propuesta de análisis", mimeo, 1989.